UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS DE
LITERATURAS EM LÍNGUA PORTUGUESA

KOUASSI LOUKOU MAURICE

**O comportamento colonial no romance *Jacob e Dulce* (1896) de
Francisco João da Costa**

São Paulo
2018

KOUASSI LOUKOU MAURICE

**O comportamento colonial no romance *Jacob e Dulce* (1896) de
Francisco João da Costa**

Tese apresentada ao Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Letras. Área de Concentração: Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa. Orientador: Prof. Dr. Hélder Garmes.

Versão Corrigida

SÃO PAULO

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Para Contato com o autor, utilizar o email: loukou.maurice@usp.br

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

MAURICE, Kouassi Loukou.

0048ds O comportamento colonial no romance *Jacob e Dulce* (1896) de Francisco João da Costa / Kouassi Loukou Maurice; orientador Hélder Garmes. - São Paulo, 2018. 150 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Área de concentração: Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.

Literatura Goesa de Língua Portuguesa, 2 Literatura Indo-Portuguesa, 3 Estudos pós-coloniais, 4 Romance, 5 Literatura Comparada I. Garmes, Hélder, orient. II. Título.

MAURICE, Kouassi Loukou. **O comportamento colonial no romance *Jacob e Dulce* (1896) de Francisco João da Costa**. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Letras. Área de concentração: Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa. Orientador: Hélder Garmes.

A explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... ou tarde demais. Não venho armado de verdades decisivas. Minha consciência não é dotada de fulgurâncias essenciais. Entretanto, com toda a serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam ditas. Essas coisas, vou dizê-las, não gritá-las. Pois há muito tempo que o grito não faz mais parte de minha vida. Faz tanto tempo... Por que escrever esta obra? Ninguém a solicitou. E muito menos aqueles a quem ela se destina. E então? Então, calmamente, respondo que há imbecis demais neste mundo. E já que o digo, vou tentar prová-lo. Em direção a um novo humanismo... À compreensão dos homens... Nossos irmãos de cor... Creio em ti, Homem... O preconceito de raça... Compreender e amar... De todos os lados, sou assediado por dezenas e centenas de páginas que tentam impor-se a mim. Entretanto, uma só linha seria suficiente. Uma única resposta a dar e o problema do negro seria destituído de sua importância. Que quer o homem? Que quer o homem negro?

Fanon

Dedico a todos que contribuíram direta e indiretamente para o desenvolvimento e conclusão deste trabalho.

*Ao meu **pai**, por ser um exemplo de perseverança e dedicação, que não poupou esforço para investir na minha educação escolar, mas que infelizmente não pode desfrutar dos frutos, por não estar mais neste mundo.*

*A minha **mãe**, mulher batalhadora e perseverante, exemplo de quem nunca desistiu de lutar e me deu todo o carinho e a devida educação, mas que infelizmente não pode desfrutar dos frutos de seu trabalho, por não estar mais neste mundo.*

*A **Fidèle**, minha meiga e dócil esposa que sempre ficou ao meu lado nos momentos difíceis.*

*Ao **Itiel**, meu filho que acaba de nascer.*

Aos meus familiares.

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo apoio financeiro.

Por todo o processo para aqui chegar, agradeço:

Ao Senhor Jesus Cristo que me concedeu Graça e força para ficar firme e perseverante nesses anos de duras provas.

Ao Professor Hélder Garmes, mão de intervenções certas no auxílio às minhas dificuldades, porém sempre leve e delicado em sua abordagem, pelo respeito que sempre manifestou às minhas ideias e caminhos, sínteses de uma orientação carinhosa que permitiu minha chegada até aqui, sou-te eternamente grato.

A todos os membros do Grupo Pensando Goa.

À Professora Sandra Lobo, pelas sugestões e por me ter cedido carinhosamente seus artigos inéditos.

Ao Antonio Pires, colega e companheiro de luta cuja ajuda na elaboração final deste trabalho nunca será esquecida.

A Viviane Madeira, pela ajuda incondicional e inesquecível.

A Marinês Mendes e Giovanna Usai, do CELP, pela ajuda incondicional.

A todos meus irmãos e irmãs em Cristo tanto do Brasil quanto da Costa do Marfim pelas orações constantes a meu favor.

O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária subjetividade.

G. Spivak

Resumo

O presente trabalho analisa o romance do escritor goês Francisco João da Costa (1859-1900), *Jacob e Dulce – scenas da vida indiana* (1896), publicado em Goa, antiga colônia portuguesa na Índia. O principal foco da obra é criticar o comportamento colonial da elite goesa cristã, isto é, retratar de forma bastante ácida seus hábitos e costumes, denunciando sua imitação servil aos modelos europeus. O presente trabalho procura analisar a crítica ali presente, assim como situar o texto em meio a outras obras coloniais de referência para outras tradições literárias, nomeadamente a moçambicana e a marfinense. Finalmente, revela como a crítica produzida na altura do surgimento do livro acaba por colocar em diálogo o escritor goês com um escritor brasileiro, Visconde de Taunay, em cujo debate podemos constatar a densidade intelectual de Francisco João da Costa, assim como alinhá-lo a críticos do colonialismo como Frantz Fanon.

Palavras-chaves: Literatura Goesa de Língua Portuguesa; Literatura Indo-Portuguesa; Estudos Pós-colônias; Romance; Literatura Comparada.

ABSTRACT

This work analyzes the novel *Jacob e Dulce – cenas da vida indiana* (1896), written by the Goan author Francisco João da Costa (1859 – 1900) and published in Goa, a former Portuguese colony in India. Its main focus is to criticize the colonial behavior adopted by the Goan Christian elite, in other words, to render an acid portrayal of their habits and traditions exposing their servile imitation of European models. Therefore, our main focus is to study such views on Goan society and to place the novel among other colonial works that are representative to other literary traditions, namely the ones belonging to Mozambican and Ivorian literature. Finally, this investigation reveals how the criticism produced at the time the book was published generated a dialogue between the Goan writer with Visconde de Taunay. Due to this connection, we can determine João Francisco da Costa's intellectual density and put him in a group that comprises Frantz Fanon as a critic of colonialism.

Keywords: Goan literature in the Portuguese language; Indo-Portuguese Literature; Post-Colonial Studies; Romance; Comparative Literature

SUMÁRIO

Introdução	13
Capítulo 1	19
Um peculiar debate a cerca da questão colonial no campo da literatura	19
1.1 Francisco João da Costa ou, simplesmente, Gip	19
1.2 Percurso teórico	22
1.3 Leitura de <i>Pele negra, máscaras brancas</i>	32
1.3.1. O colonizado e a linguagem	35
1.3.2. A questão da imposição cultural	37
1.4 O “comportamento colonial” em <i>Jacob e Dulce</i>	42
Capítulo 2	48
O Narrador em <i>Jacob e Dulce</i>	48
Capítulo 3	74
A formação dos protagonistas em <i>Jacob e Dulce</i>	74
3.1 A formação de Jacob	75
3.2 A formação de Dulce	97
CAPÍTULO 4	109
Crítica ao comportamento colonial e as relações literárias entre brasil e goa ..	109
4.1 Goeses no Brasil no século XIX	110
4.2 Relações literárias entre Brasil e Goa no século XIX	113
4.3 Diálogo crítico entre o Visconde de Taunay e Francisco João da Costa, Gip	116
Considerações finais	133
BIBLIOGRAFIA	139

JACOB E DULCE

(Scenas da vida Indiana)

POR

GIP

(*Francisco João da Costa*)

2.^a EDIÇÃO

Nova-Goa

Typographia da «Casa Luso-Franceza»

1907

INTRODUÇÃO

O homem não é apenas possibilidade de recomeço, de negação. Se é verdade que a consciência é atividade transcendental, devemos saber também que essa transcendência é assolada pelo problema do amor e da compreensão. O homem é um SIM vibrando com as harmonias cósmicas. Desenraizado, disperso, confuso, condenado a ver se dissolverem, uma após as outras, as verdades que elaborou, é obrigado a deixar de projetar no mundo uma antinomia que lhe é inerente.

Frantz Fanon

A discussão sobre o fenômeno literário nos espaços coloniais é um tema recorrentemente debatido na atualidade e este trabalho se insere nesse debate a partir de uma de suas margens: a produção literária de língua portuguesa da antiga colônia lusitana de Goa, na Índia. Seu foco é o romance *Jacob e Dulce – cenas da vida indiana* (1896), de Francisco João da Costa (1859-1900), autor que nasceu e teve toda sua formação em Goa. No que diz respeito à sua produção, há indicações de que não apenas publicou em Goa, como também em periódicos de Bombaim, entre outros, *O Boletim Indiano*. Pertenceu à elite colonial de indianos convertidos ao cristianismo e europeizados.

Podendo ser caracterizado como um romance de costumes, o seu foco é o comportamento de suas personagens, que aqui designamos de comportamento colonial. É uma designação que emana da própria obra, já que a perspectiva tomada pelo narrador é bastante crítica, pois condena, por meio da ironia, o modo de vida dessas personagens. Estas oscilam entre seu

modo de vida original e aquele imposto pelo modelo colonial, valorizando sempre este último e se expondo a uma infinidade de situações contraditórias, ridículas, vexatórias. Esse drama vivido pelo colonizado é ilustrado perfeitamente por Lynn Mário:

Uma sociedade que sofreu a experiência de ter sido colonizado é geralmente uma sociedade que viveu plenamente sob o signo da ironia. Isso porque os seus membros – especialmente, mas não apenas, as suas elites – viveram num contexto onde pelos menos dois conjuntos desiguais de valores e verdades coexistiam: o conjunto de valores da cultura colonizadora e conjunto de valores da cultura colonizada. A experiência da ironia nesse contexto, para um membro da elite local colonizada, por exemplo, consistia na percepção constante de que, em relação aos outros colonizados, ele/ela estava numa posição superior e hegemônica de dominação, enquanto simultaneamente, em relação aos colonizadores, ele/ela estava numa posição inferior. Nessa justaposição de pelos menos dois conjuntos de valores contraditórios e conflitantes, cada conjunto questionava e relativizava o outro, instaurando assim, entre os “nativos”, uma consciência de aguda ironia (ABDALA JUNIOR, 2008, p.114).

Notamos que a série de textos, em folhetim, intitulada “Jacob e Dulce – cenas da vida indiana” que parecia na seção “Notas a Lápis” em *O Ultramar* e que deu origem ao romance com o mesmo título em 1896, foi publicada entre 10 de novembro de 1894 e 1º de julho de 1895. Vale ressaltar que desde 1890, o cenário político em Goa foi marcado por uma constante disputa política acirrada pautada por diversas eleições e por uma acusação mútua entre os diferentes atores políticos, ou seja, os europeus, os descendentes e os canarins.

O clima sócio-político do ano 1895 foi, sobretudo, marcado por um momento de tensão na Índia Portuguesa, com tendência a uma possível oposição à soberania lusitana e o rumor de uma sedição. O vulto de um nativismo real ou inventada dominou o cenário político goês:

1895 marcou na Índia Portuguesa, um momento de tensão, resultado da conjunção de vários elementos: uma nítida

oposição à soberania lusitana, com a possível gênese de uma conspiração, apoiada pelo jornal *Brado Indiano* e pelo seu director, talvez em ligação a outros elementos da terra, como o visconde de Bardez e outros brâmanes; num âmbito mais vasto, numa questão de poder entre metropolitanos e locais; a continuação dos movimentos dos Ranes, vinculada à sua própria posição perante os Portugueses, acrescentada às recentes dissidências sobre a distribuição de terras; finalmente, o movimento militar, em resposta ao desrespeito pelas pretensões dos soldados maratas. Este momento correspondeu, assim, à repercussão conjunta dos mais variados problemas políticos locais, tão adversos entre si que as próprias memórias que dele resultaram se contradizem. Numa perspectiva mais vasta, houve sem dúvida uma luta pela indianização da colónia, em simultâneo com o combate pela independência. Esta onda conotava-se com um movimento mais amplo, nascido em 1885 na vizinha Índia inglesa, o Congresso Nacional Indiano. A face visível desta mobilização achava-se no jornal *Brado Indiano*, dirigido pelo padre Álvares, de rito cristão siríaco. Apelando ao retorno a todo o património e costume indianos, aquele jornal publicava igualmente artigos atacando a presença lusitana no Índustão, em geral, e os seus funcionários, em particular (SERRÃO; MARQUES, 2001, p. 605 – 606).

Segundo Sandra Lobo¹, o posicionamento crítico de Francisco João da Costa vem se firmando desde 1892, pois a essa altura, já denunciava a falta de compromisso de seus contemporâneos em relação a uma ação reformista. Esse posicionamento fica evidente quando discute a questão do luxo em 1895, ano em que o debate local evidencia uma clara influência do nacionalismo econômico emergente na Índia Britânica, que já tinha uma tradição reflexiva em Goa devido ao padre António Álvares e outros intelectuais e políticos de Goa.

De fato, no início de 1895, um movimento ligado ao Partido Indiano foi iniciado pelo jornal *Convicção* de Calangute e tinha como propósito promover bens locais e combater hábitos luxuosos, utilizando-se como estratégia principal a criação de um catálogo de itens proibidos e aceitáveis, principalmente relacionados à comida, bebida e até a trajes.

¹ Cf. página 18 do artigo inédito de Sandra Lobo, na altura da redação deste trabalho. O artigo intitulado “Francisco João da Costa, Gip & Co” me foi cedido pela própria autora.

Francisco João, sem dúvida, acompanhou esse período histórico e seu impacto na sociedade goesa e talvez o tivesse exteriorizado de uma maneira tão peculiar como nenhum outro autor fez. Em *Jacob e Dulce*, não há indícios de uma oposição clara à soberania lusitana e até uma incitação à sedição, mas de maneira hábil, o narrador valendo-se da ironia focaliza, em termos comportamentais, o que precisa ser mudado. Ao mesmo tempo que adota uma postura como crítico do processo social colonial, busca sobretudo na crítica dos costumes uma forma de resistência.

A presente tese é composta por um conjunto de quatro capítulos e algumas considerações finais. O primeiro capítulo discute a ideia de comportamento colonial. Emprega, para tanto, o texto *Pele Negra, máscaras brancas*, de Frantz Fanon, mas passa também por noções como mímica, transculturação, antropofagia.

O segundo capítulo busca empreender a análise da obra *Jacob e Dulce* tendo como referência principal o narrador do romance. O modo como o foco narrativo se orienta e se alterna permite que a narração ora seja mais distanciada, ora mais próxima e compartilhada, envolvendo o leitor de diferentes formas. A perspectiva crítica do narrador também é ressaltada e, procura-se também identificar sua posição ideológica.

No terceiro capítulo, são analisadas a formação dos protagonistas, Jacob e Dulce, sobretudo a do primeiro, uma vez que o processo de caracterização da formação de um de outro é muito semelhante. Aqui são assinaladas as contradições que emanam do comportamento colonial, isto é, são arrolados os aspectos que demonstram a dificuldade e o artificialismo de tentar viver em dois mundos com costumes e valores muito distintos: o europeu e o indiano. Aqui escolhemos confrontar a formação de Jacob com a de Climbiê e de Chitlango que são respectivamente os protagonistas de dois romances africanos de língua francesa e portuguesa, *Climbiê*, do autor marfinense Bernard Dadié e *Chitlango, filho de chefe*, do moçambicano Eduardo Mondlane. Mesmo sendo romances de formação e produzidos em contextos diferentes, desempenharam um papel na formação de uma

consciência anti-colonialista e em certo modo nos ajudam a entender o porquê da crítica que o narrador faz à formação de Jacob.

No capítulo quatro, procura-se explorar a recepção do texto a sua época, utilizando uma crítica a ele dirigida pelo escritor brasileiro Visconde de Taunay, que, tendo tido acesso à obra, publicou suas impressões na *Revista Brasileira*. Francisco João da Costa teve a oportunidade de lê-la e respondê-la, ainda em vida. Nesse debate, o comportamento colonial toma o centro, já que Taunay revela um olhar um tanto estereotipado em relação à realidade colonial goesa.

Ao final, são tecidas algumas considerações finais com o intuito de fechar o trajeto aqui percorrido, assim como responder as questões que foram colocadas desde o início do texto.

Entre as obras de referência deste trabalho, vale destacar: *A literatura indo-portuguesa* (1971), de Vimala Devi e Manuel de Seabra; *O desassossego goês: cultura e política em Goa do liberalismo ao Acto Colonial* (2013), de Sandra Lobo; *Literatura Goesa em Português nos Séculos XIX e XX: perspectivas pós-coloniais e revisão crítica*, de Joana Passos (2012); *A convenção formadora: uma contribuição para a história do periodismo literário das colônias portuguesas* (1999), de Hélder Garmes; *Pele negra, máscaras brancas* (2008), de Frantz Fanon.

Residência em que viveu Francisco João da Costa, em Margão, Goa, Índia.

Fonte: COSTA, Francisco João da. *Jacob e Dulce: Scenas da vida indiana*. Panjin: Under the Peepal Tree, 2017 (Facsimile reprint of the 1907 edition, with a translation of the preface by J A Ismael Gracias, by Paul Melo e Castro).

CAPÍTULO 1

UM PECULIAR DEBATE A CERCA DA QUESTÃO COLONIAL NO CAMPO DA LITERATURA

[...] os problemas específicos da cultura pós-colonial foram, com frequência, falsamente incorporados à questão muito distinta de "política de identidade" do Ocidente. Dado que a etnicidade é, em grande parte, uma questão cultural, essa mudança de foco representou também uma passagem da política para a cultura. De alguma forma, isso refletiu mudanças reais no mundo. Mas também ajudou a despolitizar a questão do pós-colonialismo e a inflar o papel da cultura dentro dele.

Eagleton

1.1 Francisco João da Costa ou, simplesmente, Gip

Francisco João da Costa, nascido na antiga colônia portuguesa de Goa, na Índia, era membro da elite brâmane católica de Margão e colaborou em diversos periódicos, não apenas em Goa, destacando-se suas participações nos periódicos *A Era Nova*, *O Boletim Indiano*² e principalmente n' *O Ultramar* (1859-1941)³, publicação semanal fundada em 6 de abril de 1859, sob a direção de seu tio, Bernardo Francisco da Costa. Notemos que a

² *A Era Nova* (1897 a 1902) era publicado em Nova Goa e teve por editor José Maria Pereira. *O Boletim Indiano* (1991-1995) era um semanário publicado em Bombaim, sendo seu proprietário Joaquim d'Souza (RAFAEL & SANTOS, 2001, p. 293 e 121)

³ Cf. Sandra Lobo, 2017, disponível em http://expocomum.org/ind#o_ultramar

família Costa introduziu a imprensa privada em Goa e *O Ultramar* foi publicado em tipografia própria.

Francisco João da Costa nasceu em 28 de dezembro de 1859, ano em que seu tio fundou *O Ultramar*. Coursou com distinção os estudos preparatórios e diplomou-se em Direito, exercendo a profissão de advogado até seu falecimento em 17 de junho de 1900. Já no final de 1879, as suas primeiras contribuições, mesmo que esporádicas, começaram a aparecer no semanário da família. Entre 1883 e metade de 1885, seu nome desapareceu do jornal, o que poderia ser explicado por sua estada em Bombaim⁴. Após setembro de 1886, sua assinatura sumiu do jornal por razões desconhecidas.

É só a partir de 1890 em diante que reaparece adotando vários pseudônimos, entre os quais Gip, que assina textos de “pequenas sátiras políticas”,⁵ em 1º de outubro de 1892 na seção “Notas a Lápis”, embora essa seção tenha aparecido pela primeira vez no exemplar de 17 de setembro de 1892 d’*O Ultramar*, sem assinatura do escritor.

Publicou entre 10 de novembro de 1894 e 1º de junho de 1895, na seção “Notas a Lápis”, uma série de textos intitulados “Jacob e Dulce – cenas da vida indianas”, que foi reunida em formato de livro em 1896 e publicada, pela Tipografia do *Ultramar*. A segunda edição do romance, em português, foi publicada em 1907 pela Tipografia Casa Luso-Francesa de Nova-Goa e a terceira, que é a última e mais completa edição em português, com notas do editor, textos prefaciais e adendo foi lançada pela Tipografia Sadananda de Panjim somente em 1974, tendo por editor responsável Jeremias Xavier de Carvalho. Aleixo Caetano José Francisco traduziu o romance para o concani. A primeira edição em concani data de 1895 (Bombaim) e a segunda de 1912, esta publicada pela Tipografia Moderna de Assagão. A tradução para o inglês foi feita por Álvaro Noronha da Costa e

⁴ Sandra Lobo nos dá as razões dessa ausência. Segundo a historiadora, Francisco João da Costa teria viajado com Constâncio Roque da Costa: “Most likely Francisco went with him to Bombay, given that he was based in that city as 1884. This absence from Goa explains why his name disappeared from *O Ultramar* between 1883 and mid 1885”. In: LOBO, Sandra. “Francisco João da Costa & Gip”. Inédito, p. 9.

⁵ Expressão que Gip emprega ao responder crítica a seu livro do brasileiro Visconde de Taunay (cf. COSTA, 1974, p. XLIV).

data de 2004, tendo saído pela Sahita-Akademi de Bombaim. A narrativa folhetinesca *Jacob e Dulce-scenas da vida indiana* é construída em torno de um acordo nupcial que leva ao casamento de dois jovens, cujos nome dão título à obra e o enredo tem por propósito demonstrar, de uma perspectiva crítica, como o casamento é uma instituição de suma importância na sociedade goesa. Revela-nos também a tradição indiana dos casamentos arranjados e, de modo bastante claro, a crítica à elite católica que imita de maneira subserviente o modo de vida europeu, embora não deixe de lançar mão dos hábitos de vida indianos, focalizando o comportamento da elite católica brâmane goesa. A essa imitação chamamos aqui “comportamento colonial”, à qual Gip dá um tratamento irônico.

Entendemos por “comportamento colonial” o modo como o texto encena explicitamente o comportamento das personagens em relação ao processo colonial, ou, dito de outra maneira, a forma como o escritor compõe a ação do processo colonial sobre a vida cotidiana dessas mesmas personagens. Notemos que o comportamento colonial não é um conceito e sim algo que emerge do próprio romance, colocando-se como sua temática central.

Assim nosso propósito é identificar, nesta parte do nosso trabalho, uma abordagem teórica que nos ajude a entender, esclarecer e trabalhar alguns aspectos presentes na forma literária que encena o comportamento colonial na obra *Jacob e Dulce*. Para tanto, julgamos necessário passar em revista alguns conceitos elaborados por diversos teóricos para refletir sobre o colonialismo e suas consequências no âmbito do comportamento do colonizado.

Esse mergulho no universo teórico é dado no sentido de escolher a abordagem mais adequada ao nosso objeto. De entrada, gostaríamos de assinalar que acabamos por eleger Frantz Fanon como aquele que apresenta a abordagem de comportamento colonial mais adequada ao nosso objeto. O conceito de “alienação” tal qual desenvolvido em *Pele negra, máscaras brancas*, nos ajudou a entender o comportamento das personagens que foram alvo das críticas por parte de Gip em *Jacob e Dulce*. Apesar de a obra

de Fanon estar marcada pela questão de racismo, o tipo de explicação que dá ao comportamento colonial do colonizado aparece de modo exemplar na obra de Gip. O que entendemos por imitação do colonizador na obra de Gip está próxima do conceito de alienação de Fanon, se levamos em conta o fato de o comportamento do colonizado em Goa, sob o domínio português, apresentar muita semelhança com o do antilhano.

Todavia, antes de chegar a Fanon, passamos por abordagens que nos auxiliaram a refletir sobre a ideia de “comportamento colonial” e iremos apresentar aqui sumariamente esse percurso, uma vez que também pelo comentário daquilo que lhe é similar é possível precisar melhor a reflexão que fizemos desse tema presente no texto de Francisco João da Costa.

1.2 Percurso teórico

Iremos reproduzir aqui o caminho que percorremos para refinar a noção de comportamento colonial, partindo da ideia de “antropofagia”, de Oswald de Andrade, passando pela ideia de “transculturação”, de Ángel Rama, depois pela de “mímica” de Homi Bhabha e finalmente a de “alienação” de Frantz Fanon. Esse percurso permite confrontar quatro ideias pensadas a partir de quatro tradições linguísticas diferentes, isto é, portuguesa, espanhola, inglesa e francesa, respectivamente, o que nos forneceu um panorama bastante amplo para nossa reflexão.

A ideia de Antropofagia se deve em grande parte ao texto do *Manifesto Antropófago* (1928) de Oswald de Andrade, súpula das propostas de renovação cultural e realização mais brilhante do movimento modernista brasileiro, que teve origem na Semana de 1922 na cidade de São Paulo. Além da literatura e das artes plásticas, os dois campos em que foi, de início,

concebida, a Antropofagia ampliou-se e seu vasto legado atingiu a cultura brasileira em áreas diversas.

Segundo Heloisa Toller Gomes (2005, p.38), o Manifesto surgiu numa época em que o Brasil atravessava uma fase extremamente complexa do ponto de vista político. O desequilíbrio de forças entre a classe dominante e os grupos sociais menos favorecidos gerava expectativas conflitantes, na tensão entre o conservadorismo e a apatia política, por parte dos primeiros, e o ímpeto de reformas e de mudanças por parte dos últimos.

Assistimos, segundo ela, a um desejo de mudanças no panorama cultural brasileiro desde o início dos anos 1920 tanto na literatura quanto na música e nas artes plásticas. Embora tenham estabelecido diversas conexões com a vanguarda europeia daquele momento, os integrantes do movimento modernista paulista, e sobretudo Oswald de Andrade, também marcaram a diferença entre o modernismo brasileiro e as manifestações culturais europeias, sobretudo ao assumir uma postura de insubmissão em relação à toda tradição cultural europeia, assim como em relação à tradição local, em grande parte ainda marcada pelo espírito colonial.

Assim, o grande achado de Oswald de Andrade foi fazer da noção da antropofagia (vem do grego e etimologicamente significa o ato de comer carne humana) a metáfora central a partir da qual se poderia entender o Brasil, concebendo desse modo um projeto cujo objetivo foi a revisão crítica e a renovação da cultura brasileira.

O Manifesto questiona a estrutura política, econômica e cultural implantada pelo colonizador, na qual se formara a sociedade patriarcal brasileira, com seus padrões repressivos de conduta. Assim avalia os estragos de uma civilização, que se perdera em modelos culturais impostos pelo patriarcalismo luso-europeu, repressor e culposos, ridicularizando a imitação grotesca de padrões culturais e de comportamentos que são estrangeiros aos brasileiros. Tais padrões e modelos, artificialmente introjetados, seriam a “má antropofagia”. Já a “boa antropofagia” saudável e verdadeira, propõe como solução para os impasses culturais brasileiros a deglutição e a digestão desse legado cultural, visto como inescapável.

Ainda segundo Heloisa Toller Gomes (2005, p. 48) o *Manifesto Antropófago* valoriza, do ponto de vista estético, os elementos nativos brasileiros em combinação com a assimilação das tendências modernas do pensamento europeu. Na conjunção de realidade natural, social, histórica brasileira com o instrumental teórico e estético das vanguardas, a Antropofagia surge como uma proposta original e inédita: é uma forma de reavaliar o passado e incorporá-lo criativamente ao presente, na projeção e no projeto de um futuro utópico.

O segundo conceito que revisitamos é o conceito de transculturação cunhado por Fernando Ortiz e depois incorporado por Ángel Rama à área da literatura: a chamada transculturação narrativa. Segundo Flávio Aguiar e Sandra Guardini Vasconcelos (2004) e Livia Freita Reis (2005), é no livro *Contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco* do autor cubano Fernando Ortiz que surge pela primeira vez o conceito de transculturação. Ortiz desejava descrever um processo no qual duas culturas, em situação de encontro ou confronto, resultam modificadas, dando origem a algo novo, original e independente. Desse modo, dedicou-se a investigar os processos de troca decorrentes da produção do tabaco e do açúcar, como forças determinantes na reorganização social, econômica, política e cultural em Cuba.

Da sua perspectiva, a cultura do tabaco, dada a conhecer aos espanhóis pelos índios, e a cultura do açúcar, que trouxeram para a ilha centro-americana, determinaram mudanças fundamentais na paisagem social e cultural, com seus modos de produção diversos e formas variadas de organização do trabalho.

O termo cunhado por Ortiz expressa os processos de contato entre culturas diferentes colocadas no jogo da dominação imposto sobretudo pelo empreendimento colonial motivados pela economia. Nesse jogo, ocorre, de início, uma parcial desculturação, que implica perda de componentes considerados obsoletos. Em seguida, há incorporações procedentes de uma cultura externa e, por fim, um esforço de recomposição ou neoculturação, articulando os elementos sobreviventes da cultura originária e os que vieram

de fora. Assim, o vocábulo transculturação, em substituição aos conceitos de aculturação e desculturação, expressa melhor as diferentes fases do processo transitivo de uma cultura a outra, assim como seu resultado final.

Ángel Rama, crítico uruguaio e um dos principais estudiosos de uma geração preocupado em pensar a questão da América Latina vai, a partir da apropriação do sentido de transculturação definido por Ortiz, incorporar o termo aos estudos literários. Assim faz para explicar de que maneira formas da modernidade europeia haviam, através de um processo de transculturação, se adaptado à realidade latino-americana. Nesse sentido, não se trata apenas de uma adaptação do referente – a América Latina – a uma forma europeia, como a do romance, mas de uma imbricação entre dois pólos que resulta na criação de uma forma nova de romance, gênero privilegiado por Rama (AGUIAR; VASCONCELOS, 2004, p. 88).

Segundo ele, o romance é que melhor possibilita, graças a sua liberdade formal e seus recursos linguísticos, a invenção de uma linguagem que recupera e incorpora formas populares ou indígenas ao discurso literário. Aplicado, dessa maneira à análise literária, o conceito de transculturação constituirá a base de sua reflexão sobre a literatura da América Latina (AGUIAR; VASCONCELOS, 2004, p. 88). Para ele, três operações fundamentais ocorrem no interior das narrativas por ele consideradas transculturadas: o uso da língua, a estruturação da narrativa literária e a cosmovisão.

O processo transculturador em nível da língua resgata os modos de expressão regional, resultando na criação de uma linguagem peculiar. Esse uso da linguagem como invenção específica do romance tem como efeito a incorporação de elementos líricos e dramáticos na narrativa. Diz Rama a esse respeito:

No caso dos escritores procedentes do regionalismo, colocados em transe de transculturação, o léxico, a prosódia, a morfologia e a sintaxe da língua regional apareceram como o campo para prolongar os conceitos de originalidade e representividade, solucionando ao mesmo tempo

unitariamente, tal como recomendava a norma modernizadora, a composição (RAMA, 2001, p. 268).

O nível de estruturação narrativa corresponde à construção de mecanismos literários próprios suficientemente resistentes ao impacto modernizador, porém adaptáveis à novas circunstâncias:

Ainda nesse nível, forneceu respostas à volta ao manancial cultural tradicionalista, graças à qual se re retrocedeu ainda mais na busca de mecanismos literários próprios, adaptáveis às novas circunstâncias e suficientemente resistentes à erosão modernizadora (RAMA, 2001, p. 269).

O terceiro nível diz respeito à cosmovisão. Rama considera Guimarães Rosa um dos transculturadores, apontando nele a superação da dicotomia entre vanguardismo e regionalismo, graças à conjugação dessas duas linhas de força em sua obra. Tal procedimento resulta numa mescla de formas cultas e populares, arcaísmos e neologismos, regionalismos e estrangeirismos. Sobre a cosmovisão, Rama diz:

Falta ainda considerar um terceiro nível das operações transculturadoras, que é o ponto representado pela cosmovisão, que por sua vez engendra os significados. As respostas desses herdeiros “plásticos” do regionalismo proporcionaram aqui os melhores resultados. É nesse ponto íntimo que se assentam os valores, se desenvolvem as ideologias, sendo, portanto, mais difícil de se render às mudanças da modernização homogeneizadora baseada em padrões estrangeiros (RAMA, 2001, p. 273).

Rama se empenhou em oferecer um conceito que pudesse contribuir para explicar o modo particular e específico (falando da literatura da América Latina) de inserção no sistema mundial não numa posição subalternidade, mas em condições que permitiram a um conjunto de escritores se colocar em pé de igualdade com seus coetâneos. Seu desejo era construir uma América Latina autônoma e independente, ou seja, criar um projeto libertador para o continente latino-americano (AGUIAR; VASCONCELOS, 2004, p. 91).

Para compreender o conceito de “mímica”, de Homi Bhabha, empregamos o seu livro *O local da cultura* (1998), assim como o artigo “Pós-colonialismo e pós-colonialidade”, de Eloína Prati dos Santos (2005, p. 341-365), e sobretudo o artigo “Hibridismo e tradução cultural em Bhabha”, de Lynn Mário T. Menezes de Souza (2008, p.103 – 110). Homi Bhabha, como é sabido, é um dos principais pensadores da teoria pós-colonial na contemporaneidade. Em seus trabalhos iniciais de crítica literária, Bhabha analisava textos escritos por autores coloniais ingleses que escreviam sobre a colonização e as colônias, a saber Forster, Conrad e Kipling. O foco do interesse de Bhabha, nessas análises, recaía sobre a representação do sujeito nessas literaturas. Ele, então, confrontava maneiras diferentes de representar o sujeito colonial, tanto na literatura escrita pelos colonizadores ingleses quanto na literatura e na crítica escrita por escritores “nativos” das colônias (ABDALA JUNIOR, 2008, p. 114).

Na contramão dos críticos empenhados em fazer uma descrição essencialista do sujeito colonial, quer seja ele o colonizado ou o colonizador, segundo as considerações de Lynn Mario T. Menezes e Souza (2008, p.114), Bhabha procurava entender o que estava realmente em jogo nesse confronto: se eram as linguagens usadas para representar os sujeitos ou se era o que se entendia por sujeito – isto é, a questão da construção da identidade. A necessidade de pensar o hibridismo por parte de Bhabha teria surgido da necessidade de pensar essas duas questões (a da linguagem e a da identidade) e da percepção de que as duas estão intimamente imbricadas. Sua discussão de hibridismo aborda a questão sempre a partir dessas duas abordagens.

Ao lançar mão de uma estratégia desconstrutivista, valorizando o hibridismo como elemento constituinte da linguagem (da representação), Bhabha, segundo Lynn Mário (2008, p. 114), rejeita o binarismo maniqueísta que seduziu muitos escritores pós-coloniais a tentar retratar o sujeito colonizado de uma forma “mais autêntica” do que antes retratado na literatura da cultura colonizadora.

Além do enfoque sobre a representação e a linguagem, o projeto crítico de Bhabha, ainda segundo Lynn (2008, p.120), postula a passagem do psíquico ao político, girando em torno do processo da construção da identidade como algo conflitante e ambíguo. Para Bhabha é esse processo que fornece, na situação colonial, as posições discursivas, ou seja, o *lócus* de enunciação dos sujeitos coloniais.

Mesmo sendo leitor da teoria psicopolítica de Fanon, segundo mostra Lynn Mário (2008, p. 120) Bhabha define o discurso colonial como a forma mais desenvolvida de discurso, uma vez que é articulada em torno de formas estereotipadas de alteridade inscritas numa dinâmica do desejo e ainda aponta três aspectos fundamentais do processo de construção da identidade em contextos coloniais.

Em primeiro lugar, a construção da identidade do sujeito implica um desejo lançado para fora, em direção a um Outro externo e, assim, é preciso existir para um Outro. O desejo colonial enquanto construção da identidade do sujeito é sempre articulado em relação ao lugar do Outro. Enquanto o colonizado sonha um dia ocupar o lugar do colonizador, este sonha, atemorizado e de forma paranoica, com ameaça de perder seu lugar de privilégio para o colonizado.

Em segundo lugar, nasce no espaço relacional marcado pela alteridade e pela duplicidade, o desejo ambíguo da vingança que provoca um processo de cisão. Embora o colonizado sonhe em ocupar o lugar do colonizador, não deixa simultaneamente seu lugar de colonizado. Na verdade, o sabor de vingança do colonizado surge a partir do desejo de se ver como um colonizado ocupando o lugar do colonizador. Essa cisão e ambiguidade são ilustradas por Fanon na metáfora pele escura, máscara branca.

Em terceiro lugar, o processo de identificação, nunca se limita à afirmação de uma identidade preexistente e pressuposta; pelo contrário, trata-se sempre da produção de uma imagem de identidade acompanhada simultaneamente pela tentativa agonística de transformar o sujeito, fazendo com que ele assuma essa imagem. Bhabha não só separa a construção de

identidade do colonizado da identidade do colonizador como também enfoca a questão da identidade híbrida nos dois tipos de sujeito dessa relação: o colonizado e colonizador. Sobre a questão de mímica, Lynn Mário T. Menezes de Souza (2008, p.121) mostra que o hibridismo implícito no aspecto relacional e dialógico que marca a teorização de Bhabha aparece claramente em seu conceito de mímica, que é uma estratégia que procura se apropriar e se apoderar do Outro, é visível tanto no colonizado quanto no colonizador.

Eloína Prati dos Santos (2005, p. 353) diz que a “mímica” expressaria a missão do projeto civilizatório de fazer o colonizado copiar ou repetir a cultura do colonizador. Segundo o próprio de Bhabha:

[...] a mímica colonial é o desejo de um Outro reformado, reconhecível, *como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente*. O que vale dizer que o discurso da mímica é construído em torno de uma ambivalência; para ser eficaz, a mímica deve produzir sempre um deslizamento, seu excesso, sua diferença. A autoridade daquele modo de discurso colonial que denominei mímica é portanto marcada por uma indeterminação: a mímica emerge como representação de uma diferença que é ela mesma um processo de recusa. A mímica é, assim, o signo de uma articulação dupla, uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que “se apropria” do Outro ao visualizar o poder. A mímica é também o signo do inapropriado, porém uma diferença ou recalcitrância que ordena a função estratégica dominante do poder colonial, intensifica a vigilância e coloca uma ameaça imanente tanto para os saberes “normalizados” quanto para os poderes disciplinares (BHABHA, 1998, p. 130).

O conceito de mímica tal qual apresentado por Bhabha supõe certa estratégia de resistência do colonizado a partir do momento em que é um Outro reformado, reconhecível, como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente e concretamente uma diferença que é em si um processo de recusa e uma estratégia que se apropria do Outro para visualizar o poder. Nesse sentido, a ambiguidade do colonizado seria uma estratégia para desestabilizar a autoridade do colonizador e então representaria uma ameaça. Dessa forma, Bhabha se distancia de Fanon que,

focalizando a relação entre o colonizador e o colonizado, mostra uma relação de dependência do último em relação ao primeiro. Assim diz Bhabha:

O que domino mímica não é o exercício familiar de relações coloniais *dependentes* através da identificação narcísica de tal forma que, como Fanon observou, o homem negro deixa de ser uma pessoa acional pois apenas o homem branco pode representar sua auto-estima. A mímica não esconde presença ou identidade atrás de sua máscara: ele não é o que o Césaire descreve como “colonização-coisificação atrás da qual se ergue a essência da présence Africaine. A ameaça da mímica é sua visão dupla que, ao revelar a ambivalência do discurso colonial, também desestabiliza sua autoridade. E é uma dupla visão dupla que é o resultado do que descrevi como representação/reconhecimento parcial do objeto colonial (BHABHA, 1998, p. 133)

Em *Jacob e Dulce*, o colonizado embora apresente essa face ambígua, não assume uma postura de resistência como o mostra Bhabha. Muito pelo contrário, tende a se aproximar da descrição que faz Fanon da postura do colonizado em relação ao colonizador como veremos adiante.

Os três primeiros conceitos revisitados, embora estejam ligados com a questão colonial não nos permitiram trabalhar com o romance de Francisco João da Costa. As ideias de antropofagia e de transculturação, apregoam a conjunção da cultura externa e da cultura local para conceber projetos culturais novos. Se, de alguma forma, isso está no horizonte da obra de Gip, o foco do romance está em denunciar o comportamento mimético do colonizado em relação ao colonizador sem, contudo, projetar aí qualquer síntese positiva. O foco está na crítica a uma identidade em crise e não na projeção de uma nova identidade a partir dessa mesma crise.

Apesar de Bhabha ter sido leitor de Fanon, parece positivar em excesso a mímica e mostrar que é visível tanto no colonizado quanto no colonizador, desierarquizando algo que não se encontra desierarquizado no romance *Jacob e Dulce*.

A mímica como estratégia de resistência, diferença (*que é quase a mesma, mas não exatamente*) que é um processo de recusa, e uma estratégia do colonizado para desestabilizar a autoridade do colonizador e,

portanto, uma ameaça não aparece em *Jacob em Dulce*, como veremos adiante. A presença física do colonizador é quase ausente, e quando aparece, é vista como o modelo a ser seguido pelo colonizado (em termos comportamentais). Ao longo da obra de Gip, a tendência do colonizador de contrair hábitos indianos é insignificante, não fosse um breve comentário sobre o uso do langotim pelos funcionários portugueses residentes em Goa por causa do clima, o qual é ironizado pelo narrador como veremos.

A escrita de Francisco João da Costa satiriza a necessidade de imitar os hábitos europeus e não parece sugerir que o mesmo ocorreria em sentido contrário com a intensidade que sugere Bhabha, ou que daí resultaria uma síntese qualquer, como afirmam Oswald de Andrade e Rama.

Como uma voz dissonante em sua época no universo literário goês, preocupa-se em criticar acidamente o comportamento do colonizado. Se a ambiguidade da crítica presente em *Jacob e Dulce* se aplica à noção de mímica, a crítica ali presente se volta exclusivamente para o colonizado, fazendo com que a temática do comportamento colonial venha a estar mais próxima do conceito de alienação⁶ de Fanon.

⁶ No estudo que Jacques Chevrier dedicou a Fanon em seu livro *Littérature nègre* (1984, p. 182) e, conseqüentemente à questão da alienação, ele disse: “L’aliénation telle que nous l’étudions ici est l’effet de la détermination à caractère oppressif qui, au lieu de permettre la réalisation de l’homme en correspondance avec son essence, le conduit à une réalisation en contradiction avec lui-même. La réduction de l’homme à une fonction, sa déshumanisation progressive influencent aussi ses relations individuelles avec l’autre, qui n’est plus un autre individu, mais essentiellement le représentant d’une certaine position dans le système aliénant. A la limite cette aliénation est interiorisée par l’individu et déforme sa personnalité; la relation avec l’autre n’étant plus fondée sur une vraie réciprocité est alors envahie par le formalisme et la platitude. [...] Le moi finit donc par s’identifier au moi qui lui est imposé du dehors, l’individu se conforme à l’existence qui lui est faite...”. [“A alienação tal qual estamos estudando aqui é o efeito da determinação de caráter opressivo que, em vez de permitir a realização do homem em harmonia com sua essência o leva a uma realização em contradição com ele mesmo. A redução do homem a uma função, sua desumanização progressiva influenciam também suas relações individuais com o outro, que não é mais um indivíduo, mais essencialmente o representante de uma determinada posição no sistema de alienação. Em último caso, essa alienação é interiorizada pelo indivíduo e altera sua personalidade; como a relação com o outro não é mais baseada numa verdadeira reciprocidade, é então invadida pelo formalismo e pela platitude. [...] O eu acaba por se identificar ao eu que lhe é imposto de fora, o indivíduo se conforma à existência que lhe é dada...” “tradução nossa”].

1.3 Leitura de *Pele negra, máscaras brancas*

Indo no encalço de Joana Passos, podemos dizer que o texto para refletir sobre o comportamento do sujeito colonial e principalmente sobre a divisão interna do sujeito colonizado é o texto de Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas* [1975]⁷. A leitura deste texto, por si só, ilustra a viagem mental, o esforço de resistência daquele que cresce sendo o “outro” na sua própria sociedade de origem e tenta firmar sua auto-estima. Por outro lado, ilustra a dificuldade que o sujeito colonizado tem em transcender a interna aspiração de assimilar a cultura colonial (para assim partilhar um pouco do estatuto dos privilegiados), em lugar de rejeitar a presença colonial e lutar contra ela.

Partindo de Albert Memmi, Jean Paul Sartre e Georges Balandier que abordam o fenômeno de alienação tal qual vivenciado na colônia e da noção de “situação colonial”, Jacques Chevrier (1984, p. 183) faz uma proposta de definição da referida expressão: “um sistema de opressão de caráter a um só tempo jurídico, econômico e ideológico”.⁸

A colônia, segundo ele, é colocada numa situação de dependência jurídica e política absoluta em relação à metrópole: a gestão é feita pelos funcionários especialmente formados na administração de “além-mar”, terminologia que tenta mostrar que a colônia é uma extensão distante e exótica da metrópole.

No plano econômico, a prosperidade e os privilégios dos colonizadores residem na exploração e no empobrecimento dos colonizados. No plano ideológico é projetada a questão da missão civilizadora na forma religiosa de

⁷ As citações em francês usadas em notas de rodapé, neste trabalho, emanam da edição de *Peau noire, masques blancs* publicada em 1975 nas Éditions du Seuil (com indicação de que a primeira edição foi publicada em 1952 na coleção “Esprit”) enquanto a versão em português usada no corpo da tese data de 2008 e é traduzida por Renato da Silveira e prefaciada por Lewis R. Gordon.

⁸ [...] un système contraignant de caractère à la fois juridique, économique et idéologique. Cf. CHEVRIER, Jacques. *Littérature nègre*. Paris: Armand Colin, 1984, p. 183.

evangelização, possibilitando que a burguesia colonial seja apoiada no seu trabalho pela religião. A instauração progressiva dessas ideologias proporciona a criação de uma sociedade colonial cujo caráter eminentemente patológico será analisado por Fanon.

Pele negra, máscaras brancas mostra como funciona essa sociedade colonial dicotômica e maniqueísta de base racista e as consequências sobre os dois antagonistas polarizados pelo branco e pelo negro. O livro é dirigido ao negro antilhano, mas a análise que traz pode ser estendida ao negro da África como um todo, mesmo que o modo como se deu a alienação tenha sempre suas particularidades:

Não cessarei de repeti-lo, é evidente que o esforço de desalienação do doutor em medicina de origem guadalupense se faz compreender a partir de motivações essencialmente diferentes daquelas do preto que trabalha na construção do porto de Abidjan. Para o primeiro, a alienação é da natureza quase intelectual. Na medida em que concebe a cultura européia como um meio de se desligar de sua raça é que ele é alienado. Para o segundo, é como vítima de um regime baseado na exploração de uma raça por outra, no desprezo de uma parte da humanidade por uma civilização tida por superior (FANON, 2008: 185)⁹.

Para Fanon, o complexo de inferioridade do colonizado (emanando dessa alienação) em relação ao colonizador é a consequência de um duplo processo: primeiro econômico e depois pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade. Portanto, a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita consciência das realidades econômicas e sociais (FANON, 2008, p. 28-29). Assim, o objetivo que o levou a escrever o livro é “liberar o homem de cor de si próprio” (FANON, 2008, p. 26) ou “sinceramente levar meu irmão negro ou branco a sacudir energicamente o

⁹ Il est évident, je ne cesserai de le répéter, que l'effort de désaliénation du docteur en médecine d'origine guadeloupéenne se laisse comprendre à partir de motivations essentiellement différentes de celui du nègre qui travaille à la construction du port d'Abidjan. Pour le premier, l'aliénation est de nature presque intellectuelle. C'est en tant qu'il conçoit la culture européenne comme un moyen de se déprendre de sa race, qu'il se pose comme aliéné. Pour le second, c'est en tant que victime d'un régime basé sur l'exploitation d'une certaine race par une autre, sur le mépris d'une certaine humanité par une forme de civilisation tenue pour supérieure. FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil, 1975, p. 181.

lamentável uniforme tecido durante séculos de incompreensão” (FANON, 2008, p. 29), ou melhor, “ajudar o negro a se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial” (FANON, 2008, p. 44). Em outras palavras, quer a liberdade total do homem negro e recusa qualquer tipo de servidão. Isso deve passar necessariamente pela desalienação:

Eu, homem de cor, só quero uma coisa: Que jamais o instrumento domine o homem. Que cesse para sempre a servidão do homem pelo homem. Ou seja, de mim por um outro. Que me seja permitido descobrir e querer bem ao homem, onde quer que ele se encontre. O preto não é. Não mais do que o branco. Todos os dois têm de se afastar das vozes desumanas de seus ancestrais respectivos, a fim de que nasça uma autêntica comunicação. Antes de se engajar na voz positiva, há de ser realizada uma tentativa de desalienação em prol da liberdade (FANON, 2008, p. 190-191)¹⁰.

Como já foi acima referido, a sociedade colonial é um mundo dicotômico em que o colonizador atribui ao colonizado, considerado inferior, uma série de preconceitos ou estereótipos. Desse modo, a discriminação racial que impregna todas as instituições dessa sociedade colonial determina o comportamento individual e social do colonizado assim como sua relação com o colonizador.

Pele negra, máscaras brancas é, então, uma busca de compreender a relação entre o negro e o branco no contexto colonial. Se, por um lado, o negro quer ser branco, por outro, o branco se assume como sinônimo de ser humano, desumanizando o negro. Tentaremos, para usar as próprias palavras de Fanon “descobrir as diferentes posições que o preto adota diante da civilização branca” ou “determinar suas atitudes no mundo branco” para ver em que medida isso pode ser aplicado a *Jacob e Dulce: cenas da vida indiana* na nossa busca de estudar o comportamento colonial das

¹⁰ Moi, l'homme de couleur, je ne veux qu'une chose: Que jamais l'instrument ne domine l'homme. Que cesse à jamais l'asservissement de l'homme par l'homme. C'est-à-dire de moi par un autre. Qu'il me soit permis de découvrir de vouloir l'homme, où qu'il se trouve. Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc. Tous deux ont à s'écarter des voix inhumaines qui furent celles de leurs ancêtres respectifs afin que naisse une authentique communication. Avant de s'engager dans la voix positive, il y a pour la liberté un effort de désaliénation (FANON, 1975, p. 187).

personagens na sociedade bredense¹¹, uma vez que o próprio Fanon, ao abordar a questão do negro e a linguagem, diz:

Lembraremos ainda uma vez que as conclusões às quais chegaremos só são rigorosamente válidas para as Antilhas francesas; não ignoramos, entretanto que os mesmos comportamentos podem ser encontrados em meio a toda raça que foi colonizada (FANON, 2008, p. 40)¹².

Julgamos, portanto, possível e mesmo bastante pertinente, como desejamos demonstrar, pensar o romance de Francisco João da Costa a partir da concepção de alienação de Fanon.

1.3.1. O colonizado e a linguagem

Para Fanon, o estudo da linguagem tem uma importância fundamental uma vez que pode fornecer um dos elementos de compreensão da dimensão para-o-outro do homem de cor, pois “falar é existir absolutamente para o outro”.

Falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização (FANON, 2008, p. 33)¹³.

¹¹ Adjetivo decorrente de Breda, cidade ficcional em que se moviam os personagens no romance *Jacob e Dulce*. Segundo João Figueiredo Alves da Cunha, alguns críticos deixaram clara a relação com o bairro da *Bordá*, em Margão. CUNHA, João Figueiredo Alves da. *Literatura crítica de Jacó e Dulce, cenas da vida indiana à luz do realismo de Eça de Queirós*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2010, p. 22. V. 1.

¹² Nous rappelons encore une fois que les conclusions auxquelles nous aboutirons valent pour les Antilles françaises; nous n'ignorons pas toutefois que ces mêmes comportements se retrouvent au sein de toute race ayant été colonisée (FANON, 1975, p. 20).

¹³ Parler, c'est être à même d'employer une certaine syntaxe, posséder la morphologie de telle ou telle langue, mais c'est surtout assumer une culture, supporter le poids d'une civilisation (FANON, 1975 p.13)

Assim, um homem que possui a linguagem, diz ele, possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e tudo que lhe é implícito. No caso do negro antilhano, este será tanto mais branco, isto é, se aproximar mais do “homem verdadeiro”, quanto mais tiver competência na língua francesa. Desse modo, ao mostrar a posição do negro antilhano diante da linguagem, Fanon leva em consideração qualquer povo colonizado pois:

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco (FANON, 2008, p. 34).¹⁴

Essa assimilação dos valores culturais da metrópole é tamanha a ponto de a burguesia das Antilhas não falar o crioulo, salvo nas suas relações com os domésticos. Na escola, segundo Fanon, o jovem martinicano aprende a desprezar o “*patois*” e até certas famílias proíbem o uso do crioulo. Aquele que, em um grupo de jovens antilhanos, se exprime bem em francês é muito temido. É um quase branco. Na França se diz: falar como um livro. Na Martinica: falar como um branco.

Constata-se até uma alteração da personalidade, um novo modo de ser no martinicano que, depois de uma estadia na França, regressa a sua terra. É logo identificado através da sua linguagem. Só responde em francês e frequentemente não compreende mais o crioulo. Fala com entusiasmo da Ópera de Paris, que talvez tenha visto de longe, porém adota uma atitude crítica em relação a seus compatriotas. Segundo Fanon, essa alteração da personalidade provém de que:

¹⁴ Tout peuple colonisé – c’est-à-dire tout peuple au sein duquel a pris naissance un complexe d’infériorité, du fait de la mise au tombeau de l’originalité culturelle locale – se situe vis-à-vis du langage de la nation civilisatrice, c’est-à-dire de la culture métropolitaine. Le colonisé se sera d’autant plus échappé de la brousse qu’il aura fait siennes les valeurs culturelles de la métropole. Il sera d’autant plus blanc qu’il aura rejeté sa noirceur, sa brousse (FANON, 1975, p. 14).

Todo idioma é um modo de pensar dizem Damourette e Pichon. E o fato de o negro recém-chegado adotar uma linguagem diferente daquela da coletividade em que nasceu, representa um deslocamento, uma clivagem (FANON, 2008, p. 40) ¹⁵.

Assim, segundo Fanon, falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura. O antilhano que quer ser branco o será tanto mais na medida em que tiver assimilado esse instrumento cultural de tal forma que aos olhos do branco, o negro que se exprime corretamente em francês assume, na verdade, o mundo branco.

1.3.2. A questão da imposição cultural

Refletindo sobre o comportamento do negro em geral e, principalmente, do negro que, embora tenha crescido numa família que designa como normal, ficará “anormal” ao menor contato com o mundo branco, Fanon, ao responder a essa preocupação, lança mão da noção de *catharsis* coletiva. Segundo ele:

Em toda sociedade, em toda coletividade, existe, deve existir um canal, uma porta de saída, através do qual as energias acumuladas, sob forma de agressividade, possam ser liberadas. É a isso que tendem os jogos nas instituições para as crianças, os psicodramas nas terapias coletivas e, de modo mais geral, as revistas ilustradas para os jovens, - cada tipo de sociedade exigindo, naturalmente, uma forma de catarse determinada. As histórias de Tarzan, dos exploradores de doze anos, de Mickey e de todos os jornais ilustrados tendem a um verdadeiro desafogo da agressividade coletiva. São os jornais escritos pelos brancos, destinados às crianças brancas. Ora, o drama está justamente aí. Nas Antilhas – e podemos pensar que a

¹⁵ Tout idiome est une façon de penser, disaient Damourette et Pichon. Et le fait, pour le Noir récemment débarqué, d'adopter un langage différent de celui de la collectivité qui l'a vu naître, manifeste un décalage, un clivage (FANON, 1975, p. 19).

situação é análoga nas outras colônias – os mesmos periódicos ilustrados são devorados pelos jovens nativos. E o Lobo, o Diabo, o Gênio do Mal, o Mal, o Selvagem, são sempre representados por um preto ou um índio, e como sempre há identificação com o vencedor, o menino preto torna-se explorador, aventureiro, missionário “que corre o risco de ser comido pelos pretos malvados”, tão facilmente quanto o menino branco (FANON, 2008, p.130-131)¹⁶.

Assim, nas Antilhas, o jovem negro de tanto repetir “nossos pais, os gauleses” acaba se identificando com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca. Desse modo, há identificação, isto é, o jovem negro adota subjetivamente uma atitude de branco. Pouco a pouco se forma e se cristaliza no jovem antilhano uma atitude, um hábito de pensar e perceber, que são essencialmente brancos. Fanon mostra que há no discurso do antilhano, uma inconsciência pelo menos paradoxal. O antilhano não se considera negro, mas antilhano. Para ele, o negro vive na África. Dessa forma, subjetiva e intelectualmente, o antilhano se comporta como um branco, embora seja preto. Segundo Fanon, ele toma consciência da sua condição de negro quando está na Europa:

Subjetivamente, intelectualmente, o antilhano se comporta como um branco. Ora, ele é um preto. E só o perceberá quando estiver na Europa; e quando por lá alguém falar de preto, ele saberá que está se referindo tanto a ele quanto ao senegalês. [...] O negro, na medida em que fica no seu país, tem quase o mesmo destino do menino branco. Mas indo à Europa terá de reconsiderar a vida. Pois o preto, na França, seu país, se sentirá diferente dos outros. Já pretenderam apressadamente: o preto se inferioriza. A verdade é que ele é inferiorizado. O jovem antilhano é um francês convocado a

¹⁶ Dans toute société, dans toute collectivité, existe, doit exister un canal, une porte de sortie par où les énergies accumulées sous forme d'agressivité, puissent être libérées. C'est ce à quoi tendent les jeux dans les Institutions d'enfants, les psychodrames dans les cures collectives et, d'une façon plus générale, les hebdomadaires illustrés pour les jeunes, - chaque type de société exigeant, naturellement, une forme de catharsis déterminée. Les histoires de Tarzan, d'explorateurs de douze ans, de Mickey, et tous les journaux illustrés tendent à un véritable défolement d'agressivité collective. Ce sont des journaux écrits par des Blancs. Or le drame se situe ici. Aux Antilles, et nous avons tout lieu de penser que la situation est analogue dans les autres colonies, ce sont les mêmes illustrés qui sont dévorés par les jeunes indigènes. Et le loup, le Diable, le Mauvais Génie, le Mal, le Sauvage sont toujours représentés par un nègre ou un Indien, et comme il y a toujours identification avec le vainqueur, le petit nègre se fait explorateur, aventurier, missionnaire “qui risque d'être mangé par les méchants nègres” aussi facilement que le petit Blanc (FANON, 1975, p.118-119).

viver continuamente com os seus compatriotas brancos. Ora, a família antilhana praticamente não mantém nenhuma relação com a estrutura nacional, isto é, francesa, européia. O antilhano deve então escolher entre sua família e a sociedade européia; em outras palavras, o indivíduo que ascende na sociedade – a branca, a civilizada – tende a rejeitar a família – a negra, a selvagem – no plano do imaginário, em relação as Erlebnis, as vivências infantis que descrevemos anteriormente (FANON, 2008, p.132-133) ¹⁷.

A verdadeira aprendizagem do negro, diz Fanon, começa quando, diante da atitude subjetiva do branco, percebe a irrealidade de muitas proposições que tinha absorvido como suas. Afirma ainda que, fora de algumas falhas surgidas em ambiente fechado, todo comportamento anormal, todo eretismo afetivo em um antilhano é o resultado da situação cultural que pode ser vista como

[...] uma constelação de dados, uma série de proposições que, lenta e sutilmente, graças às obras literárias, aos jornais, à educação, aos livros escolares, aos cartazes, ao cinema, à rádio, penetram no indivíduo – constituindo a visão do mundo da coletividade à qual pertence (FANON, 2008, p. 135) ¹⁸.

Discordando de Jung que situa o inconsciente coletivo na substância cerebral herdada, Fanon entende que o inconsciente coletivo, sem que haja necessidade de recorrer aos genes, é simplesmente o conjunto dos preconceitos, mitos, atitudes coletivas de um grupo determinado. Desse

¹⁷ Subjectivement, intellectuellement, l'Antillais se comporte comme un Blanc. Or, c'est un nègre. Cela, il s'en apercevra une fois en Europe, et quand on parlera de nègres il saura qu'il s'agit de lui aussi bien que du Sénégalais. [...] Le nègre, dans la mesure où il reste chez lui, réalise à peu de choses près le destin du petit Blanc. Mais qu'il aille en Europe, il aura à repenser son sort. Car le nègre en France, dans son pays, se sentira différent des autres. On a vite dit: le nègre s'infériorise. La vérité est qu'on l'infériorise. Le jeune Antillais est un Français appelé à tout instant à vivre avec des compatriotes blancs. Or la famille antillaise n'entretient pratiquement aucun rapport avec la structure nationale, c'est-à-dire française, européenne. L'Antillais doit choisir entre sa famille et la société européenne; autrement dit, l'individu qui monte vers la société – la Blanche, la civilisée – tend à rejeter la famille – la Noire, la sauvage – sur le plan de l'imaginaire, en rapport avec les Erlebnis infantiles que nous avons décrites précédemment (FANON, 1975, p. 120-121).

¹⁸ Une constellation de données, une série de propositions qui, lentement, surnoisement, à la faveur des écrits, des journaux, de l'éducation, des livres scolaires, des affiches, du cinéma, de la radio, pénètrent un individu – en constituant la vision du monde de la collectivité à laquelle il appartient (FANON, 1975, p. 124).

modo, o inconsciente coletivo é cultural ou adquirido. Não depende de uma herança cerebral, mas é a consequência de uma imposição cultural irrefletida (FANON, 2008, p. 162).

Assim, o antilhano tem o mesmo inconsciente coletivo do europeu e passa a adotar como seus todos os arquétipos do europeu de tal modo que a *anima* do negro antilhano é quase sempre uma branca e do mesmo o *animus* do antilhano é sempre um branco. Lendo os livros brancos e assimilando paulatinamente os preconceitos, os mitos e o folclore que chegam da Europa, o negro antilhano acaba aceitando diversos preconceitos e passa a ser escravo da imposição cultural:

Sem querer falar da catarse coletiva, seria fácil demonstrar que o preto, irrefletidamente, aceita ser portador do pecado original. Para este papel, o branco escolhe o negro, e o negro, que é branco, também escolhe o negro. O negro antilhano é escravo desta imposição cultural. Após ter sido escravo do branco, ele se auto-escraviza. O preto é, na máxima acepção do termo, uma vítima da civilização branca (FANON, 2008, p.162)¹⁹.

Segundo Fanon, o negro vive uma ambiguidade “extraordinariamente neurótica” já que no momento em que o inconsciente coletivo é mais ou menos perdido, ou pelos menos difícil de ser mantido no nível consciente é que o antilhano percebe que vive no erro. Isso porque se reconheceu negro, mas por uma derrapagem ética, percebeu (inconsciente coletivo) que era negro na medida em que era ruim, indolente, malvado, instintivo. Tudo o que se opunha a esse modo de ser negro era branco.

Em outras palavras, é negro aquele que é imoral, mas se na vida se comportar como um homem moral, então não é negro. A cor não é nada, nem mesmo se vê. Só se reconhece uma coisa, a pureza da consciência e a

¹⁹ Sans faire appel à la notion de catharsis collective, il me serait facile montrer que le nègre, irréflexivement, se choisit objet susceptible de porter le péché originel. Pour ce rôle, le Blanc choisit le Noir, et le Noir qui est un Blanc choisit aussi le Noir. Le Noir antillais est esclave de cette imposition culturelle. Après avoir été du Blanc, il s'auto-esclavagise. Le nègre est, dans toute l'acception du terme, une victime de la civilisation blanche (FANON, 1975, p. 155).

brancura da sua alma. Essa ambiguidade emanando da imposição cultural presente na Martinica é traduzida sumariamente por Fanon nestas frases:

A imposição cultural atua facilmente na Martinica. A derrapagem ética não encontra obstáculo. Mas o verdadeiro branco me espera. Na primeira ocasião ele me dirá que não é suficiente que a intenção seja branca, que é preciso construir uma totalidade branca. É só nesse momento que tomo consciência da traição. Concluamos. Um antilhano é branco pelo inconsciente coletivo, por grande parte de seu inconsciente pessoal, pela quase totalidade do seu processo de individuação. A cor de sua pele, que Jung não menciona, é negra (FANON, 2008, p. 163)²⁰.

A leitura que fizemos da obra *Pele negra, máscaras brancas* deixa transparecer a relação entre o negro (o colonizado) e o branco (o colonizador) num espaço colonial que se revela, a um só tempo, dicotômico e maniqueísta. Inferiorizado pelo branco, discriminado, o negro, procurando uma identidade, acaba adotando o comportamento, a atitude, o hábito do branco, sem deixar de ser negro.

À imagem que o colonizador criou do colonizado vem se associar a imagem que o próprio colonizado formou de si mesmo. Quanto mais se aproximar do mundo branco, mais se aproximará do que seria o suposto “homem verdadeiro”. Esse movimento fortemente presente perpassa a obra de Fanon e cria uma profunda ambiguidade no viver do colonizado. Neste sentido,

[...] o título da obra, *Pele negra, máscaras brancas* é indicado como uma síntese genial da duplicidade dramaticamente experimentada pelo colonizado, da qual decorre o desajuste que seu autor, na qualidade de médico, também examinou sob o ângulo da patologia (CABAÇO; CHAVES, 2004, p. 77).

²⁰ L'imposition culturelle s'exerce facilement en Martinique. Le glissement éthique ne rencontre pas d'obstacle. Mais le véritable m'attend. Il me dira à la première occasion qu'il ne suffit pas que l'intention soit blanche, mais qu'il faut réaliser une totalité blanche. C'est à ce moment seulement que je prends conscience de la trahison. – Concluons. Un antillais est blanc par l'inconscient collectif, par une grande partie de l'inconscient personnel et par la presque totalité de son processus d'individuation. La couleur de la peau, dont il n'est pas fait mention chez Jung est noire (FANON, 1975, p.156).

Esse comportamento do colonizado é fruto da imposição cultural europeia e, como foi referido, embora diga respeito às Antilhas francesas, pode ser observado ou encontrado em meio a todos os povos colonizados no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento da originalidade cultural local. O comportamento do colonizado em Goa, sob o domínio português, parece ter muita semelhança com o do antilhano, ou ao menos assim foi percebido por Francisco João da Costa em seu romance *Jacob e Dulce*.

1.4 O “comportamento colonial” em *Jacob e Dulce*

A colonização seja francesa, inglesa, espanhola ou portuguesa sempre deixou vestígios ou cicatrizes profundas nas culturas dos povos colonizados. Fanon, ao se referir aos povos africanos colonizados, revela essa evidência sobretudo quando mostra como se deu o processo colonial na África do Sul:

A sociedade branca destruiu o velho mundo do africano sem lhe possibilitar um novo. Ela destruiu as bases tribais tradicionais de sua existência, barrou o caminho do futuro após ter fechado o caminho do passado [...] (FANON, 2008, p. 157).

Isso posto, a colonização portuguesa em Goa não foi diferente das demais. Tanto em Goa como nas outras colônias portuguesas, intentou-se fazer o que teve grande sucesso no Brasil: homogeneizou-se a linguagem, isto é, a imposição da língua portuguesa, e com ela se veiculou todo o modo branco e europeu de ser. Para tanto, utilizou-se várias estratégias. Vimala Devi e Manuel de Seabra notam que:

Diz-se que S. João de Brito, para melhor se identificar com os povos do Oriente, «se fez bronzear com unguentos da cabeça aos pés, tornando-se igual no corpo aos mesmos

indianos». Esta atitude, por mais espantosa que pareça, representa, de facto, uma atitude de civilização que poucos povos tiveram a coragem de assumir e que tornou possível a um país com pouco mais de milhão e meio de habitantes não apenas sustentar um dos mais extensos impérios da História, numa época de precários meios de comunicação, mas também – e principalmente – dar origem a tipos peculiares de civilização, dos quais o Brasil e Goa são talvez os exemplos mais flagrantes. No entanto, diz Gilberto Freyre, «o Português no Oriente foi, através da Inquisição, um opressor de populações e culturas orientais» (DEVI; SEABRA, 1971, p. 11).

É necessário comentar aqui a visão positiva do colonialismo português de Devi e Seabra e elucidar o equívoco que comentam. O que fez S. João de Brito (1647-1693), foi algo praticado não somente pelos portugueses, mas pelos jesuítas como um todo nos primeiros tempos de evangelização, designado de *accomodatio*, isto é, a adaptação aos costumes locais com o intuito de catequização. O método adotado por João de Brito foi engenhosamente desenvolvido pelos jesuítas italianos Matteo Ricci (1552-1610) na China e Roberto Nobili (1557-1656), na Índia, cuja proposta missionária compreendia a necessidade de se entrar na lógica cultural e religiosa do outro para conquistar sua confiança e, depois, introduzir os conceitos e valores religiosos do catolicismo. Nobili, por exemplo:

Adoptou a vestimenta amarela dos saniassas, ou seja, assumiu a postura dos brâmanes que viviam o último estágio de sua vida, a completa renúncia. Declarou que seu objectivo era estudar a literatura, as línguas sânscrita e telugu, além da malaiala. Em troca oferecia aos brâmanes da região revelar as verdades do cristianismo. Deixou de comer carne, dedicou-se apenas a rezar e a estudar (TAVARES, 2004, p. 131).

A Igreja, no entanto, logo proibiu essa prática, tendo em vista que tal imersão na cultura alheia não acontecia sem que esses missionários também sofressem as consequências dessa prática cultural e passassem a ler a tradição católica com outros olhos, acabando por entrar em conflito com a doutrina de Roma. De todo modo, a missão religiosa de evangelização empreendida pelos jesuítas contribuiu para a expansão colonial de Portugal na Índia e principalmente em Goa, se levamos em conta o fato de a religião

estar estreitamente vinculada à empresa colonial no seu trabalho de conquista. A colonização portuguesa não foi mais branda que qualquer outra. Sabemos, por exemplo, que em Goa houve uma guerra de extermínio contra a língua local, o concani, e as culturas ditas tribais por parte dos portugueses. Promoveu-se, por exemplo, segundo os mesmos autores, Vimala Devi e Manuel de Seabra, a queima dos livros vernáculos, uma espécie de genocídio cultural:

[...] o que aconteceu na Europa após a queda do Império Romano teve, de certo modo, lugar também em Goa depois da destruição da cultura autóctone. Viu-se já como foram destruídos os livros concani, a ponto de esquecer a conformação do seu alfabeto. A destruição dos templos hindus nas Velhas Conquistas, a proibição dos ritos “gentílicos”, as restrições ao vernáculo e a imposição do português “geralmente” a toda a população deixaram Goa completamente despojada dos seus veículos e repositórios de cultura (DEVI; SEABRA, 1971, p. 88).

Diante desse cenário, o colonizado pode assumir uma das três atitudes ou possibilidades que se lhes oferecem: 1) a tentativa de manter intactos os valores do passado; 2) a adoção da cultura do colonizador, isto é, a assimilação; 3) a resistência armada, quando e onde ela se faz possível. Em geral, as três reações ocorrem concomitantemente, em frentes e intensidades também distintas, predominando na maioria das vezes a segunda. O colonizado acaba por aderir aos valores culturais do colonizador, chegando muitas vezes a extremos:

Mas o colonizado pode também optar por menosprezar e esquecer sua própria cultura, desdenhosamente qualificada de “primitiva” pelo colonizador, e decidir aderir incondicionalmente aos valores culturais do colonizador; de criador de seus próprios valores passa a ser consumidor dos valores dos outros. Esse estado de espírito se desdobra, aliás, de um modo geral, no plano dos comportamentos, em uma imitação servil do colonizador e em um desejo de promoção social no seio de seu sistema (CHEVRIER, 1984, p. 184 “tradução nossa”).²¹

²¹ Mais le colonisé peut aussi choisir de mépriser et d'oublier sa propre culture, dédaigneusement qualifiée de “primitive” par le colonisateur, et décider d'adhérer

À luz de tudo o que foi acima desenvolvido, podemos, sem sombra de dúvida, entender que o comportamento do goês de tentar imitar o europeu seja o tema de um dos primeiros e mais famosos romances de autoria goesa: *Jacob e Dulce*. Segundo Vimala Devi e Manuel de Seabra nem poderia ser de outra forma:

Que se podia esperar, se durante mais de dois séculos todos os cristãos eram obrigados, sob pena de excomunhão maior, a declarar à Inquisição, no prazo de 30 dias, tudo o que se viam fazer ou ouviam dizer? Era o mais diabólico dos estados policiais, só comparável ao mundo tenebroso do famoso romance de George Orwell 1984. Com tudo isto, o autóctone convertido sentia, naturalmente, o desejo de se identificar tão completamente com o “europeu” (sinónimo de cristão velho, de insuspeito) que procurava, por todos os meios, confundir-se com ele, desprezando, desprestigiando ou ocultando aquilo que era seu, o seu processo de vida, procurando imitar o pacló [o português] em todos os sentidos. Este estado de coisas, prolongando-se por mais de dois séculos, não podia deixar de alienar o Goês de sua culturação própria (DEVI; SEABRA, 1971, p. 78).

Isto posto, temos fundamentação para fazer a análise crítica do comportamento colonial em *Jacob e Dulce*. Os dois principais focos de análise deste estudo e que já apareceram de forma menos desenvolvida nos estudos críticos existentes acerca da obra são, de um lado, um padrão de superficialidade (fachadismo) social marcado pela aparência e falsidade nas relações sociais e, de outro, a subserviência ou imitação da cultura europeia. Essas duas atitudes dizem respeito à tentativa de ganhar maior *status* social a partir de um jogo de aparências, sem lastro na vida daquelas personagens e serão aqui detidamente analisadas.

Nesse sentido, *Jacob e Dulce* se apresenta como grande novidade na produção literária colonial e uma enorme contribuição para o universo literário

inconditionnellement aux valeurs culturelles du colonisateur; de créateur de ses propres valeurs culturelles il devient consommateur de celles des autres. Cette attitude d'esprit se double d'ailleurs en général, au plan des comportements, d'une imitation servile du colonisateur et du désir de promotion sociale à l'intérieur de son système. Cf. CHEVRIER, Jacques. *Littérature nègre*. Paris: Armand Colin, 1984, p. 184.

goês, pois, contrariamente ao que se vê nos escritores africanos de língua portuguesa, ou mesmo francesa, submetidos à colonização europeia que, antes da independência, criticam o colonizador, Gip se esmera em criticar o colonizado, principalmente a própria elite da qual faz parte, como também toda a sociedade indo-portuguesa. O olhar crítico é de dentro para dentro e não de dentro para fora. Trata-se, aqui, de uma crítica do colonizado da perspectiva do colonizado e não uma crítica do colonizado da perspectiva do colonizador ou uma crítica do colonizador da visão do colonizado.

Assim, a obra de Francisco João da Costa nos apresenta uma ficcional sociedade bredense marcada por uma forte influência europeia tanto no comportamento das personagens quanto na própria estrutura da sociedade. Embora essa elite imite de maneira subserviente o modo de vida europeu, não deixa de lançar mão dos hábitos indianos, o que a torna ridícula aos olhos do narrador e mesmo do próprio autor: “Descrevi os costumes ridículos que dominam na sociedade indo-portuguesa” (COSTA, 1974, p. XVI).

O narrador, ao longo da obra, chama a atenção para este problema e parece convidar aquela sociedade a uma tomada de consciência: assumir sua própria identidade, sem, contudo, jamais colocar em pé de igualdade as duas culturas em conflito, já que subjaz uma constante maior valorização da cultura portuguesa. Será que Gip, assim como Fanon, queria libertar o goês de todo o arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial ou sua crítica satirizava apenas aqueles que não conseguiam alcançar o almejado grau de civilização europeia?

JACOB E DULCE

(SCENAS DA VIDA INDIANA)

POR

G I P

(*Francisco João da Costa*)

3.^a EDIÇÃO

FEITA E PREFACIADA POR

Jeremias Xavier de Carvalho

1974

TIPOGRAFIA SADANANDA.
PANGIM, GOA, (INDIA).

Fonte: COSTA, Francisco João da. *Jacob e Dulce: Scenas da vida indiana*. Panjin: Under the Peepal Tree, 2017 (Facsimile reprint of the 1907 edition, with a translation of the preface by J A Ismael Gracias, by Paul Melo e Castro).

CAPÍTULO 2

O NARRADOR EM *JACOB E DULCE*

A narração, em seu aspecto sensível, não é de modo algum o produto exclusivo da voz. Na verdadeira narração, a mão intervém decisivamente, com seus gestos [...] que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito.

Benjamin

A leitura de *Jacob e Dulce*, como já foi acima observada, nos apresenta uma ficcional sociedade bredense marcada por uma forte influência europeia tanto no comportamento quanto na própria estrutura dessa sociedade. Delinea-se, à primeira leitura do texto, de um lado, um padrão de superficialidade (fachadismo) social marcado por uma lógica de aparência e falsidade nas relações e, de outro, a subserviência ou imitação sem critério da cultura europeia, como já identificaram as análises de Eufemiano de Jesus de Miranda²² (2012) e Joana Passos²³ (2008).

²² Para Miranda, em *Jacob e Dulce*, não há só fachadismo social, falsidades sociais, como também uma imitação sem critério do que fosse estrangeiro ou europeu. Cf. MIRANDA, Eufemiano de Jesus. *Oriente e Ocidente na Literatura Goesa: Realidade, ficção, história e imaginação*. Goa: Goa 1556, p. 268-269.

²³ Em seu artigo, Joana Passos diz: “Na narrativa de Gip, de capítulo para capítulo acompanhamos as negociações que levam ao casamento de Jacob e Dulce. Ilustram-se assim aspectos da vida de Goa que são ridicularizados, sobretudo pelo que revelam de um padrão de superficialidade, de falta de educação e de projeto de vida, para além da subserviência à cultura europeia”. Cf. PASSOS, Joana. “A ambivalência de Goa como imagem do império português e as representações da sociedade colonial na literatura luso-indiana de “recreio””. *e-cadernos.ces*. n.1, 2008, p. 10. Disponível em [www. Ces.uc.pt/e-cadernos](http://www.Ces.uc.pt/e-cadernos). Acesso em 3 de março de 2016.

A importância da obra de Gip para a tradição literária goesa é remarcada por Vimala Devi e Manuel de Seabra, que julgam ser

[...] talvez a obra literária que maior influência teve na área cultural indo-portuguesa depois do *Purana* do Padre Thomas Estevão e do *Resumo Histórico da Maravilhosa Vida de S. Francisco Xavier de Filipe Neri Xavier*. Nenhum livro teve tanto êxito de venda em toda história literária de Goa (DEVI; SEABRA, 1971, p. 203).

Afirmção essa confirmada por Noël W. Ortega:

Não deve surpreender ao leitor que um romance escrito no Estado da Índia e publicado em 1896 fosse de interesse para o público luso-brasileiro. Soubemos que foi muito popular e que as duas únicas edições esgotaram-se logo que saíram. Antes das duas edições, o romance foi publicado em folhetim sob o título de *Notas a Lápis no Semanário Ultramar de Margão* por mais dum ano. Finalmente reunido num volume, *Jacob e Dulce, Scenas da Vida Indiana*, o autor, Francisco João da Costa, o publica em 1896 com o pseudônimo de Gip. Não houve outro romance na história literária da Ásia de fala portuguesa que tivesse tanto êxito de venda como este pequeno romance (ORTEGA, 1981, p. 235).

Lembramos que, mais recentemente, o trabalho que trouxe à tona o autor goês desconhecido do Brasil foi a dissertação de mestrado de João Figueiredo Alves da Cunha intitulada *Uma leitura crítica de Jacob e Dulce – cenas da vida indiana à luz do Realismo de Eça de Queirós* (2010), defendida na Universidade de São Paulo sob a orientação do professor Hélder Garmes. A análise da obra, segundo João Cunha, pretende resgatar um autor quase condenado ao esquecimento, buscando reinseri-lo no debate da série literária de língua portuguesa.

A narrativa tem início com a apresentação de seus protagonistas, os jovens Jacob Dantas e Dulce Pereira, percorrendo largamente sobre a origem e formação educacional de ambos, pertencentes à elite goesa católica. O texto segue com as primeiras negociações do ajuste de casamento, a

desilusão e superação de outro pretendente à mão de Dulce, a complicada tessitura do contrato anti-nupcial, os preparativos para o casamento, a cerimônia propriamente dita, o baile, concluindo com aspectos da vida em família do novo casal. Como é fácil constatar, o interesse do livro não está em sua trama, em tudo banal, mas na forma como os episódios cotidianos são criticamente narrados.

Interessa, portanto, caracterizar o narrador e entender sua atuação, ou seja, averiguar seus comentários em relação às personagens, às transformações da sociedade goesa e, enfim, circunscrever seu campo ideológico. Portanto, antes de mais nada, é preciso identificar ou definir em *Jacob e Dulce* o tipo de narrador ou narradores presentes. Há uma oscilação constante entre um narrador em 3ª pessoa e um narrador em 1ª pessoa. O primeiro é identificado como um narrador onisciente. Como já apontou João Figueiredo Alves da Cunha (2010, p.161-185), esse narrador se coloca de forma absolutamente participativa na obra, adotando a postura de um autor onisciente intruso na classificação de Norman Friedman, conforme nos esclarece Ligia Chiappini Moraes Leite:

É a primeira categoria proposta por Friedman. Haveria aí uma tendência ao SUMÁRIO, embora possa também aparecer a CENA. Esse tipo de NARRADOR tem a liberdade de narrar à vontade, de colocar-se acima, ou, como quer J. Pouillon, por trás, adotando um PONTO DE VISTA divino, como diria Sartre, para além dos limites de tempo e espaço. Pode também narrar da periferia dos acontecimentos ou do centro deles, ou ainda limitar-se e narrar como se estivesse de fora, ou de frente, podendo, ainda mudar e adotar sucessivamente várias posições. Como canais de informação, predominam suas próprias palavras pensamentos e percepções. Seu traço característico é a intrusão, ou seja, seus comentários sobre a vida, os costumes, os caracteres, a moral, que podem ou não estar entrosados com a história narrada (LEITE, 2000, p. 26-27).

O segundo narrador identificado é o narrador-testemunha, também na classificação de Friedman, ou seja, um “eu” já interno à narrativa, que vive os acontecimentos aí descritos como personagem secundária podendo

observar, desde dentro, os acontecimentos, e, portanto, dá-los ao leitor de modo mais direto, mais verossímil (LEITE, 2000, p. 37). No texto de Gip, esse narrador atua muitas vezes concomitantemente com o narrador onisciente e sempre tende a tecer comentários sobre o assunto que aborda e sobre as personagens de que dá a impressão de conhecer pessoalmente e até narrar suas experiências pessoais sobre o assunto referido, como veremos, mais adiante neste capítulo.

Isto posto, notamos que o narrador onisciente, ao longo do romance, vai acompanhando, focalizando e registrando as mudanças, os acontecimentos marcantes e seu impacto na sociedade bredense e nos comportamentos das personagens. Não é por acaso que João da Cunha parafraseando Isabel Pires de Lima ao falar de Eça Queirós, pôde dizer que Gip

[...] lançou o seu olhar crítico e sarcástico sobre o mundo do seu tempo em crônicas e obras de ficção que visaram a política, a religião, a literatura, a mentalidade burguesa, a hipocrisia social. Mas seu campo de eleição foi sempre Goa, cenário de sua obra de ficção e lugar onde todas as suas obsessões desaguardam (CUNHA, 2010, p. 178).

Assim o narrador onisciente, munido de sua lente crítica e tendo a ironia como arma de crítica social, soube criticar a educação artificial à europeia, o vestuário e a moda da mocidade bredense, os assuntos literários, a situação sócio-política de Goa e a mocidade bredense representante da civilidade, etiqueta e elegância europeia na mesa do jantar, entre outros assuntos; numa palavra, a tendência à europeização e sua lógica de aparência.

A título de exemplo, o narrador onisciente no capítulo “O baile”, sendo um observador atento, faz questão não só de expor a preocupação da mocidade bredense em mostrar seus conhecimentos literários como também desnuda a situação sócio-econômica e política de Goa. Assim o diálogo entre Casimiro, Celestino e Miguelinho deixa transparecer seu desejo em mostrar o

quanto estavam familiarizados com a literatura portuguesa e o quanto eram grandes leitores de autores portugueses de projeção, como Camilo Castelo Branco ou Júlio Diniz, a ponto de adotar a linguagem literária e poética desses autores e deixar admirado até mesmo um europeu. Vejamos esse trecho:

Nas salas interiores, vulgarmente conhecidas na família com os nomes de vassry, oiry, cuddi, refeitório, van-saddi, etc., caiadas e embostadas de fresco, a infância, mocidade, virilidade e senectude bredenses, masculinas, de quinzena, fraque, casaca de pano preto, passavam o tempo discutindo o preço do côco, e assuntos literários, trocando epigramas e ditos chistosos e exibindo requintes de cortezia e civilidade, que na sua vida quotidiana são desconhecidos, mas que, como está assente pelo consenso dos povos, devem acompanhar os fatos nobres que usavam.

— Como passou, meu amigo?, dizia o jovem Casimiro, estendendo solenemente a dextra ao jovem Celestino, com voz grossa, imitando o sr. dr. delegado.

— Adeus, Celestino, como vai passando?, exclamou Miguelinho, que tinha usado casaca nova de meirinho. Já tive o prazer de te falar, não é assim, Casimiro?

— É verdade, ainda há bocado, haverá um par de horas, quando o astro do dia ia banhar-se no oceano, deixando apoz...

— Está poético o amigo, atalhava Miguelinho... estimo ouvir-lhe falar com esse rendilhado de frase e com estilo tão facetado...

— É meu feitio, que diz Celestino? À força de leitura de livros literários, adquiri essa maneira de falar, que é-me natural e de que até um europeu se admirou ...

— Eu noto também isso em mim, interrompeu Casimiro, quando leio o Camilo caem-me involuntariamente frases dos lábios, como gostas de orvalho em uma manhã de inverno.

— Não gosto tanto de Camilo Castelo, não escreve mal, é certo, sustentou Celestino com ar superior; algumas páginas que eu perlustrei, ainda hontem estendido no meu divan ... não me desagradaram.

— O meu fraco é Júlio, fez Miguelinho.

— Que Júlio? inquiriu Casimiro.

— Júlio Diniz ...

— Não é mau ... Vi as *Pupilas*. (COSTA, 1974, p. 104-105)

O diálogo evidencia o quanto esses rapazes pouco efetivamente conheciam a literatura portuguesa, pois a distância entre a língua escrita e a língua falada é por eles ignorada, o que qualquer leitor assíduo, como pretendem afirmar ser, intuitivamente reconheceria. Além disso, seu

referencial literário é todo de cariz romântico, ainda que Júlio Diniz seja considerado sóbrio no campo da linguagem. Há aqui, portanto, não somente a crítica à imitação do que aqueles jovens imaginam ser o letrado português, mas também à linguagem literária difundida pelo Romantismo, considerada artificial. Portanto a artificialidade da cena tem uma dupla dimensão: aquela da imitação do colonizador, aquela da imitação, em um diálogo corriqueiro, de um estilo literário distante da linguagem coloquial do cotidiano. Por outro lado, vemos transparecer claramente aqui o que Fanon diz sobre a questão da linguagem que, segundo ele, é um instrumento cultural que o colonizado usa para se aproximar do colonizador, assumindo seu mundo. Ao adotar a linguagem daqueles escritores portugueses considerados por eles o paradigma do letrado português, os três jovens imaginam se destacar da coletividade em que estão e se identificar mais com o europeu, mostrando o quanto a linguagem contribui para moldar o comportamento colonial. Usar a linguagem do colonizador, nesse contexto, é mostrar sua superioridade e seu grau de erudição dentro da comunidade.

Na chave da ironia, o narrador chama nossa atenção para a verdadeira condição social dos três jovens:

Estes três pelintras estavam na mesma tarde na igreja, de chinelos, vendo o casamento de Jacob, e na véspera furtando goiabas no quintal da casa paroquial, donde foram corridos pelo cozinheiro do pároco, deixando um deles no sítio os seus chinelos. (COSTA, 1974, p. 106)

A palavra “pelintra” quer dizer “sujeito pobre e mal-ajambrado que pretende fazer boa figura”, “pessoa pobre ou mal vestida, mas pretensiosa”, ou “pessoa afetada nos modos”. Dessa forma, fica evidente a diferença entre a condição social dos jovens e o desejo de afetar modos europeus que não condizem com a realidade em que vivem. Esse descompasso entre o que se quer ser e o que se é realmente perpassa toda a obra de Gip e é alvo de sua crítica.

Aqui a divergência entre a aparência e a essência está claramente exposta, ou seja, o que se quer aparentar ser e o que cada um é realmente. O que narrador ridiculariza é o culto da aparência (tentar ser como o europeu), subentendendo-se, nessa crítica, a falta de um investimento desses jovens em projetos pessoais realistas e propositivos, que pudessem promover o desenvolvimento da sociedade goesa. Não é vantajoso para o crescimento local que a mocidade adote uma linguagem literária e poética advinda da leitura de obras literárias de autoria de escritores de projeção portugueses, mesmo que provocando até a admiração de europeus. Trata-se de uma ostentação sem valor na medida em que não contribui em nada para o desenvolvimento pessoal e da comunidade goesa.

O vínculo entre a crítica à inutilidade da imitação do estilo romântico da juventude goesa e da falta de uma atitude produtiva por parte dessa mesma juventude é referendado quando o narrador onisciente, agindo como um historiador, nos apresenta a situação social, política e econômica de Goa, ao acompanhar a conversa em torno do preço do coco entre os senhores Salvador, Miguel Sanches, Sant'Anna Costa e Manuel Jorge. Essa conversa desvenda um clima de descontentamento e resignação da elite goesa.

Nela é enfatizada a questão dos impostos asfixiantes que têm que ser pagos aos europeus, tratados ironicamente como “os babás que veem da Europa”, aos quais, aliás, eram destinados os altos cargos, revelando a hierarquia colonial e a consequente relação de subalternização do povo colonizado em relação aos colonizadores. Além do marasmo econômico marcado pela dificuldade em liquidar o coco, principal fonte de rendimento daqueles proprietários de terras, são também evidenciadas a inércia e a incapacidade dos deputados, supostos seus representantes, de se pronunciar sobre a situação econômica deplorável de Goa, no sentido de buscar soluções para ela.

Quanto à imprensa, segundo essa mesma elite, à exceção de alguns poucos jornais, não desempenharia o papel esperado pelos goeses, uma vez que estaria mais preocupada com “questões pessoais”, com interesses partidários e ideológicos de alguns poucos indivíduos da elite dessa

sociedade, em vez de promover o desenvolvimento econômico da sociedade goesa, incentivando o comércio e a indústria. Esse trecho abaixo é revelador nesse sentido:

— Eu vou mandar os meus para Bombaim..., mas o diabo é o côco, rosnava Sant’Anna; côco sem preço, bate sem preço, e os nossos deputados mudos!
— E para que serve esta imprensa? inquiria Salvador, com ar superior; em vez de promover o comércio e a indústria estão com questões pessoais.
— A causa de tudo é a imprensa ...
— Eu vejo pelo menos o Pregoeiro dizer alguma coisa, mas os outros nada, berrou indignado Sanches.
— Ora, deixe, o Vigilante tem dado nos europeus, replicou Miguel.
Seguiu-se um longo silêncio. (COSTA, 1974, p. 106-107)

A situação sócio-econômica tal qual enfatizada não se revela satisfatória, mas antes caótica, e a alusão à imprensa como incapaz de promover o desenvolvimento do tecido econômico local aponta para o anseio das personagens em ver uma ação reformista para seu bem-estar. Todavia, é importante lembrar que se trata de proprietários, e o narrador acaba por ironizar o quanto esses homens, ao falarem em nome da sociedade goesa, estão de fato falando de seus próprios interesses e suas críticas ao contexto colonial são inócuas, porque superficiais e sem consistência.

A degradação do quadro local é também apreendida através do mau funcionamento da administração pública, do gasto descontrolado e dos excessos do governo provincial, que ia criando leis, decretos, portarias e diversas medidas ilegais a seu favor, a ponto de gerar descontentamento de todos. Essa postura do governo registrada no *Boletim Oficial* causa certo pessimismo, aflição e tristeza em Manuel Jorge, muito preocupado “com a sorte dos contribuintes e com o futuro de Goa”.

Manuel Jorge é um empregado inteligente da repartição de fazenda, muito lido em leis fiscais e leitor assíduo do *Boletim Oficial*, razão pela qual fica tão desgostoso e preocupado com a portaria que põe em execução a lei de maio de 1863 publicada no boletim e que não faz senão favorecer o reino

e justificar seus “esbanjamentos e torpezas”. Tudo isso é registrado pelo narrador onisciente que mostra ser parte integrante da comunidade goesa, quando emprega a expressão “nossa administração pública”:

Salvador quebrou o silêncio, para se dirigir ao sr. Manuel Jorge, empregado inteligente da repartição de fazenda, muito lido em leis fiscais, e profundamente desgostoso com a marcha da nossa administração pública, e com o caminho que levava o paiz.

Jorge era pessimista, de um pessimismo negro mas inofensivo, e lia só o Boletim Oficial. Cada N°. desse jornal trazia-lhe uma mortificação, uma facada. Parecia que o governo provincial estava apostado em varar-lhe o peito e as leis que ele abrigava com medidas ilegais, esbanjamentos e torpezas.

E Jorge fazia uma cara de quem acarretava toda a responsabilidade desses actos do govêrno. Afligia-se o rapaz com a sorte dos contribuintes e com o futuro de Goa, que se dir-se-ia entregue aos seus maternos cuidados.

Jorge entristecia-se de facto, e a tristeza revelava-se na sua fisionomia como um espelho.

Naquele dia Jorge estava sentado silencioso e meditabundo, com humor negro e cabeça curvada sob o pêso de decretos, portarias, acórdãos e anúncios publicados no último Boletim (COSTA, 1974, p.107).

Ao dizer “nossa administração”, notamos que o olhar crítico vem de dentro, sugerindo que o narrador onisciente faz parte dela e é conhecedor de seus males, frutos da dependência colonial que afligem Goa. Por isso, faz questão de relatá-los cuidadosamente e sem rodeios ao público de então que queria atingir. Sendo parte dessa comunidade, consegue fixar, por um lado, a situação colonial e, por lado, seu impacto na sociedade e no comportamento dos personagens.

A situação colonial de Goa é pintada com suas mazelas e clima de descontentamento do povo diante da exploração por parte dos colonizadores e da inércia da elite que supostamente deveria lutar para o bem-estar e crescimento da sociedade, mas que apenas faz críticas gerais, sem tomar qualquer atitude prática. Não é por acaso que Joana Passos afirma que:

[...] Francisco João da Costa [...] assume uma voz igualmente crítica em relação à situação colonial de Goa, tal como o havia feito Francisco Luís Gomes. A diferença está no tom e no alvo. Gip escreve sobre Goa sem pejo de confrontar a Índia portuguesa consigo própria, e escreve de uma forma satírica, irresistivelmente corrosiva e irresistivelmente simpática. (PASSOS, 2012, p. 99)

Nesse quadro acima pintado, onde há a inexistência de ação governamental positiva, uma economia em agonia e uma falta de compromisso da elite política e ausência de atitude da elite local em propor reformas sociais, entendemos facilmente as seguintes afirmações de Sandra Lobo:

Uma das características de FJC [Francisco João da Costa] e seus escritos sob pseudônimos é que, apesar de a crítica do modelo de dominância portuguesa ser um marcador inegável, aparece frequentemente como uma presença de fundo pois seu foco principal é a configuração da sociedade de Goa e particularmente das atitudes de suas elites na criação do ambiente local. Não é irrelevante à questão o caráter instável dessas elites e, além disso, essas divisões abrangiam hierarquias internas fluidas para as divisões de comunidade e casta. Desse ponto de vista, a série de esboços feita em *Jacob e Dulce* não é uma exceção, mas sim a abordagem mais popular e consumada. Esse posicionamento crítico é notável desde os primeiros textos de FJC, sendo particularmente significativa sua discussão sobre o luxo entre 17 de fevereiro e 31 de março de 1882 (LOBO, Inédito, s.d., p. 16 “tradução nossa”).²⁴

Sem dúvida, o posicionamento crítico de Gip contra os atos do governo colonial e contra a atitude passiva da elite goesa desenvolvido e

²⁴ One of the features of FJC's and his pennames's writings is that although the critical view of the Portuguese model of dominance is the an undeniable marker, frequently appears as the background presence as his main focus is the configuration of Goan society and particularly the attitudes of its elites in the creation of the local environment. It is not irrelevant to point the unstable character of the elites and that, additionally to the divides of community and caste, the divides comprehended internal fluid hierarchies. From this standpoint, the series of the sketches drawn at *Jacob e Dulce* are not an exception but his most popular and accomplished approach. This critical positioning is noticeable since FJC's early texts, being particularly significant his discussion of luxury, between 17th February and 31st March 1882. Cf. LOBO, Sandra "Francisco João da Costa, Gip & Co", p 16.

firmado nesse romance já está evidenciado nas suas primeiras publicações, ou seja, nas suas crônicas sobre o luxo, como assinala Sandra Lobo. No texto intitulado “Luxo na Índia”, de 17 de fevereiro de 1882, aparecido em *O Ultramar*, Francisco João da Costa procura identificar a origem do luxo no aumento dos salários dos funcionários públicos (por exemplo, os oficiais do exército vistos como a *high life* da classe dos proprietários), com rendimentos acima da média dos afortunados de Goa, gerando gastos maiores e “necessidades fictícias”. Desse modo, aqueles da elite local que quisessem chegar ao nível de consumo daqueles funcionários públicos eram obrigados a realizar despesas superiores às suas forças, o que afetava cada vez mais a então frágil economia de Goa.

Gip, revelando clara consciência de sua condição colonial e incapaz de impedir a política desastrosa do governo, nota que somente pela mudança de hábitos é que poderiam escapar à imposição desse padrão irrealista de ostentação:

Somos uma colônia e não estamos em circunstancia de fazer desviar o governo do mau caminho que segue: e então não temos remedio senão fazermos esforço para que passe dos nossos hábitos essa necessidade fictícia, mostrando ao povo por exemplos e escripto, que cada qual não deve ultrapassar as forças da sua renda (*O Ultramar*, 1194, 27/02/1882).

Portanto, é evidente a postura de Gip como crítico do processo social colonial, mas também como alguém que reconhecia a pouca força política que a elite local possuía para resistir aos padrões impostos pelo colonialismo, buscando na crítica dos costumes uma forma de resistência.

Tentaremos demonstrar como os dois narradores atuam em simultâneo no texto no sentido de promover essa crítica. Como já foi referido no início deste estudo, o narrador onisciente intruso adota um ponto de vista divino ou “uma atitude demiúrgica em relação à história que conta, surgindo dotado de uma autoridade que normalmente não é posta em causa” (REIS, 1994, p. 263). A cena a seguir retirada do romance é a mais citada pela

crítica. Nela, a elite natural, embora sob forte influência da cultura europeia, conservava, na intimidade do lar, muito dos seus hábitos indianos. O narrador relata a visita de Salvador à casa dos Dantas:

Em um dos dias de Janeiro de 188... Salvador apareceu subitamente em casa dos Dantas, à boca da noite. O advento inesperado de uma visita de etiqueta na Índia, causa muitas vezes mais confusão em uma família, do que a queda de uma bomba de dynamite no meio da casa que ela habita. Como o modo de se vestir do índio não é o mesmo em casa e na rua, o indivíduo que recebeu a visita de um sujeito vestido com todos os requintes de moda e de luxo, pode ir encontrá-lo em sua casa de langotim.

Há destes contrastes neste país, com que o europeu deve contar, para não ficar espantado e depois falar mal da Índia. Salvador esperou no repartimento que aqui costumamos chamar sala de entrada; mas em posição tal qual Jacob, que estava com pés descalços e sem camisa, não podia ir buscá-la e mais os chinelos, sem ser visto por ele naquele desgraçado estado. D. Especiosa deu um pulo, sem ser vista supunha ela, e correu a mudar o seu fato sujo com farelo de bate, quando tomava contas às piladeiras. O padre conseguiu aparecer de batina branca, sem alevantar no espírito de Salvador sombra de suspeita, que a sua predecessora fôra uma cabaia.

Os creados buscavam acender, em vão, um candieiro que estava na sala. Este candieiro, havia um ano que gozava de um repouso, a que a sua provecta idade, longos serviços e provada virtude davam direito. Mas lá se arranjaram como puderam. (COSTA, 1974, p. 44)

Aqui o narrador onisciente nos mostra o contraste entre o modo de vestir do indiano na rua e em casa. Na rua, veste-se à moda europeia “com todos os requintes de moda e de luxo” a exemplo de Jacob que “para cada vestuário tinha andar especial” e “com simples casaco, movia-se como fadista, mãos em leque impedindo a queda imaginária de punhos imaginários, chapéu à banda, gravata em desordem” (COSTA, 1974, p. 7).

Em casa, a realidade era outra, pois o indiano conservava seus antigos hábitos e então podia ser encontrado “em sua casa de langotim”²⁵. A

²⁵ O langotim é um pano curto que os indianos usam amarrado à cintura, como uma calça larga (Cf. CUNHA, 2010, p.39) ou um lenço com que os homens se cingem na região púbica (Cf. MIRANDA, 2012, p. 273).

visita inesperada de Salvador Pereira, pai de Dulce, provoca uma reviravolta no cotidiano da casa, pois Jacob, por exemplo, “estava com pés descalços e sem camisa”; “D. Especiosa correu a mudar o seu fato sujo com farelo de bate”; “o padre conseguiu aparecer de batina branca”, mas estava de cabaia²⁶. As personagens, embora conservem os hábitos de vida indianos, parecem negá-los e se envergonharem deles, revelando o quanto a aparência pública não coincidia com o modo de vida privado.

O narrador chama atenção sobre essa contradição quando diz de maneira irônica que “Há destes contrastes neste país, com que o europeu deve contar para não ficar espantado e depois falar mal da Índia”. Há aqui uma ironia fina, como se o europeu, ao tomar ciência disso, fosse deixar de falar mal da Índia. De fato, está implícito que o conhecimento desse fato não mudará a visão deletéria que o europeu tem do indiano, mas poderia ao menos mudar a visão deletéria que os próprios goeses têm de seu comportamento indiano, assumindo-o.

Ao mencionar a tentativa dos criados de acender o candeeiro, revela que não está em jogo somente vestimentas, mas todo um estilo de vida forjado à moda europeia. O candeeiro não é aceso há um ano, mas deve estar em funcionamento caso uma visita apareça, pois dá um lustro europeu ao ambiente.

Neste segundo trecho escolhido, há uma oscilação entre o narrador onisciente e o narrador-testemunha como logo veremos. É uma continuação da cena acima descrita, mas aqui o narrador onisciente faz uma reflexão exclusivamente sobre o vestuário. Já se trata da segunda visita de Salvador à casa dos Dantas e “desta vez surpreendeu Jacob só de calças, com a parte superior nua” (COSTA, 1974, p. 47). Isso mostra de novo a contradição entre o modo de ser do goês cristão fora e dentro de casa e a busca de Salvador de expor a intimidade de Jacob e, assim, negociar melhor o dote com base na também artificial educação europeia de sua filha. O narrador reforça e

²⁶ Roupão ou túnica usada no Oriente.

explicita o juízo de valor daquele comportamento já delineado na primeira cena:

Não admira; é indubitável que a Índia Portuguesa é a pátria do langotim: os vestuários ocidentais dificilmente aclimam aquí ou se fazem necessários. O índio usa deles por convenção, sem nenhuma necessidade; e secretamente os odeia. Coloque-se o índio, por mais graúdo que seja, por humanos, fóra do alcance dos comentários de vizinhos, ele sucessivamente prescinde do casaco, da camisa, das calças, e passa a habitar na cabaia.

Da cabaia para o langotim não vai um passo.

É atavismo francamente acusado.

Tenho observado isto é no índio educado na Europa.

Quando regressa à pátria, nos primeiros tempos dír-se-ia que não pode separar-se das botas, píugas e gravata.

Pouco a pouco s. excelência esquece-se de vestir estes objectos. Depois chega a vez do casaco e de outras roupas.

Deixem no longe dos comentários, e vão buscá-lo no fim de 4 anos.

Recebe-os de langotim e pedra verde!

É atavismo.

Se eu observei os mesmos fenómenos comigo!

Estive uma vez no fundo das Novas Conquistas, no meio de uma povoação vestida de langotim, não foi por falta de vontade, mas sim pelo mêdo de que me confundisse com os habitantes da localidade, e pelo receio de que os manducares me tratassem por: Agá bauddi!

Já vi a influência do meio nos europeus reinois.

Tenho-os encontrado de langotim; eram soldados reformados que se deixaram ficar na Índia.

Deparei outros de robe de chambre sobre o corpo nú: estavam no gráu de cabaia. Havia 6 anos que se achavam na Índia; eram magistrados judiciais.

Se estes senhores demorassem mais 10 anos no país, suponho que presidiriam às audiências de langotim com cinto de prata.

Dantes, os governadores gerais podiam estar na Índia, como tais 5 anos. Este tempo foi reduzido a 3 anos.

Algum ministro, previdente, recebeu talvez que o general presidisse ao conselho do gôverno ... de langotim, com cinto de ouro, pedra verde com volta de corais, além do lenço vermelho de Damão envolvido à cabeça.

Jacob, quando viu o futuro sôgro, fugiu às barbas dele; mas não ficou envergonhado, porque semelhantes surpresas são frequentes em Breda. (COSTA, 1974, p. 48-49)

O narrador não só mostra sem sombra de dúvida que a Índia Portuguesa é a pátria do langotim — o que significa afirmar que os goeses

têm traços caracteristicamente indianos — como procura demonstrar a inadequação dos vestuários ocidentais ao clima goês e indiano, o que aponta para uma defesa racional do uso do langotim, ainda que sempre permaneça em sua fala um certo rebaixamento dessa vestimenta em relação ao vestuário europeu.

Afirma, na chave da ironia, que isso é “atavismo francamente acusado”. Se entendermos por atavismo o reaparecimento nos descendentes de certos caracteres físicos ou morais presentes nos antepassados, poderemos dizer que o narrador se inclina a sensibilizar o indiano imitador e ambivalente a ser o que é. Todavia, seu tom irônico parece não autorizar uma leitura plenamente positiva desse assumir-se como indiano, ficando o leitor sem saber muito bem o que pensar. Joana Passos, por exemplo, entende que Gip estaria defendendo o uso do langotim:

Não penso que o redactor de *O Ultramar*, cuja carreira política nos garante que os seus critérios de publicação seriam deliberados e conscientes, e que foi o primeiro impulsionador das duas edições deste texto (quer em série, quer em romance), fosse apoiar um insulto coletivo aos habitantes de Goa. A questão é que a roupa que se usa em Goa, roupa ocidental, é a menos adequada ao clima, e por isso, como diz Gip, em casa ninguém a usa, substituindo-a por um cómodo traje indiano. A aparência pública não coincide com a privada, que é a do traje indiano. Por outro lado, o goês parece acreditar que o “hábito faz o monge”, mas não faz. Esta imitação de uma moda europeia, que ainda por cima pode não ter o valor que lhe é atribuído (por isso pode ser uma moda obsoleta, de mau corte, “talhada em Banana”), faz do indo-português ridículo, porque insiste em vestir uma personagem inventada, copiada a partir de uma outra identidade deslocada, em lugar de se assumir a si próprio, como deveria ser. Creio que começamos a ver como o impacto desta narrativa terá ido muito mais longe do que a aparente simples crítica da vaidade pessoal dos goeses. No fundo, satiriza-se a necessidade de imitar a Europa como referência de desenvolvimento individual e coletivo, vestindo uma personagem que não se ajusta aos actores (PASSOS, 2008, p. 11-12).

Claro que o hábito não faz o monge como o goês parece demonstrar. É para isso que o narrador em primeira pessoa alerta em suas observações

que até o indiano educado na Europa, quando volta à pátria, nos primeiros tempos se agarra ao vestuário europeu, mas com o passar do tempo acaba voltando ao langotim e à pedra verde.

Nesse momento, o romance abandona o narrador onisciente e adota o narrador-testemunha. Assim, o “eu” como testemunha nos revela a experiência do narrador como se fosse autor implícito que, segundo Lubbock, é o autor que não desaparece, mas se mascara constantemente, atrás de uma personagem ou de uma voz narrativa que o representa (LEITE, 2000, p.18). Retomemos o seguinte trecho:

Se eu observei os mesmos fenómenos comigo!
Estive uma vez no fundo das Novas Conquistas, no meio de uma povoação vestida de langotim e sem receio de ser surpreendido pelo índio civilizado à europeia e de calções.
Ao cabo de uma semana, estava todo o dia de ceroulas e camisola, e passei assim o mês inteiro.
Se não enfiei o langotim, não foi por falta de vontade, mas sim pelo medo de que me confundisse com os habitantes da localidade, e pelo receio de que os manducares me tratassem por: Agá bauddi! (COSTA, 1974, p. 48-49)

Antes de tudo, vale esclarecer que a designação “Novas Conquistas” é dada às terras que ampliaram o território de Goa para o leste, tomadas pelos portugueses apenas no final do século XVIII, sendo, portanto, terras pouco cristianizadas ou europeizadas. Daí o “perigo” mais presente de se indianizar no âmbito das vestimentas. Aqui fica explícito que o narrador está falando de sua própria experiência e, portanto, participando como testemunha da história de Jacob e Dulce, tentando dar um tom verossímil à história. Vale observar que a honra ligada à casta é aqui bem ressaltada. Se não usou o langotim, é porque receava ser confundido pelos manducares, isto é, trabalhadores braçais, como sendo um deles, correndo o risco de ser tratado por eles de “Agá bauddi”, ou seja, “rústico”. Sabemos da importância das castas e de sua hierarquia rígida na sociedade indiana e também indo-portuguesa, havendo como uma gradação de pureza ritual das castas ditas mais altas, como as dos brâmanes e chardós, para aquelas ditas mais baixas, como sudras e intocáveis.

Em *Os brahmanes* (1866) de Francisco Luís Gomes, Magnod, um brâmane ortodoxo, julgou ter perdido a pureza de sua casta por ter sido agarrado por intocáveis e por ter tido contato com carne de vaca. Acerca da questão de casta e sua herarquia, Claudia Pereira nos esclarece:

Grosso modo, apesar da variabilidade na organização social das castas, o sistema é geralmente descrito segundo a estratificação hegemónica dos brâmanes, que os coloca no topo da escala social, nomeadamente, através da seguinte ordem de graduação: os brâmanes (tradicionalmente professores e sacerdotes); os kshatriya (tradicionalmente príncipes e guerreiros); os vaishya (comerciantes); os sudra (com ocupação nos serviços, como os apanhadores de cocos); os intocáveis (associados à morte vegetal, animal ou humana, como os sapateiros que trabalham o couro, vindo dos animais mortos). A conversão de algumas castas hindus ao catolicismo, durante o colonialismo português que se iniciou no século XVI em Goa, deu origem às seguintes castas cristãs, com uma certa atenuação na poluição ritual: brâmanes, chardó (que aglomerou ex-vaishya e ex-kshatriya), sudra e intocáveis (PEREIRA, 2014, p. 255).

A questão da casta aqui é importante porque todo o livro trata do que podemos designar de “capital simbólico” (BOURDIEU, 2009), em que a mimese do comportamento europeu significa status social e, consequentemente, melhores condições de se fazer boas alianças financeiras e, no caso do romance em análise, bons casamentos. Um dos capitais simbólicos subjacentes ao casamento de Jacob e Dulce é a questão da casta, que não se coloca exatamente como um problema, já que os protagonistas são ambos brâmanes. Todavia, o problema se coloca, como evidencia o trecho acima, em relação às castas ditas inferiores, pois estas não podem se dar conta que os elementos simbólicos distintivos das castas cristãs altas estão impregnados de hábitos indianos, o que as igualaria a todas as outras.

O narrador, suposta fiel testemunha dos acontecimentos, vai mesmo chamar a atenção para a influência do meio e do modo de vestir dos goeses sobre os europeus reinóis, isto é, os portugueses que viviam em Goa que, ao ficarem na Índia e ali se aposentarem, acabariam também vestindo o

langotim, assim como também ocorria com os magistrados judiciais. A influência seria tamanha que supõe que a estadia dos governadores gerais na Índia, que antes era de cinco anos, tinha sido reduzida para três anos pelo suposto medo de que presidissem o concelho do governo de langotim, cinto de ouro, pedra verde e lenço vermelho de Damão na cabeça, o que obviamente se trata de uma grande ironia, imaginando uma corte portuguesa indianizada.

Se, aqui, levarmos em consideração o conceito de mímica que segundo Bhabha é visível tanto no colonizado quanto no colonizador, poderemos deduzir desse comentário do narrador que o colonizador também está imitando o modo de vestir do indiano e até está contraindo hábitos indianos. Ou seja, longe da metrópole e ainda estando no lócus de enunciação do colonizado, não há como o colonizador se esquivar disso, pois não pode se manter o mesmo sujeito que era antes de sair da metrópole. Isso, em certa medida, não há como não acontecer. Só que, na obra de Gip, esse fenômeno não acontece com a intensidade com que o colonizado tenta se parecer com o europeu no seu modo de se vestir, de falar e de se comportar.

Aliás, notamos que, em *Jacob e Dulce*, este é o único momento em que o narrador traz à tona o fato de que os funcionários portugueses morando na Índia Portuguesa acabavam sendo influenciados pelo modo de se vestir dos indianos por conta do clima e, a nosso ver, não pode chegar a se sobrepor ao conceito de Bhabha de que esse movimento de mimese é proporcionalmente recíproco, uma vez que o olhar crítico na obra está voltado quase exclusivamente para o comportamento do colonizado. O caso salientado de forma irônica pelo narrador vem de fato ressaltar ainda mais o poder dos hábitos indianos.

Ao longo da obra de Gip, não há mais indicação de que o europeu quer se parecer com o indiano em termos comportamentais como acontece com o colonizado em relação ao colonizador. A presença física do europeu dentro da obra é insignificante, mas sua presença psicológica é muito forte, traduzida no comportamento da sociedade ficcional de Breda em geral, e, em

particular, no comportamento dos personagens centrais. Em outras palavras, o colonizado em *Jacob e Dulce* traz dentro de si o colonizador, que é visto como o paradigma em todos os aspectos de sua vida, conforme estudou Frantz Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*. O romance deixa transparecer a visão crítica do colonizado sobre a identidade em crise do próprio colonizado, com vista a uma mudança de seu comportamento. A mímica presente em *Jacob e Dulce* se aplicaria ao colonizado e não é explorada da perspectiva de uma certa resistência, não se constituindo, portanto, em verdadeira ameaça para o colonizador, como subentende a crítica de Bhabha. Alinha-se muito mais à postura crítica de Fanon, que ataca a dependência do colonizado em relação ao colonizador.

Se os europeus, que ficavam na Índia por um tempo usavam os trajes indianos e adotavam até um comportamento indiano, por que a população local teria vergonha de usá-los em público ou ficaria escandalizada quando era surpreendida em casa em vestuário indiano? Se o próprio indiano usava o vestuário europeu por convenção e em segredo os odiava, segundo diz o narrador, por que não assumir sua própria identidade na sua terra? O texto parece abrir o caminho para uma discussão sobre uma tomada de consciência no que concerne à identidade indiana dos goeses.

No nosso entendimento, entretanto, resta na fala do narrador uma ambiguidade que acaba por depreciar de algum modo as vestimentas indianas e sobretudo uma corte portuguesa indianizada. Certamente os argumentos de Passos devem ser considerados e, em certa medida, o romance promove uma aceitação, por parte dos goeses, de seu lado indiano. Todavia, essa face do goês não se apresenta orgulhosa de si mesma, mas como fatalidade atávica. Isso complica um pouco a postura militante do narrador em prol da indianidade do goês. O tom satírico do texto, antes, nos leva a enquadrar *Jacob e Dulce* no contexto de provocação, pois, parece pôr em causa não só a ordem social de Goa, mas também o comportamento das personagens no sentido de uma autocrítica, fazendo do texto de Gip uma escrita interventiva voltada para a reflexão do público leitor a quem se dirige.

Essa estratégia narrativa que consiste em fazer oscilar os narradores é também cultivada em textos posteriores ao livro *Jacob e Dulce*, mostrando ser uma técnica narrativa apreciada e literariamente trabalhada por Francisco João da Costa. O texto “A Torna-boda”, constituído de três partes e publicado em *O Ultramar* entre 25/02/1899 e 11/03/1899, sob o título de: “Jacob e Dulce: Notas a Lápis”, revelando ser um acréscimo da publicação de 1896, é uma ilustração disso. Essa narrativa revela, além do narrador onisciente, outros narradores como veremos.

Ao narrar a chegada de Jacob e Dulce à casa dos sogros, o narrador onisciente tem a oportunidade de abordar a questão das famílias goesas cristãs na Índia. Ao descrever o “quarto mobiliado à europeia com grande luxo” destinado aos casais, este nos coloca diante do descompasso entre o luxo e a realidade cotidiana vivida pelos personagens. A ostentação à *l'européenne* e o luxo não condizem com a falta de limpeza, de “higiene”, tanto dos personagens, quanto do próprio quarto, além da “pobreza franciscana” em que estes parecem estar mergulhados. Além da oscilação entre o emprego de um narrador onisciente e um narrador em primeira pessoa, se encontra um outro tipo de narrador marcado pelo “nós”. A presença do “nós” condensa os dois primeiros narradores e promove uma auto-crítica, isto é, uma crítica da qual o “eu” e o leitor fazem parte, como vemos neste trecho:

Este luxo ruinoso de mobília, ao lado de grande descuido na sua limpeza, no meio da pobreza franciscana em que vivemos, quando podíamos ter menos mármore, damasco, sedas, cheiros e mais conforto, faz-me rir e pensar. Pondo de lado a questão da nossa pobreza, a abundância da mobília e o seu luxo que sempre presumem um creado que trate della, além de escovas e panos apropriados que a limpem. Mas como geralmente não temos nem estes nem aquelle, porque os besuntões a que chamamos creados nem sabem como limpal-a, seguimos o methodo mais barato: ou fechamos as janellas das salas para não deixar entrar poeira, ou fazemol-a vestir com panos de cheló vermelho, dando às salas e aos repartimentos nobres a apparência solemne e triste de egrejas e cappelas. Usa-se geralmente de cheló vermelho para não deixar perceber a camada de poeira que a cobre,

estratagema com que encobrimos o nosso descuido e incapacidade de limpar a mobília (CUNHA, 2010, p.146).

Poderíamos dizer que esta estratégia narrativa revela a preocupação de Gip em atingir o público indiano a quem escreve, seja da elite da qual fazia parte, seja dos outros segmentos da sociedade para uma tomada de consciência, todos incluídos nesse “nós”. Aqui se delineia claramente a crítica a uma sociedade que “busca modelos europeus como referência de ‘superioridade’ ” (CUNHA, 2010, p. 181), mas que deixa de tratar das coisas consideradas nesse universo como elementares, como o cuidado com a saúde e a educação. A valorização do luxo e da mera ostentação que favorece gastos inúteis, a imitação das modas europeias na compra de sombrinhas, jóias e fazendas caríssimas, sem reservar “um poço para a compra de um livro de recreio ou de instrução”, é o maior mal dos goeses na perspectiva do narrador: “Sujeitamo-nos à variabilidade da moda europeia, conservando o luxo oriental – caminho seguro para a bancarrota” (COSTA apud CUNHA, 2010, p. 153).

Os textos de Gip nos revelam uma preocupação constante: a sociedade goesa e seu desenvolvimento. Imitar o europeu, inspirando-se no seu estilo de vida pela adoção da moda (que consiste, na maioria das vezes, em gastar mais do que se tem) para só fazer boa figura, sem investir num projeto de vida mais voltado para o crescimento local (por exemplo, sem um investimento para uma educação sólida, como mostra o texto acima) é inadequado e improfícuo.

A última cena escolhida, em que estão presentes os dois narradores, diz respeito ao porcondo, que é uma festividade antenupcial. Segundo João Cunha (2010, p. 48), “nas vésperas do casamento hindu a noiva era levada para a casa dos parentes, onde uma mulher mais velha, que funcionava como uma madrinha, a orientava juntamente com outras mulheres sobre como portar-se com o marido”. Maria de Jesus dos Mátiros Lopes e Lúvia Ferrão batem na mesma tecla ao dizer que

[...] a jovem noiva é convidada para o porcondo – cerimônia em casa do tio materno (mam) onde almoça e bebe água, se possível do poço da casa, este familiar oferece-lhe um conjunto de pulseiras em cada braço e um vestido para se embelezar (shaló). Momento festivo e de grande significado! (LOPES; FERRÃO, 2015, p. 281-282)

No caso de Dulce, o porcondo foi na casa de D. Sabina, viúva, mãe da menina Tertuliana e irmã de Salvador Pereira, nos fins de dezembro. O narrador em primeira pessoa diz ignorar a origem desse ritual e seu significado. De maneira irônica, diz encontrar só a palavra “porco” e seu significado no dicionário português e não a palavra “porcondo”. A nosso ver, queria mostrar que o porcondo é uma cerimônia típica da Índia e não portuguesa, e, portanto, não europeia, razão pela qual o narrador onisciente descreve o porcondo de Dulce que “foi solenizado à antiga”, contrapondo-o ao porcondo moderno, que seria “uma semsaboria”, pois já sofreria influência europeia:

Era o porcondo ou procondio.

Ingono a origem do porcondo, e o que propriamente significa.

Quando recorri ao dicionário português, só encontrei: porco. s.m. quadrúpede. Disse.

Salvador desculpou-se cortêzamente alegando incómodos da esposa e lições de piano de Dulce.

Mas D. Dorotêa e os Dantas acoimaram a recusa de fonice. Diziam eles que Tertuliana estava para casar em maio, a quem também Salvador teria de convidar para sua casa como tio, o que importava despesas, que ele queria evitar.

Comtudo D. Sabina tanto insistiu, tanto rogou, tantas vezes alegou sua qualidade de tia da noiva, que Dulce obteve permissão para ir à casa da mãe de Tertuliana.

O porcondo moderno é uma semsaboria. Europeanizou-se. Por via de regra, dá-se uma soirée como qualquer outra, onde a noiva vem e vai com os convivas. Um advogado, célebre pela sua eloquência nas policias correcionais, faz o brinde da noiva, em que fala do noivo, e diz deste tudo o que não é.

A única coisa que há aí de notável, é a atitude da noiva, que se requebra demais, toma uma desenvoltura imprevista e

inesperada, e para ser considerada menina desembaraçada quer responder a tudo e diz disparates, quer ser chistosa e torna-se pedante, assim como acha graça a tudo o que diz o noivo.

Em suma, o porcondo moderno perdeu o carácter de festa íntima de família e só de família.

O porcondo de Dulce foi solenizado à antiga. Em dias sucessivos fizeram vestir a noiva de gentia, de mulher cristã de páno palló, de pano-bajú, fazendo-lhe perder temporariamente o pudor português de não deixar ver os pés nus.

Dulce prestou-se a tudo. Para se vestir de gentia foi levada para a casa de Antá Naique, hindú abastado, onde os seus filhos admiraram-lhe até a camisa, porque a pobre rapariga teve de vestir-se no chouky para não poluir os quartos.

Quando regressou à casa da tia estava Linda, com as barrigas das pernas expostas e muitas outras coisas.

E o pudor europeu soluçava no cabide!

Nesse dia os primos de Dulce brincaram muito com ela, puzeram-lhe o nome de Janky.

Quando ela levantou-se para rezar a Ave Maria, todos se mostraram admirados.

—Janky sabe o Padre Nosso!

Dulce estava contentíssima.

Ria-se, mais ria-se sem tom nem som.

Troçaram do noivo. Riu-se mais do que os outros.

Quando Dulce vestiu-se de pano-palló, todos a admiraram.

Estava um primor de elegância.

É sabido em que parte do corpo se apura a elegância desse traje, como também do olli (lençol). Pois esta parte acusa-se perfeitamente.

Para pôr termo a elogios, de resto merecidos, e a curiosidades indiscretas, Dulce – com licença – assentou-se.

O pano-bajú fez revelações medonhas.

Mas paremos aqui, e respeitemos os vencidos de vida, porque o umbigo de Dulce nos espreita, por entre o pano e o bajú (COSTA, 1974, p. 95-96).

Aqui o narrador onisciente nos apresenta dois tipos de porcondo. O porcondo antigo, fruto da tradição indiana se europeizou, ou melhor, “europeanisou-se”. É o chamado “porcondo moderno”, que se adaptou ao modo de vida europeu e que “perdeu o carácter de festa íntima de família e só de família”. Este porcondo é caracterizado pela ostentação e vaidade e sobretudo pelo comportamento vaidoso da noiva. Na verdade, o narrador nos apresenta uma mudança de hábito não só no comportamento das personagens, como também na própria cultura indiana, que estaria sofrendo

cada vez mais a influência europeia, perdendo sua originalidade e mesmo seu significado. Esta mudança é apreendida na antonímia antigo/moderno.

Por isso, o porcondo de Dulce “foi solenizado à antiga”. Dulce não só cumpre o ritual de ir à casa de uma tia para aprender, entre outras coisas, a vestir roupa de cristã adulta, como também é levada a uma família local, para aprender a vestir-se como hindu para seu marido. Isso mostra a ambivalência dessa aristocracia goesa rural que pela religião é próxima do modelo ocidental, mas herdou do hinduísmo a casta e alguns de seus rituais.

Embora tente copiar o modelo europeu, essa elite não deixa de lançar mão de sua tradição. O narrador explicitamente defende a tradição indiana, ao apontar a admiração de todos quando viram Dulce com vestimentas hindus e ressalta a alegria da protagonista “Dulce estava contentíssima”. Chega a ironizar quando Dulce regressou à casa da tia, linda com as barrigas das duas pernas expostas: “E o pudor europeu soluçava no cabide”.

Essa análise nos leva a pensar que a escrita de Francisco João da Costa, além de propugnar por uma ação reformista no plano econômico e social para um crescimento da sociedade goesa, também parece incitar um verdadeiro reencontro com uma identidade goesa distante da imitação teatralizada de outra pátria. Nesse sentido Joana Passos escreve:

Esta escrita interventiva adequa-se à natureza da sátira, que ao expor e denunciar o que está errado tem como efeito revigorante encorajar o leitor a rejeitar aquilo que se ridiculariza. Assim se promovem outras formas de agir e de estar, o que no caso de Francisco João da Costa significava a procura de uma sintonia com as tradições locais e o investimento num projeto de vida produtivo (PASSOS, 2012, p. 105).

Como mencionado no início deste estudo, há dois narradores presentes em *Jacob e Dulce*. De um lado, há um narrador onisciente intruso que tem um ponto de vista divino, podendo relatar a história da periferia dos acontecimentos ou do centro deles, ou ainda limitar-se e narrar como se estivesse de fora. Esse narrador tem como arma a ironia e o seu olhar crítico

nos permite dizer que a escrita de Francisco de João da Costa vai além de uma crítica ao comportamento colonial das personagens e instiga uma ação reformista para o desenvolvimento econômico da sociedade goesa que faz questão de fixar. Quanto ao narrador-personagem secundário, desempenha o papel de testemunha, dando um tom de verossimilhança à história e fazendo com que o narrador seja também objeto da crítica que faz àquela sociedade. Isso gera uma maior empatia entre narrador e leitor, pois, se este também se reconheceria nas atitudes criticadas pelo romance, constata que o narrador não se coloca fora do espectro daqueles que se vêem ali criticados.

Igreja Matriz de Margão.

Fonte: COSTA, Francisco João da. *Jacob e Dulce: Scenas da vida indiana*. Panjin: Under the Peepal Tree, 2017 (Facsimile reprint of the 1907 edition, with a translation of the preface by J A Ismael Gracias, by Paul Melo e Castro).

CAPÍTULO 3

A FORMAÇÃO DOS PROTAGONISTAS EM *JACOB E DULCE*

A personagem é um ser fictício, — expressão que soa como um paradoxo. De fato, como pode uma ficção ser? Como pode existir o que não existe? No entanto, a criação literária repousa sobre este paradoxo, e o problema da verossimilhança no romance depende desta possibilidade de um ser fictício, isto é, algo que, sendo uma criação de fantasia, comunica a impressão da mais lídima verdade existencial. Podemos dizer, portanto, que o romance se baseia, antes de mais nada, num certo tipo de relação entre o ser vivo e o ser fictício, manifestada através da personagem, que é a concretização deste.

Antonio Candido (Org.)

Jacob e Dulce não é um romance de formação, qualificando-se melhor como um romance de costumes, como já demonstrou João Cunha (2010, p. 107). Mesmo assim, a formação (no sentido de educação) dos protagonistas é bem enfatizada e cuidadosamente delineada com pormenor e ironia sob a pena sarcástica de Gip. Afinal de contas, o que levou Gip a ironizar a formação dos protagonistas Jacob e Dulce? A formação descrita no texto apenas se enquadra na lógica de aparência, revelando ser uma educação artificial à europeia? Essa formação é sinônimo somente de busca de prestígio ou status social? No decurso dessa análise sobre a formação de Jacob e de Dulce, tentaremos também estabelecer um paralelo entre a formação de Jacob com as de Climbiê e Chitlango, personagens respectivas

das obras *Climbiê* (1982)²⁷, do autor marfinense Bernard Dadié e de *Chitlango: filho de chefe* (1990)²⁸, de Eduardo Mondlane, escritor moçambicano em nossa tentativa de melhor entender o psicionamento crítico do narrador. São ambos romances escritos no contexto colonial e se aproximam muito do romance de formação. Nossa escolha comparativa, portanto, teve por horizonte o contexto de escrita de *Jacob e Dulce*, isto é, o contexto colonial, e o forte caráter formativo que, em nosso entendimento, tem lugar no texto de Gip.

3.1. Formação de Jacob

Se segundo Wilma Patrícia Marzari Dinardo Maas (2000), a formação e educação do jovem burguês, produtos do otimismo iluminista no século XVIII europeu, estavam relacionadas com a busca do aperfeiçoamento ou desenvolvimento das qualidades e talentos inatos no indivíduo orientado para a vida em sociedade, para a prática de ações em prol do bem da coletividade, em *Jacob e Dulce*, o processo de formação dos personagens principais é diferente e possui um outro significado. A apresentação que o narrador faz de Jacob e sua família revela serem parte de “um grupo social, — nomeadamente, da camada superior da sociedade, — representado aqui por um certo número de famílias cristãs indo-portuguesas de Margão do século XIX, pertencentes à casta brâmane” (MIRANDA, 2012, p. 266), constituindo uma das elites locais:

Ele chamava-se, curta e plebeamente, Jacob – Jacob Avelino Dantas. Natural da cidade de Breda, gãocar da respectiva

²⁷ A primeira edição do romance de Dadié foi publicada pela Editora Seghers em Paris em 1956. A edição em português usada neste trabalho foi traduzida por Maria da Natividade Petit e publicada pela Ática em 1982; faz parte da “Coleção de autores africanos”.

²⁸ Embora Eduardo Mondlane tenha escrito essa obra antes da independência de Moçambique, ou seja, em 1946 a pedido de André Clerc, foi publicada só em 1990; a edição em francês foi publicada em 1946 e a edição em alemão em 1950.

comunidade agrícola de sangue real, ia em 25 anos, quando ocorreram os factos que vou relatar.

Sem dúvida, a sua família era nobre e principal, e fruía a glória platónica e sem proveito digno de menção, de pertencer ao primeiro vangôr.

Grelaram no seio dela cônegos, vigários, missionários, e até um dos seus antepassados, ilustre pelo saber, estava a pique de ser nomeado professor do Real Seminário de Rachol, e um outro, Ouvidor do Crime na comarca da sua naturalidade, “o que tudo consta de documentos”, desafojava o reverendo António Dantas, pouco antes do jantar, porém depois de sorvido o derradeiro copo de espírito nativo, destinado a corrigir a rebeldia do seu estômago sexagenário, e encarnecido em porfiosa luta com alimentação abundante.

Mas, ninguém até aqui viu os tais documentos. A casa dos Dantas era reputada na cidade casa forte, embora alma viva tivesse apurado ao certo, enquanto orçava a fortaleza dela.

— Nem pode ser outra coisa, discreteavam os vizinhos e os atreitos a semelhantes práticas — que os havia muitos na cidade; — o padre Zeferino Dantas pastoreou nas missões do norte, uma boa temporada, e no seu regresso trouxe dinheiro que dava a juro sobre penhores, em nome da cunhada, a razão de uma tanga a rupia chirina, Xavier Dantas foi escrivão da alfândega de Betul, e só um lorpa sai da alfândega com mãos vãsias ... isto só os santos, que já os não há hoje. Quando o padre Nepomoceno Dantas recolhia-se de Madrasta, dizem que fez mão baixa em toda a prata da igreja que paroquiava, com medo da ambição ilimitada dos propagandistas a qual vendeu ao seu vizinho Santu Xette, avô de Raiu Xette.

Mas se a casa dos Dantas era havida por rica, também gozava da fama de ser a mais fona de toda a A'sia (COSTA, 1974, p. 1-2).

O narrador em primeira pessoa nos dá a impressão de conhecer pessoalmente a família, já que é ele que nos informa sobre a genealogia dos Dantas. Descreve a família como “nobre e principal” que desfrutava “a glória platónica e sem proveito digno de menção, de pertencer ao primeiro vangôr”. Os vangores são as primeiras famílias que constituíram as comunidades que povoaram Goa ainda antes da chegada dos portugueses (DALGADO, 1988, v. 2, p. 403). É, desse modo, gãocar daquela comunidade, isto é, pertence à gancaria, instituição que reúne os homens ilustres daquela comunidade e tudo delibera (DALGADO, 1988, v. 1, p. 416). Assim, naquela ordem social, sua família é de “sangue real”, da qual provém antepassados ilustres. Porém, é bastante evidente a contradição entre o estatuto social e a efetiva realidade dessa família. Prova disso é que ninguém viu “os tais documentos” em que

está consignada a ilustre genealogia da família de Jacob e, além disso, a suposta glória e a riqueza de que desfrutava essa família contrastam com a má fama que goza em toda a Ásia. Por exemplo, o padre Zeferino Dantas, depois de pastorear as missões do norte, “trouxe dinheiro que dava a juro sobre penhores, em nome da cunhada” e o padre Nepomoceno Dantas, ao sair de Madrasta, “fez mão baixa em toda a prata da igreja que paroquiava”, isto é, levou-a toda consigo. A honestidade e a probidade, virtudes cardinais ligadas à função que exercem, estão ausentes no agir desses sacerdotes. É com razão que Joana Passos escreve:

Esta vaidade em revisitar feitos familiares dos antepassados enquadra-se num desvio da noção da realidade que faz as personagens viver em função da esfera pública, só que o grau de teatralidade da vida pública substitui a reflexão e profundidade que deviam guiar o indivíduo na sua vida social. (PASSOS, 2012, 104)

Note-se que não é incomum o hábito goês de homenagear os membros mais destacados das elites. A tradição aponta para a constituição de genealogias manuscritas, sendo Antonio Maria da Cunha²⁹ um dos primeiros a quebrar a tradição das famílias católicas nativas com a impressão da genealogia de Francisco Caetano da Cunha e da publicação do *In memoriam* de José Gerson da Cunha:

Se a publicação do *In memorium* a Gerson da Cunha se inscrevia no hábito goês de homenagear os membros mais destacados das suas elites, com a impressão da genealogia António Maria da Cunha quebrava a tradição das famílias

²⁹ Em meados de 1925, António Maria da Cunha, publicava na sua tipografia-editora duas obras. A primeira aparentemente visava o círculo familiar, a segunda destinava-se ao grande público. Constava a primeira duma biografia laudatória de Francisco Caetano da Cunha, enquadrada pelo percurso familiar até à sua geração, escrita pelo primogênito José Gerson da Cunha em 1870, e dumas “Notas genealógicas e traços biográficos” da família, redigidas pelo próprio António Maria da Cunha. A segunda era dedicada ao mais prestigiado membro da família, no momento em que se completavam vinte e cinco anos sobre a sua morte. Cf. LOBO, Sandra Ataíde. *O desassossego goês: cultura e política em Goa do Liberalismo ao Acto colonial*. Tese de doutoramento em História e Teoria das Ideias, especialidade Pensamento, Cultura e Política. Lisboa: FCSH/UNL, 2013 – <http://run.unl.pt/handle/10362/10822>.

católicas nativas guardarem uma certa discrição na publicitação dos pergaminhos, em particular no que respeitava a filiação no sistema de castas (LOBO, 2013, p. 33).

Assim, o narrador-testemunha ao revisitar a genealogia da família Dantas e apontar para a ascendência ilustre do protagonista intenciona mostrar seu estatuto social, sugerindo ser da elite local, mas de uma perspectiva crítica e mesmo debochada.

Mesmo sendo da elite, o processo de formação de Jacob não parece traduzir as profundas aspirações de um projeto de vida produtivo compatíveis com as expectativas de seu lugar social, como veremos adiante. A iniciação de Jacob às primeiras letras se fez na “escola régia”, tendo com professor “mestre doméstico o gramático arguto e intransigente Soriano e Filinto Elisio” que segundo o narrador onisciente

lobrigou dentro do crâneo anguloso do pequeno, inteligência genial – descoberta que foi premiada com o privilégio, desconhecido nas tradições de família, de merendar em casa dos Dantas um dia sim, um dia não, privilégio que ele fruía com pontual solicitude e inefável avidez (COSTA, 1974, p. 3).

É bem evidente o fachadismo social marcado por uma lógica de aparência. Se o mestre doméstico mente para conseguir favores na casa dos Dantas, a mãe o faz para encobrir não só o desinteresse de Jacob pelos estudos assim como sua incompetência, como também preservar a imagem da família Dantas. A atitude de ambos traduz seu desejo de maior *status* social, razão pela qual a denúncia de Florinda, irmã de Jacob, é repreendida pela mãe:

Em um dos dias de merenda – em que havia as velhas pepiças – segredava ele a D. Especiosa, falando de Jacob.
— Saiu ao avô, ao oficial-maior da secretaria...
— Estuda muito, sr. Professor, abonou a mãe com affecto orgulho: tem todo o dia livro na mão, — mentia ela com maternal affecto.

— O que ele quer é uma distinção, — acrescentava o mestre doméstico completando a mentira.

— Sim atalhou Especiosa, se ele não sai neste ano com distinção, é melhor que se examine no próximo ano, não é assim, sr. Professor?

— Com certeza, confirmava ele mastigando a quarta pepiça, e rejubilando-se pela perspectiva de mais um ano de merendas; — um Dantas convém que obtenha distinção para não deslustrar o nome, hoje célebre, dos Dantas.

— É verdade. Felizmente o rapaz é aplicado. Ainda agora está ele estudando, coitado, a sua lição na casa de jantar ... Eu mando chamá-lo ... Ó Florinda! ... Florinda! ... Vá chamar o mano Jacob, que está na casa de jantar aprendendo a sua lição ... E você está aí a passear com pés descalços? Tola mesmo! ralhou a mãe.

— Não, mamã, mano Jacob está na quintal, sobre ... durig (muro).

— Muro! emendou o mestre.

— Muro, repetiu a pequena; está matando pedras sobre gentios.

— Porque foi ele aí?

— Eu sei? ... ele sempre vai ali ... atrás de galinha.

— Também estas galinhas são um desespêro, Sr. professor,

— interrompeu D. Especiosa — inquietam o rapaz nos seus estudos vindo até à casa de jantar.

— Não senhor mestre dá a ele sempre bem caçada, porque rasga livros e não aprende.

— Cale-se aí! rugiu Especiosa.

— Dele livros estão na balcão.

— No balcão, corrigiu o mestre.

— Cale-se ... Já disse ... Onde falam maiores não vêm crianças, — advertiu a mãe (COSTA, 1974, p. 4-5).

A presença do mestre doméstico aqui traz à tona um dos momentos históricos marcantes em Goa, em particular, a segunda metade do século XIX, após a revolução liberal, e enfatiza a questão da educação na esfera da elite. Nessa sociedade católica goesa oitocentista, as elites passaram a encarar o investimento na educação como fundamental à sobrevivência e expansão. Nesse sentido, o recurso a mestres contratados para o ensino dos filhos em casa se tornou frequente entre as famílias abastadas. Sandra Lobo, ao se referir ao projeto educativo promovido por Francisco Caetano da Cunha, brâmane católico goês, para seus filhos faz menção aos mestres domésticos:

Enquanto suporte à instrução, o patriarca estimulava os estudos e orientava vocações. A iniciação dos filhos à primeiras letras fez-se nas escolas locais mas orientados, sobretudo os filhos mais velhos, em casa por mestres contratados, laicos e eclesiásticos. A presença dos eclesiásticos no ensino particulares das elites permaneceu marcantes por longos anos, o que é explicável tanto pelo desejo das famílias enquadrarem a instrução pelos valores católicos, como por oferecerem maior garantia de uma sólida formação clássica (LOBO, 2013, p. 57-58).

Assim, essa inteligência genial descoberta em Jacob pelo mestre está em perfeita contradição com a avaliação do narrador onisciente que mostra que “sua inteligência era reconhecidamente curta”:

Ao cabo do ano lectivo, Jacob preparava-se para os exames finais, do que então se chamava primeiras letras. A sua inteligência era reconhecidamente curta, mas a família atribuía sua ignorância ao acanho (COSTA, 1974, p. 5).

Jacob embora aprovado “tangencialmente”, é um aluno medíocre, ignorante, irreverente com os mestres domésticos, cujo mau desempenho nos exames finais é sempre atribuído ao ódio político, despertado pelo envolvimento político não só da mãe como também do mestre doméstico Hermenegildo. Diz o narrador:

Como para as grandes festas se agenceia cozinheiro especial, assim para habilitar Jacob para as provas finais, foi contratado, temporariamente, outro mestre – gramático, popular na cidade, e sorna, - que entupia a sua cabeça com tudo o que a sintaxe figurada possui de mais complicado, saboroso e soporífero.

Mas, no acto dos exames, Jacob naufragou com estrondo na compreensão da língua portuguesa e contabilidade, e saiu aprovado tangencialmente – na frase clássica do aluno laureado de medicina – por maioria de votos, o que a família encabeçou no ódio político despertado por imprudência, interinamente culposa, da mãe do rapaz em deitar luminárias, no dia em que saiu eleito para deputado, o candidato regenerador. Mas Especiosa desculpava-se com as crenças políticas de Hermenegildo, e este com as daquela. (COSTA, 1974, p. 6)

Essa tendência a sempre encontrar uma desculpa para justificar a ignorância de Jacob e seu total desinteresse nessa matéria aparece como uma forma que, supõe-se, seria recorrente na elite bredense e, portanto, goesa, que procurava preservar a qualquer custo a falsa imagem que socialmente veiculava. Jacob certamente estava longe do paradigma e modelo de excelência social que pretende representar. Segundo Eufemiano de Jesus:

Para encobrir as suas faltas e limitações, essas famílias apoiavam-se, como é muito humano, nas aparências de serem abastadas, nobres, polidas, inteligentes. A impostura é o que caracterizava, em parte, essas famílias. Havia tantas vezes um hiato entre o que estas famílias de facto valiam e o que a gente da aldeia ou da vila pensavam que eram (MIRANDA, 2012, p. 268).

Por outro lado, o que está aqui sendo posto em xeque em *Jacob e Dulce* é o sistema educacional precário fornecido pelo sistema colonial português, assim como a imagem de uma elite semi-analfabeta, conforme diz Sandra Lobo:

Essa fraqueza apontava para um sistema educacional falido fornecido pelos dominadores portugueses. Como vários pesquisadores já sublinharam, *Jacob e Dulce* joga brilhantemente com os resultados do sistema. Uma imagem da elite semi-analfabeta, que o impressionante movimento editorial coevo de Goa prova ser exagerada, é dada ao leitor (LOBO, s.d., p 25 “tradução nossa”).³⁰

Segundo a autora, as exceções a esse panorama surgiam, naturalmente, entre a classe alta com meios para ter acesso à educação formal e auto-educação sólida em português e em outras línguas através do mundo da imprensa. Aliás, Francisco João da Costa estava ciente disso e

³⁰ Such weakness, once again pointed to a failed educacional system provided by the Portuguese dominators. As several researchers have already underlined, *Jacob e Dulce* brilliantly plays with the results of the system. An image of a semi-illiterate elite, that the impressive coeval Goan editorial movement proves to be exaggerated, is given to the reader. Cf. LOBO, Sandra, s.d., p. 25.

sua reposta à crítica do Visconde de Taunay a seu livro prova esse ponto de vista, quando, particularmente reconhece que, em Goa, havia senhoras e cavalheiros, com uma boa educação que se expressavam com uma graça e fluência que rivalizavam com muitos europeus, mas que infelizmente, em seu ponto de vista, eram uma minoria³¹. Assim, Gip não ignora a falência do sistema educacional estabelecido pelo sistema colonial e a formação deficitária que proporciona, mas ridiculariza a projeção que certos membros da elite fazem dessa já deficitária e precária formação, sem pensar no autodesenvolvimento intelectual.

Assim, Jacob iniciou os estudos de direito aos 25 anos conforme mostra o narrador onisciente:

Quando Jacob contava 25 anos, a mãe e o tio padre António Dantas endoutoraram-no em direito, mandando suspender os estudos no meado do Código Civil, por causa de maus hábitos que ia contraindo, — o que não foi impedimento para sair aprovado nos exames e ter provisão para advogar (COSTA, 1974, p. 10).

Fica evidente neste trecho que Jacob não foi aprovado no curso de Direito por sua competência, já que nem terminou sua formação, mas ao que parece, foi “endoutorado” pelo tio e pela mãe, pois, sem concluí-lo, foi aprovado nos exames finais e conseguiu a provisão para ser advogado. Por meio dessa ironia, Gip nos revela como se dá o processo de formação dos advogados em Goa, dentre os quais Jacob seria um protótipo. Este profissional do direito era ali designado de advogado provisionário, tendo sido muito comum na Goa dos oitocentos, principalmente na segunda metade do século XIX.

Segundo Luís Cabral de Oliveira (2012), as elites locais não raro desempenharam um papel interventivo na qualidade de agentes do direito português. Esses agentes locais, embora muitas vezes fossem mal preparados academicamente, cumpriam o papel de mediadores culturais e

³¹ LOBO, s.d., p. 25.

linguísticos, assim como propriamente de advogados. Uma vez que quase praticamente todos juristas letrados eram provenientes de Portugal e ali ficam por curto período de tempo, não conseguiriam cumprir sua atividade sem o auxílio daqueles ditos advogados provisionários, que falavam as línguas indianas e lhes explicavam especificidades locais:

Apesar de Goa dispor de uma estrutura judicial complexa e em boa parte construída à semelhança da portuguesa, o facto de os juristas letrados serem, quase invariavelmente, reinóis (ou seja, europeus nascidos no reino, isto é, em Portugal) nomeados em comissão para o exercício das magistraturas locais, aliado à duração das mesmas (eram raras as que ultrapassavam os seis anos) e às especificidades locais (raríssimos seriam os que se exprimiam fluentemente em concani, a língua local, e poucos deveriam ser os que se conseguiam entrosar na compartimentada sociedade goesa) se, por um lado, era uma garantia de controlo e, até, de uma aplicação do direito oficial eventualmente mais ortodoxa, por outro dava origem a profundas lacunas e impasses. Tal abria campo a outros grupos de mediadores jurídicos, muitas vezes academicamente pior preparados, mas cuja acção na aplicação efectiva do direito português em Goa é deveras assinalável. Eram eles que dirimiam pequenos litígios, que patrocinavam causas e aconselhavam a grande maioria dos locais (os quais só depois de esgotadas outras vias alternativas recorreriam aos tribunais), que esclareciam os seus conterrâneos nas múltiplas questões quotidianas com reflexos jurídicos, desde a obtenção de um aforamento a uma queixa por agressões físicas, e – mais – que representavam os seus direitos. E eram também eles que reduziam a escrito os seus negócios jurídicos, que averbavam as suas declarações, que ocupavam várias das escrivaninhas dos tribunais. Falamos, naturalmente, de advogados (sobretudo não letrados), de notários, escrivães, procuradores, juizes ordinários e arbítrios. Em paralelo, seriam também eles quem auxiliara os juristas letrados reinóis enviados para o preenchimento das magistraturas goesas na compreensão das muitas peculiaridades (jurídicas, sociais, fiscais, políticas...) locais.

Foi este papel que, paulatinamente, começou a ser protagonizados pelas chamadas elites naturais católicas, fossem elas de proveniência brãmane ou chardó (OLIVEIRA, 2012, p. 545).

Assim, por falta de uma escola superior de Direito no Estado da Índia, esses causídicos realizavam sua formação em Goa em escolas particulares e, após um exame feito perante o Tribunal da Relação, obtinham uma

provisão (ou licença) para exercerem sua função de advogado, conforme nos esclarece Luís Cabral de Oliveira:

Ora, em Goa não existia, a despeito dos esforços que foram recorrentemente sendo feitos, uma escola de direito. No entanto, a intensa vida judicial do território (onde inclusivamente existia, desde os tempos remotos, um tribunal de segunda instância, a comumente chamada Relação de Goa) exigia um número considerável de causídicos. O problema era resolvido pela atribuição, por parte de uma autoridade superior (originalmente, pelo governador; depois, pelo presidente da Relação) de uma autorização para exercício de funções – ou seja, de uma provisão para advogar (e essa é a razão pela qual e esses advogados não letrados se costumam o nome de provisionários). No entanto, para obter a almejada provisão (a qual, em regra, concedia capacidade para exercício apenas em parte do território goês, numa das comarcas em que o mesmo estava repartido) era forçoso fazer um exame (...) (OLIVEIRA, 2011, p. 81-82).

Voltando a *Jacob e Dulce*, vemos que o narrador aqui ironiza de maneira sutil o uso que se faz da carta de advogado na Índia Portuguesa. Na verdade, essa habilitação nem sempre significava que o sujeito por ela contemplado de fato desempenharia a atividade de advogar. Em muitos casos, ela simplesmente capacitava o “rapaz morigerado e de bons costumes” somente para o casamento: “Na Índia Portuguesa, para um rapaz morigerado e de bons costumes, a puberdade oficial começa depois de a carta de advogado estar registada nas estações competentes. Foi o caso de Jacob” (COSTA, 1974, p. 10). Dessa forma, a prática jurídica perde sua força e seu verdadeiro significado. Sua qualificação como advogado provisionário, ainda que em parte forjada, não viria a trazer nenhum benefício para a sociedade. Servia apenas como projeção pessoal e, no caso específico de Jacob, qualificava-o como um bom pretendente para um bom casamento. Se por um lado, Gip critica a facilidade com que certos membros da elite podiam conseguir o direito de advogar, por outro critica o uso equivocado que se fazia em Goa da própria ideia de educação, valorizada mais a partir do status que uma determinada formação profissional poderia proporcionar do que pelo benefício pragmático que produziria socialmente.

Aliás, Francisco João da Costa não é o único autor goês a fazer menção aos advogados provisionários e a sua formação e subsequente atividade profissional. José da Silva Coelho (1889-1944), outro autor de relevo na galeria dos escritores goeses, também conhecido pela verve satírica e crítica semelhante à de Gip, tematizou sistematicamente aquela peculiar figura social de Goa. Em “O Advogado Romalino e a astúcia do seu colega”, originalmente publicado em *O Herald*, em 5 de julho de 1923, Silva Coelho assim nos descreve seu protagonista, advogado provisionário com uma formação deficitária como a de Jacob:

Romalino não tinha estudos: após a instrução primária, apenas passara três classes do inglês. Mas, como lidara muito com bombaístas e africanistas, que nas suas demandas recorriam aos seus préstimos de solicitador, tinha prática de inglês, que falava sofrivelmente. Poderia ter sido da mesma forma um sofrível ajudante de escrivão se, com a prática dos cartórios, tivesse adquirido alguns conhecimentos jurídicos e literários privativos do foro; mas Romalino só dedicava ao culto da chicana, e, além das formalidades e termos do processo, em que estava calejado, só era mestre em toda a espécie de tricas e troca-tintices. (DEVI; SEABRA, 1971, vol. II, p. 191).

Como Jacob, Romalino também conseguiu uma carta de provisão para advogar, mesmo que não tendo nenhum conhecimento relativo a essa função. Assim Luís Cabral de Oliveira caracteriza o protagonista de José da Silva Coelho:

Romalino, protótipo do advogado *vilão* – escrevente notarial (“escrevente de rasa”, como então se dizia) e solicitador pouco escrupuloso e nada instruído – recorria sistematicamente à mais aberta lisonja e à oferta de presentes (a que, em Goa, se dá o nome de *saguates*) para cair nas boas graças dos magistrados que, ciclicamente, eram colocados na comarca onde trabalhava. Consequia facilmente seguir tal estratégia, pois, enquanto escrevente, tinha a incumbência de levar os processos à casa dos juízes e delegados. E assim alcançava, quase invariavelmente, os seus intentos (OLIVEIRA, 2011, p. 83).

Voltando a Jacob, diríamos que está mais interessado em se beneficiar das vantagens que socialmente lhe confere a provisão, fazendo dele um advogado que nada sabe sobre a prática forense conforme mostra o narrador: “Decorridos dias, depois de Jacob recolher-se de Pangim graduado doutor, com o rôlo do diploma de advogado na mala de viagem – diploma com que advogou só no foro da sua consciência” (COSTA, 1974, p. 15).

De certo, o diploma de advogado é para ele um meio de realizar um bom casamento, pois lhe confere uma boa posição e influência na sociedade bredense, conforme afirma D. Dorotêa:

— Não é assim, D. Especiosa, contrariou D. Dorotêa, a quem semelhantes práticas deleitavam. — Jacob é um bom rapaz, advogado, rico, bem comportado, com uma linda posição ..., e quem tem mercadoria vem oferecer ..., se quer diga! (COSTA, 1974, p. 15).

Jacob seria o protótipo do mau advogado provisionário, como destaca Luís Cabral de Oliveira:

[...] a personagem de Gip, depois de obtida – com alguma dificuldade – uma formação básica e secundária deficiente, opta por estudar direito numa escola particular de Pangim, pouco se dedicando, contudo, aos ensinamentos que lá eram ministrados. Atingindo o objetivo que norteou a escolha de tal especialização (alcançar uma *provisão*, de forma a poder intitular-se advogado e beneficiar das vantagens que socialmente o diploma lhe garantia), depressa se desinteressará de uma carreira para a qual jamais tinha demonstrado qualquer predisposição nem talento. O resultado foi que poucos levavam a sério este causídico que de questões forenses quase nada sabia e que dera terminados os seus estudos “no meiado do Código Civil”. Jacob encarna, assim, o protótipo do mau *provisionário* goês: teoricamente impreparado, francamente infeliz no desempenho das suas funções, vendo o diploma mais como um meio de realizar um bom casamento, dar entrada na política ou manter as vaidades familiares do que como forma de realização profissional, desfrutando do ascendente que, na qualidade de letrado e batcar, gozava junto do povo miúdo e ufanando-se, apesar de tudo, das escassas e difusas luzes de conhecimentos jurídicos de que dispunha (OLIVEIRA, 2014, p. 229-230).

Se traçarmos um paralelo com o percurso e formação de Jacob com os referidos Climbiê e Chitlango, entenderemos talvez melhor o porquê da crítica de Gip sobre a formação de um dos protagonistas de sua obra. Vale observar que a escolha de confrontar Jacob com esses dois protagonistas, como já foi dito anteriormente, tem por motivação o fato de serem romances produzidos durante o período colonial que cumpriram papel de grande importância para a formação de uma consciência anti-colonialista. Ainda que de formas muito distintas e em contextos também bastante diversos, essas três obras, entre outras que poderiam ser aqui inseridas, discutem o conflito entre colonizador e colonizado e foram produzidas sob o regime colonialista. São romances que, mesmo depois do fim do colonialismo, continuaram a ser reeditados e funcionam como obras de referência para a temática anti-colonial. A pergunta que poderia surgir é: até que ponto o paralelo com a formação de Jacob e as de Climbiê e Chitlango é válido, já que *Jacob e Dulce* é uma reflexão crítica sobre a idealização do modelo europeu pelo colonizado enquanto *Climbiê* e *Chitlango, filho de chefe* apontam para uma crítica ao colonizador e a consciência do colonizado de sua condição?

Essas duas obras embora tenham sido produzidas em espaço colonial distinto de Goa e em contexto diverso poderiam nos ajudar a entender, a nosso ver, o que fica subentendido na crítica de Gip ao colonizado: sair do conformismo, da inércia e do imobilismo orquestrados pelo sistema colonial em direção a uma autocrítica. Claro que Goa, nesse período, está longe de qualquer perspectiva independentista, mas se concordarmos que *Jacob e Dulce* é uma sátira e que se enquadra num contexto de provocação, poderemos dizer que tem como propósito levar o colonizado a ter consciência de sua condição mesmo que isso não seja explicitamente delineado na obra, o que equivale, no caso de Goa, a uma mudança de comportamento. O próprio Gip numa das suas escritas sobre o luxo não chegou a revelar a consciência da condição colonial do país e uma perspectiva de mudança de comportamento do povo diante dos padrões impostos pelo colonizador? Aliás, *Jacob e Dulce* não pinta a situação colonial de Goa e a ânsia de uma reforma social e econômica?

Antes de fazer esse paralelo, julgamos necessário apresentar os dois autores, Dadié e Mondlane. Bernard Binlin Dadié³², escritor marfinense, nasceu em Assinie em 1916 na região leste da Costa do Marfim, entre o povo Agni, onde estão suas raízes familiares. Ele pertence então ao chamado período colonial. O pai dele, Gabriel Binlin Dadié, fundador da associação “Syndicat des Planteurs Africains” que desempenhou um papel no Partido Democrático da Costa do Marfim, e seu tio Melantchi, fazendeiro, criaram Dadié. Nesta época, Bernard Dadié desenvolveu suas crenças filosóficas sob a influência da cultura e da sociedade e se deu conta da importância da família e da comunidade.

O pequeno Bernard, criado na religião católica, estudou na escola de Grand-Bassam onde ficou por sete anos e também na de Bingerville. Aluno do grupo escolar central, ele passou depois no concurso para entrar na Escola normal de William-Ponty, então situada em Gorée, onde estavam reunidos os melhores alunos dos territórios da ex- A.O. F³³, destinados na maioria ao ensino. Guardando boas lembranças da sua vida aí, deixa a ilha e a escola de Gorée na qualidade de funcionário da administração.

Já na Escola de William Ponty, escreveu peças. A mais conhecida é *Assémien Déhylé* (1936). Durante onze anos, de 1936 a 1947, trabalhou no Ifan, principalmente na seção dedicada às máscaras em Dakar onde se apaixonou pelo folclore africano. Permaneceu algum tempo em Saint-Louis, mas não tardou em sentir saudades da Costa do Marfim para onde voltou. Aquando da primeira festa da infância em Abidjan fez encenar um sainete que escreveu a este respeito: *Les villes*. Dirigiu os alunos da E.P.S. de Bingerville que o encenou. No entanto, Dadié não escondeu seus esforços para adaptar-se de novo à Costa do Marfim, profundamente modificada à

³² Sobre a biografia de Dadié, cf. DADIÉ, Bernard Binlin. *Bernard Dadié, écrivain ivoirien; textes présentés par Roger Mercier, M. et S. Battestini*. Paris: Nathan, 1978, p. 5-6; DADIÉ, Bernard B. *Climbié*. São Paulo: Ática, 1982. Há uma vasta bibliografia sobre o autor e sua obra, mas há duas obras de referência para melhor conhecer o autor e sua obra: QUILLATEAU, Claude. *Bernard Binlin Dadié, l'homme et l'oeuvre*. Collection “Approche”, Présence Africaine, 1967; VINCILEONI, Nicole. *Comprendre l'oeuvre de Bernard B. Dadié*. Abidjan: Les classiques africains, 1979.

³³ África ocidental Francesa.

saída da guerra de 1939-1945. Refugiou-se na tentativa literária: *Afrique debout*, folheto de versos publicado por Seghers. Dadié colaborou em *Le Réveil*, um jornal do “Rassemblement Démocratique Africain” (RDA).

Companheiro de luta do primeiro presidente marfinense, Félix Houphouët Boigny, Bernard distinguiu-se, aliás, por seu ativismo político, que transparece, sem dúvida, nos meandros de sua abundante obra. Teve uma atuação política intensa marcada por sua militância no RDA de Félix Houphouët Boigny. Preso em 1949, em Grand-Bassam, pela administração colonial com companheiros de luta, tais como Mathieu Ekra e Jacob Williams, ficou sensível a uma temática central: “garantir a libertação total do homem negro, pela luta contra qualquer forma de colonialismo – política ou econômica”. Na prisão, escreveu seu *Carnet* voltado para a luta africana.

Mais tarde, de volta da metrópole, trará uma grande quantidade de notas que classificará aos poucos para publicá-las só em 1956 (*Un Nègre à Paris*). Entretanto, nomeado professor primário no seu país, trabalhou árduo, dividido entre seu horário de aula e sua obra literária. As *Légendes africaines* foram publicadas em 1953, enquanto estava terminando *Climbié*, em que relata sua luta pela sobrevivência da África Negra.

Reuniu em seguida contos e lendas que resultaram em *Le pagne noir*, enquanto os *Cahiers* de Pierre Seghers, “Poésie 56”, publicam *La ronde des jours*. Modesto, guarda em uma gaveta o manuscrito de *Paris à la loupe* com que nunca ficou satisfeito. Preferiu colaborar na maioria dos jornais e periódicos da Costa do Marfim. De sua estada de Ponty, Dadié guardou um gosto pronunciado pelo teatro. Escreveu rapidamente pequenas peças que fazia ensaiar e encenar ele próprio.

Bernard Dadié é reconhecido por seus escritos e esforços para defender a cultura africana. Cresceu sob a influência francesa e os efeitos da colonização são temas centrais de suas obras. Escreveu sobre a importância de preservar a cultura e a identidade africanas. Segundo Dadié, é importante que os africanos se lembrem de sua herança. Dadié publicou textos anticolonialistas e contos que mostram o valor do homem africano. Foi influenciado pela onda do movimento da Negritude, promovido pelos

estudantes africanos e antilhanos. Hoje, Dadié é considerado uma das figuras mais importantes da África e o escritor marfinense mais conhecido e emblemático. Dedicou-se praticamente a todos os gêneros literários, do jornalismo ao teatro, passando pela poesia e a crônica. Sua obra, que inclui o romance, o conto, a poesia e o teatro, constitui uma verdadeira análise do processo colonial.

Quanto a Eduardo Mondlane³⁴, nasceu em 20 de junho de 1920 em Manjacaze, na província de Gaza. Era filho de uma família de camponeses aristocratas, cujo pai, Mussengue Mondlane, era chefe da linhagem dos Khambane e a mãe, Makungu Muzamusse Bembele, descendente do Xipenangane Mondlane, célebre guerreiro ligado aos reis da região de Bilene, norte de Maputo.

Sua educação tradicional foi proporcionada pela mãe, por seu pai ter falecido em 1922, tendo sido ensinado a ter orgulho de sua origem aristocrática e dos feitos dos seus antepassados. Mondlane herdou o nome de um dos mais ilustres antepassados de sua família, Chitlango, o mais velho, e deveria fazer jus a essa herança guerreira e nobre. Sua primeira saída do círculo familiar foi para conviver com os pastores das redondezas, onde aprendeu as regras do grupo, os limites dos seus privilégios, a obediência e fraternidade reinante entre os jovens pastores.

Em 1932, iniciou seus estudos na Escola Primária de Manjacaze, incentivado pela mãe que aguçava sua curiosidade de conhecer os “segredos do homem branco”. Todavia influenciado pela irmã, ligada a uma igreja protestante, e devido à escola estatal ser uma instituição violenta, mais estimulando ao trabalho forçado em favor dos professores que ao estudo, se muda para a escola da missão suíça, onde terminou o ensino fundamental em 1936. Depois segue para Lourenço Marques, trabalhando no hospital da missão suíça e estudando à noite. É nesse período que conhece André-

³⁴ Sobre esse breve biografia de Eduardo Mondlane, referimo-nos à tese de doutorado de Elídio Miguel Fernando Nhamona intitulada *Dialéticas das formas literárias: uma interpretação de O Livro de Dor, Godido e Outros Contos e Chitlango, filho de chefe*, defendida em 2016 na Universidade de São Paulo (USP).

Daniel Clerc, sendo esse missionário essencial para a maturidade e continuação de seus estudos.

Frequentou o curso de catequistas em Ricatla, ao norte de Maputo, e, entre 1937-1940, foi pregador nos entornos da capital da província nos bairros da Polana, Malhangale e Laulane, estimulando e organizando o *mintlaw*a (grupos ou equipas), cuja experiência adquirira quando estava em Manjacaze. Nesse período, a missão suíça e seus membros, assim como as missões de outras religiões, viram suas atividades cerceadas pelo Estado Novo, aliado à Igreja Católica. Esteve igualmente em Cambine e Dingane, entre 1941-1942, na missão da Metodista Episcopal, onde aprendeu técnicas agrícolas em terras áridas, inglês e contribuiu na formação e no desenvolvimento das equipas ou patrulhas. Escreveu poemas em Xichangana no jornal *Nyeleti Ya Miso* em janeiro ou outubro de 1944, colaboração que continuou depois de sair de Moçambique para a União Sul Africana.

Em 1944, tendo conseguido uma bolsa de estudos, foi para Lemana, no norte do Transvaal, para estudar inglês e afrikaans, conciliando seus estudos com as atividades religiosas. Por ser um excelente estudante, foi escolhido para presidir a Associação de Estudantes Cristãos em 1946. Em 1948, matriculou-se na Hoffmeyr School of Social Work em Joanesburgo, mudando para cursar sociologia na Universidade de Witwatersand. Em férias, volta em finais de 1948, onde, valendo-se das habilidades organizativas, cria o Núcleo de Estudantes Secundários de Moçambique (NESAN), tendo no começo de 1949 sido interrogado pela PIDE sob a suspeita de desenvolver atividades subversivas.

Devido à ascensão do partido nacionalista de Daniel Malan e da política do *apartheid*, seu visto não foi renovado, tendo sido obrigado a voltar para Moçambique, apesar dos protestos veementes de seus colegas e professores. Em 1950, vai para Lisboa, onde se matricula na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, tendo conhecido nacionalistas africanos das colônias portuguesas associados na Casa dos Estudantes do Império. Em 1951, viaja para os Estados Unidos, onde continua seus estudos,

fazendo o bacharelado, o mestrado e o doutorado em Sociologia e Antropologia na Oberlin College e na Northwestern University. Desde 1957, foi funcionário das Nações Unidas, ligado ao departamento dos problemas da descolonização. Em 1961, faz uma visita em Moçambique com sua família, onde é recebido com muito entusiasmo, apesar de ser constantemente vigiado pela polícia política portuguesa. Em 1962, cria a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) que em 1964, desencadeia a insurreição armada contra o colonialismo português. Em fevereiro de 1969, é assassinado em Dar Es Salaam por uma carta armadilhada.

Em ambos os romances, *Climbiê* e *Chitlango, filho de chefe*, temos uma verdadeira análise do processo colonial, pintado através do percurso de vida dos protagonistas, ou seja, por meio de sua formação. Ambos deixam suas respectivas aldeias, se movimentam para a cidade, onde começam seus processos de formação.

Assim, contrariamente a Jacob, Climbiê, desde a Escola regional de Grand-Bassam até a Escola Primária Superior, “EPS”, de Bingerville, foi um aluno dedicado e exemplar. Sendo um aluno determinado, seu objetivo era estudar para enfrentar o concurso de entrada na Escola William Ponty³⁵ de Dakar. Depois de ser aprovado nesse concurso, Climbiê parte para William Ponty onde se forma. Em Dakar, entra em contacto com obras filosóficas de diversas tendências políticas, entre as quais a marxista, ainda que sua formação escolar jamais tivesse estimulado esse interesse pela filosofia ou pela política. Desse modo,

Climbiê lia os jornais de todas as tendências, discutia política com alguns líderes, com certos jovens administradores das colônias enviados pela Frente Popular para servir à nova política. Tais jovens funcionários lhe falavam de Karl Marx, de Engels, de Dialética, de Materialismo científico. Escutava-os. Para dizer a verdade, compreendia mal todas essas coisas. Via-se forçado a consultar o dicionário. Em Ponty, nenhum daqueles problemas fora estudado. Aqueles nomes, ignorava-os. A filosofia, a sociologia, a instrução cívica? Fora

³⁵ A Escola William Ponty localizada em Dakar era onde se formavam os quadros administrativos das antigas colônias francesas. O próprio autor Bernard Dadié ali se formou.

do programa. Só o ensino primário superior lhe foi dispensado com vista ao cargo de funcionário. Tinham-lhe posto nas mãos uma ferramenta, um instrumento, dependia dele saber utilizá-los.

Aqueles jovens administradores entusiasmados, decididos a preencher todas as lacunas em todos os Climbiês, faziam conferências que não demoraram a ser proibidas e logo se disseminaram através da África Ocidental Francesa. (DADIÉ, 1982, p. 97)

Depois de dez anos de serviço em Dakar, Climbiê volta para sua pátria de origem e participa da greve dos agricultores que recusavam vender seus produtos (cacau, café, cola) enquanto não subissem as cotações. A tomada de consciência por Climbiê da condição de seus irmãos o leva a entrar nas fileiras do sindicato. Tendo sido visto como um dos cabeças da greve, inassimilável, indigesto e a ovelha negra por parte do comandante, Climbiê é preso. Mesmo na prisão, não desespera, mas pelo contrário, sonha com um futuro melhor para seu país e por extensão para a África.

Segundo Jacques Chevrier, *Climbiê* é um

romance que narra o percurso de muitos líderes africanos – desde a escola normal William Ponty até o sindicalismo militante – permite, aliás, ao leitor europeu ter uma ideia precisa do abismo que vem crescendo durante o período de entre-guerras, entre os ideais republicanos da metrópole e a realidade da colônia. Romance de formação de um jovem dos anos 30, Climbiê dá conta de sua condição por um Africano da geração das independências (CHEVRIER, 1984, p. 113 “tradução nossa”)³⁶.

Quanto a Chitlango, seu percurso e formação são um pouco similares aos de Climbiê. Nascido de uma alta linhagem, amado dos deuses,

³⁶ [...] roman qui retrace l'itinéraire parcouru par bien des leaders africains – de l'école normale William Ponty au syndicalisme militant – permet en outre au lecteur européen de se faire une idée plus précise de l'écart, qui n'a pas cessé de se creuser pendant la période de l'entre-deux-guerres, entre les idéaux républicains de la métropole et la réalité de la colonie. Roman de formation d'un jeune ivoirien dans les années trente, Climbié témoigne donc également de la prise de conscience de sa condition par un Africain de la génération des indépendances (CHEVRIER, 1984, p. 113).

Chitlango, depois de receber a devida instrução tradicional familiar pela mãe e ser iniciado à tradição, passa por uma outra formação, a dos pastores de gado em companhia de Madjerimane e outros pastores. Depois desse aprendizado na pastagem, Chitlango, movido pelo desejo de entender o mundo dos brancos, entra na escola. Primeiro, na pequena escola missionária e depois na escola do governo, a pedido de seu irmão mais velho. A pedido da mãe, Chitlango entra na escola de Manjacaze, onde é escolhido, entre outros alunos, para se candidatar ao exame para o diploma.

Mesmo estando na escola da administração portuguesa, é sempre movido pelo grande desejo de ir à Missão de Mausse. Uma vez admitido na escola da Missão, Chitlango é integrado à equipe. Sobre essa questão, Teresa Cruz e Silva em seu artigo “Educação, identidades e consciência política: a Missão suíça no Sul de Moçambique (1930-1975)” escreveu:

[...] a Missão suíça iniciou um programa especial de educação virado para as gerações mais novas. O resultado foi a institucionalização de um sistema de educação da juventude denominado *mintlaw*, cujo objetivo principal consistia em moldar a personalidade dos jovens dentro de um espírito cristão.

Inicialmente inspirado nas experiências das patrulhas de jovens suíços, e outros exemplos já conhecidos de trabalho com grupos onde a maior parte dos princípios são semelhantes, o sistema foi adaptado para o Moçambique na base da assimilação de valores tradicionais e princípios que nortearam a educação dos pastores tsonga das zonas rurais (por exemplo, organização e hierarquização num grupo, sentido de responsabilidade, cooperação e liderança). Os princípios e métodos do sistema de educação não formal baseavam-se em certos códigos de conduta, visando encorajar os seus membros a assumir o sentido de responsabilidade e auto-suficiência. A prática e actividades lúdicas como jogos, danças, drama e canções, entre outras, estimulava o desenvolvimento de um certo número de capacidades, como planeamento, organização, auto-suficiência, liderança, disciplina do corpo e do espírito.

Os missionários suíços investiram na educação dos jovens, perspectivando um futuro onde eles pudessem assumir a liderança da igreja, garantido assim a reprodução da própria Igreja enquanto instituição e a continuidade do seu trabalho educacional.

Criando o desenvolvimento de competências, o alargamento do universo cultural e uma abertura para novas visões e

valores, *mintlaw* permitia aos jovens analisar o mundo que os rodeava e consequentemente compreender melhor a realidade social e política, reforçando também a tomada de consciência da fronteira entre a pertença e não-pertença e entre o colonizador e o colonizado, uma sociedade onde a religião, a língua e a educação padronizavam a diferença (CRUZ E SILVA, 1998, p. 401-402).

Assim como Climbié, Chitlango, como um missionário, sonha com um futuro melhor para seu continente:

Eis como a Escola de Cambine me revelou que tenho um objectivo. Os evangelistas conduziram-me ao Salvador. A Equipa foi o caminho para a amizade, a caridade e o prazer do trabalho. Agora, sinto-me um homem desta terra onde Deus me colocou e vejo largos horizontes abrirem-se para minha África (MONDLANE, 1990, p. 214).

E esse objetivo é reforçado pela carta de mestre Paulino, seu antigo instrutor de Mause, dirigida ao Chitlango com destaque para a parábola da águia:

“Meu povo de África, fomos criados à imagem de Deus, mas fizeram-nos acreditar que não éramos senão galinhas. SOMOS ÁGUIAS.

“Águias, abram as vossas asas e lancem-se no voo.

“Estas palavras são de um negro, Chitlango!

“Olhemos a direito para O SOL. Não um deus qualquer, mas o Deus de JESUS CRISTO!

“Deus abençoe a África! (MONDLANE, 1990, p. 2018)

É com razão que Teresa Cruz e Silva argumenta que:

[...] a Missão suíça em Moçambique deu um contributo fundamental à formação da consciência política dos seus crentes, particularmente dos mais jovens. Ao desenvolver a capacidade para compreender e analisar o mundo que os rodeava através da educação não formal, a missão alargou as fronteiras cognitivas da juventude. Ao promover o acesso à educação secundária e superior e ao preparar uma liderança africana para a Igreja, ela contribuiu para a formação de uma elite educada jogando assim um papel

importante no desenvolvimento de uma liderança política (SILVA, 1998, p. 397).

Contrariamente a Chitlango e Climbiê, que têm consciência da condição do seu povo e sonham em lutar para seu bem-estar, Jacob só sonha em conseguir um bom casamento, prestígio e ter prestígio social. Essa procura por status está, aliás, relacionada com o desejo de ascensão social do colonizado dentro do sistema colonial, e é instigada e favorecida pelo colonizador, que sempre busca um aliado, um agente local ou um melhor interlocutor para a manutenção e perenização da empresa colonial.

Portanto, o processo de formação de Jacob revela-se uma paródia debochada de aspectos do romance de formação, se comparado com os percursos de Climbiê e de Chitlango. O que ressalta nesse confronto das personagens desses três romances e no percurso desses três escritores é o paralelismo político que podemos encontrar em suas vidas e respectivas obras. Obviamente não se trata de fazer aqui uma crítica literária de cunho biografista, mas identificar uma certa coerência entre o percurso e o lugar político e social desses escritores em suas respectivas sociedades e o que veicularam em suas obras. Enquanto Dadié e Mondlane tiveram suas vidas marcadas por uma ação política muito intensa contra o colonialismo, o que tem desdobramento em suas obras, Gip sempre ocupou um lugar político e social ambíguo, já que, sendo um brâmane cristão, tinha a oportunidade de ser contemplado por algumas benesses do colonialismo, ao mesmo tempo que revela consciência clara do rebaixamento que a condição colonial impunha aos goeses. Essa ambiguidade se encontra presente em *Jacob* e *Dulce*, como já assinalamos, justamente porque era a própria condição do lugar que Gip ocupava na sociedade goesa.

3. 2. Formação de Dulce

Pela descrição que o narrador faz da família Pereira, podemos deduzir que se trata de uma família católica da elite local à semelhança da família de Jacob. Dulce pertence a uma família importante e devota no seio da qual havia “uns antigos advogados”. Há duas fases na formação da protagonista, desdobrando-se inicialmente na sua instrução literária e depois na educação musical. Sobre o primeiro aspecto, o narrador consagra poucas linhas, dando a primazia ao segundo, ao qual dedica mais de três páginas, sugerindo ser o ponto fulcral de sua crítica. Como Jacob, a iniciação de Dulce às primeiras letras se fez na “escola régia de meninas da cidade” à maneira de todas as meninas de Breda.

Mesmo que tenha obtido 30 valores nos exames finais, não consegue, ao cabo de três meses, mais se lembrar de tudo aquilo que aprendeu a ponto de escrever *faça* com dois ss e *Bernado* ao invés de Bernardo. Segundo o texto, tinha “19 anos reais e 15 *para casamento*”. Embora, segundo o narrador onisciente, sua instrução literária “era havida por esmerada”, Dulce não sabia redigir ou como se dizem em Breda “notar” uma carta, fenômeno que confere “uma auréola de prestígio” a todas as senhoras “que-notam-por-si-três ou quatro ao todo” (COSTA, 1974, p. 34-35). Mas em compensação, diz o narrador:

Dulce **sabia** inglês, isto é, sabia que **man** significava homem, **god** deus, **pig** porco, **girl** rapariga, **tree** árvore e.... três. Percebia também de diálogos, e falava a seu modo, em segredo, raras vezes diante do pai que media a sapiência da pequena pela sua ignorância. Aprendera isso, porque todos eram unânimes em Breda que uma menina **deve saber inglês**, porque sem o inglês não pode haver rapariga decente (COSTA, 1974, p. 35).

A instrução de Dulce em inglês é ironizada pelo narrador, pois o grau de conhecimento da protagonista se resume a algumas palavras. A língua

inglesa é um requisito para conseguir um bom casamento, mas não era vista como uma necessidade. Como já foi anteriormente dito, a nosso ver, a escrita de Gip parece questionar a dissimulação que se faz com a precária formação que recebem os protagonistas dentro do espaço colonial. O que é ironizado, na verdade, é a forma como a sociedade não se preocupa com essa formação deficiente e superficial, imaginando ser uma educação à europeia, mas se contenta em exhibir isso como um troféu, sem pensar na sua artificialidade.

Por outro lado, ao acompanhar a formação e o percurso de Dulce, o narrador nos revela, por trás dessa verve satírica, a condição e a educação feminina na segunda metade do século XIX em Goa. Segundo Sandra Lobo (2013, p. 50), na sociedade católica goesa daquela época, os testemunhos apontam para a evidência de que a esmagadora maioria das mulheres era analfabeta, sendo poucas as que conheciam a língua portuguesa. Mesmo com a instituição da primeira escola feminina em 1846, pelo governador José Ferreira Pestana, foi com dificuldade que se conseguiu nomear uma mestra, por não se apresentar ao concurso nenhuma candidata. Ainda, segundo Lobo, o panorama mudou lentamente até o final do século, ainda que tenham surgido escolas públicas e privadas dirigidas às mulheres. Estas seguiam uma mudança de mentalidades, o que resultou na adoção de um modelo de mulher pelas elites que, deliberadamente, se ocidentalizavam por via da educação, apropriando-se dos padrões forjados pela modernidade europeia.

Apesar de sua deficiência no campo das letras, Dulce demonstra gosto pelos romances populares e, segundo o narrador, “gostava de ler o *Rocambole*”, de autoria de Ponson du Terrail, que vinha sendo traduzido na metrópole. Ponson du Terrail foi um escritor francês do século XIX que ficou famoso por uma série de romances denominada *Rocambole*, cujo herói era um vilão. Os romances da série foram primeiramente publicados em folhetim na França no período entre 1857 e 1871 e se tornaram um sucesso entre o público leitor.³⁷ O sucesso foi tamanho entre os franceses que se contava

³⁷ Cf. BORGES, Débora. “Edições de *Rocambole* de Ponson du Terrail em Belém”. Disponível em www.abralic.org.br/anais/arquivos/2015_1456146802.pdf. Acesso em 12 de novembro de 2018, p.1.

que, quando a personagem “desapareceu” para encerrar a série, houve não só a pressão dos editores e dos leitores, como também uma ameaça de cancelamento em massa de assinaturas do jornal. Isso levou Ponson du Terrail, a pedido do editor, a trazer de volta o personagem, o que resultou em “A Ressurreição de Rocambole”.³⁸ Esse sucesso de *Rocambole* não foi apenas na França, como também em Portugal, no Brasil e provavelmente em Goa, já que Gip fez com que sua protagonista tivesse conhecimento dessa obra e demonstrasse gosto pela sua leitura.

O interesse pelo *Rocambole* caracteriza o gosto de Dulce próximo às leitoras românticas, que gostavam de histórias amorosas repletas de aventuras e peripécias, distanciando-a de um modelo de leitora mais intelectualizada. Também revela o quanto ela estava atualizada com a produção literária europeia e com as obras de sucesso. De todo modo, tal gênero de leitura era bem visto no meio social goês e, com isso, os seus pais podiam se gabar de suas prendas literárias. Toda essa aparência de domínio dos novos padrões da mulher europeia funcionava como capital simbólico para a jovem em meio à sociedade goesa, ainda que não correspondesse à verdade. O narrador deixa evidente que Dulce incorpora uma personagem que tem por finalidade o casamento, isto é, passa a possuir todos os atributos, em geral europeizantes, que uma jovem deveria ter para conseguir um bom casamento, mesmo que tais atributos de fato não lhe pertencessem. Assim, o problema de Gip não era a europeização em si, mas a sua imitação canhestra, como é o caso de Dulce:

De modo que aos 19 anos reais e 15 para casamento escrevia faça com dois ss e Bernardo, Bernado, e não percebia muito bem a cartilha de preparação para a comunhão e o manual de missa, que todavia levava à igreja por ser bonito e por moda. Mas gostava de ler o **Rocambole**. Seus pais, porém, não se apouquentavam com isso. Dulce pouco tinha a escrever, e, quando fosse preciso exhibir as suas prendas literárias a Lília – uma amiga da capital – era o

³⁸ Cf. NUNES, Máira de Souza. “O Gênio do Bem e do Mal: Rocambole e as representações da sociedade francesa no II Império”. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH, São Paulo, julho 2011, p. 1-2. Artigo disponível em www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14...49105_ARQUIVO_OgeniodoBemedoMal.pdf. Acesso em 12 de novembro de 2018.

pai quem lhe minutava a carta, que ela copiava sem a perceber, com caligrafia aleijada.

Tanto era ela inocente.

Salvador e esposa gabavam as prendas da filha em toda a parte, o que os pais devem fazer, sempre que puderem.

Simulavam admiração pelo seu talento, pela sua discrição “quando fôsse necessário falar em português”; pelos seus progressos no piano, que, de resto, não tocava em público “por não saber de cór as músicas”, atestava a mãe, com confirmação paterna; pela sua seriedade diante dos ditos mordazes da mocidade doirada da cidade, que lhe dera a alcunha de xencor, não sei porquê, e pela sua habilidade culinária (COSTA, 1974, p. 21).

Se os elementos valorizados em jogo são de matriz europeia (falar a língua portuguesa e tocar piano), o narrador em nenhum momento desqualifica tais elementos, julgando-os supérfluos ou coisa que o valha, mas volta sua atenção para a forma como as personagens fingem dominar esses códigos, sem efetivamente assim proceder. Como observa Sandra Lobo:

O problema de Gip não era a europeização, como também não questionava a estética europeia que atuava como padrão de refinamento moderno e de saber. Sua preocupação era com a hibridização, nascida da leitura em segunda mão de “europeidade”, tal como podemos acompanhar em *Jacob e Dulce*. A educação europeia “artificial”, que sublinhou, foi transmitida por professores medíocres e era exibida como um troféu pelas famílias nos seus círculos sociais. [...] Restringida a um bem, só serviu (sem dúvida) para o prestígio provinciano e para aumentar o valor das moças casadouras (LOBO, s.d., p. 21-22 “tradução nossa”)³⁹.

A educação de Dulce à europeia, dentro da economia do texto, está relacionada com uma busca de prestígio social no sentido de contrair um bom casamento, o que não promove nenhum autodesenvolvimento intelectual. De certo, não há sugestão por parte de Gip de abandonar a educação em português, mas, aponta para uma ação reformista nesse

³⁹ GIP's problem was not Europeanization, as he did not question European aesthetics as pattern of modern worldly-wise refinement. His worry was with hybridization, born of the second-hand reading of 'Europeaness', as we may accompany in *Jacob e Dulce*. 'Artificial' European education, that underlined it, was transmitted by mediocre teachers and exhibit as a trophy by families to their social circles. [...] Restricted to an asset, it only (doubtfully) served for provincial prestige and to raise the value of marriageable girls (LOBO, s.d., p. 21-22)

sentido. Já aos 32 anos, Francisco João da Costa manifestava seu desgosto com a falta de compromisso de seus contemporâneos em relação ao pensamento autocrítico e à ação reformista. Por isso, o humor se tornou sua arma pessoal de crítica social, cultural ou pessoal, como forma de combater o tédio e provocar alguns questionamentos, conforme mostra Sandra Lobo no referido artigo.⁴⁰

Essa afirmação é também corroborada por Joana Passos quando escreve:

[...] Francisco João da Costa criou uma narrativa que em termos de impacto funciona como uma caricatura, exagerando determinados traços do alvo a criticar, de forma a torná-lo cômico, grotesco, risível. Mas na sátira, o cômico não é mera graça, pois tem um profundo sentido crítico, combativo e renovador. Ou seja, se por um lado esta sátira explora os traços negativos ou baixos nos padrões de comportamento da sociedade goesa assimilada, na cumplicidade que um leitor e autor, ao partilharem a percepção dos erros e deformidades das personagens, propõe-se, por inferência, o oposto daquilo que é descrito como a alternativa ideal (PASSOS, 2012, p. 102)

É nessa perspectiva que a formação artificial à europeia da protagonista – que está fora de um projeto de vida produtivo e que não traz uma autocrítica – é ridicularizada pelo narrador. Por exemplo, o aprendizado de inglês por Dulce é movido pelo fato de que “todos eram unânimes em Breda que uma menina deve saber inglês, porque sem o inglês não pode haver rapariga decente” (COSTA, 1974, p. 35). A sua escolha não é orientada pelo próprio desejo de estudar, mas sim, pela opinião pública bredense propensa à imitação europeia. Na verdade, à imagem de Dulce, a menina bredense estuda o inglês para poder estar atualizada com a moda, conforme afirma o narrador onisciente:

⁴⁰ Cf. página 18 do referido artigo, intitulado “Francisco João da Costa, Gip & Co”: “By now Francisco João da Costa was a 32 years man, disgusted with what he felt as his contemporaries’ lack of commitment to reflexive thought and reformist action. Humor became his personal weapon of the social, cultural, political or personal critic, as a way of combating his boredom and eventually provoking some questioning”.

Mas porque precisa a menina bredense do inglês? Está aqui apurado que é para ler o jornal de modas. Quem recebe o jornal das modas? O Senhor António Faleiro, de Carambolim. Quando carece a menina bredense desse jornal? Quando papá vende o côco, e tiver dinheiro.

A língua portuguesa é pois tacitamente sacrificada, para a menina poder consultar o jornal de modas, quando papá vender o côco, subscrito por um amigo de Carambolim (COSTA, 1974, p. 36)

Tanto a leitura de *Rocambole* de Ponson du Terrail quanto o aprendizado do inglês por Dulce para poder ler o jornal de modas, desejo esse movido pela opinião pública bredense, remetem à noção de *catharsis coletiva* a que se referiu Fanon em seu estudo. Aqui, tanto a leitura das obras literárias e dos jornais de moda vindos da Europa que, aliás, é aceite como padrão por toda a coletividade bredense, acaba moldando o comportamento da protagonista, o que a leva a se identificar com os padrões europeus mesmo que isso, na prática, se perca no campo da aparência.

Segundo Sandra Lobo (2013, p. 51), ao remeter à necessidade de ostentar o domínio do português, da leitura e da escrita e as prendas musicais como aspectos que valorizam a mulher no mercado do casamento, Gip omitia o suporte deste modelo, que é de matriz colonial, para melhor evidenciar a superficialidade de sua assimilação.

No ambiente social mimetizado goês, a educação musical das meninas constitui um elemento de suma importância, pois lhe confere estatuto para um bom casamento. Assim, “a educação musical da filha de Salvador era dirigida pelo senhor mestre Vales” (COSTA, 1974, p. 22). A contratação dos mestres tem como finalidade iniciar os jovens no gosto pela música europeia. O mestre não só desempenhava um papel importante na educação das meninas, como também na sua preparação para o casamento. O seu papel era tão importante, tanto no âmbito social, quanto nos círculos familiares da elite local, que o narrador tece sobre ele alguns comentários:

O senhor-mestre germina quasi sempre nas escolas paroquiais de canto – conservatório dos desafinados – faz sua **debute** na igreja, à missa cantada, sob a proteção do órgão, e celebra-se nos enterros, procissões, e nas ladaínhas, que ele chamava **laudavinha**.

Pouco a pouco, o senhor-mestre penetra nas casas particulares, a princípio por empenhos, afinal, depois de bem lançado, por favor, onde ensina a música ao sexo feminino, fornece-lhe a letra e música manuscritas dos **mandos**, grasna ao piano, até que por fim – se forem felizes na carreira – alguns trocam a rabeca pelas chaves da dispensa das casas onde gozam de confiança (COSTA, 1974, p. 22).

Susana Sardo confirma esses comentários do narrador ao escrever que:

Apesar de a literatura sobre Goa ter alguma forma negligenciado o estudo desta personagem parece evidente que o mestre terá sido o principal responsável pela introdução da música no contexto doméstico e seria o único que poderia ter ajudado a firmar os grandes objectivos da elite goesa de acordo com os quais as meninas educadas deveriam saber falar francês e tocar piano, guitarra ou bandolim. A ele se deve também a preparação musical das meninas para o casamento e a composição de grande parte dos mandos de casamento (SARDO, 2012, p. 166).

A presença do mestre traz irremediavelmente à tona um instrumento de grande importância na esfera das famílias da elite goesa local: o piano. Sua presença nas casas de família e sobretudo de “uma herdeira rica”, segundo o narrador, não é sinónimo de amor à música, mas um convite aos pretendentes ao casamento, que “podem aprontar os documentos” pois “o concurso está aberto”. A esse instrumento é atribuído um grau de prestígio e um valor simbólico. O piano, e sobretudo, o piano-forte é um instrumento de destaque e de prestígio na sociedade e nas famílias abastadas que o narrador-testemunha lhe dedica, com ironia, algumas linhas especiais:

Ninguém admite esse instrumento, que se vê em todas as salas de Breda, pacato e repousado, vestido de pano vermelho de linha, agasalhado como um octogenário doente, tratado pela menina da casa com acatamento filial e por outros com veneração; de que o criado não se aproxima com receio de o molestar; que não se expõe diante de janela aberta, no inverno e no frio, como o papá grande; de que se

fala como dum ser animado: — Está surdo, está mudo; a cujas vísceras não tem acesso se não um cirurgião hábil e de boa fama, armado de óculos e pinça, semblante grave, que é melhor pago do que vários cirurgiões pela escola médico-cirúrgica de Nova-Goa; o piano, repito, não se traz na família por amor à música (COSTA, 1974, p. 26).

Através dessa descrição cuidadosamente feita pelo narrador, notamos que o piano passa a ter um lugar dentro do círculo familiar como um ser humano e membro da família, o qual merece atenção especial. Por meio dessa prosopopeia, o narrador nos revela o valor desse instrumento e sua presença na memória coletiva: “Na Índia, o piano-forte, como o homem jurídico, não morre. É eterno! (COSTA, 1974, p. 27). Segundo Eufemiano de Jesus Mirando o piano “era um instrumento destinado não tanto para uma formação artístico-musical mas para promover o fachadismo social de que a menina sabe tocar piano” (MIRANDA, 2012, p. 268). Mesmo discordando da crítica de Gip, chegando a taxá-la de “palestra agradável”, M. A. Lourenço, todavia, reconhece que muitos episódios da vida indiana são “sobremodo repletos de verdade”, ou seja, “os que se referem à maneira por que foi encaminhada a educação da heroína da sua narrativa, Dulce Perreira”. Sobre a questão do piano, mesmo que não concorde plenamente com a crítica de Gip, aponta, com muita clareza, para o exagero, o fachadismo que envolvem a educação musical feminina e seu objetivo:

O que, porém, me faz embasbacar é que, estando sobejamente comprovados tais factos, ainda subsista essa pianomania em tão grande escala. Tenho tido ocasiões de conhecer em Portugal senhoras ilustradíssimas e consideradas na roda, em que vivem, sem saberem uma nota de música; e cá na minha terra o atributo indispensável duma senhora, que se diz medianamente instruída, é saber ou antes ter aprendido o piano!! Aí há coisa. É que o piano deve ter honrosa nas crônicas matrimoniais do país alguma vez os mágicos sons evitados dum piano transformaram-se num genro da casa, anafado e rico. Mas parece-me que hoje serão mais difíceis semelhantes milagres, porque a instrução musical do sexo masculino está entre nós sendo sistematicamente despresada; de forma que um rapaz casando com uma rapariga por ouvir dizer que é uma exímia pianista quase que se vê nas circunstâncias de quem compra nabos em sacos. Hoje em dia vai estando em moda as meninas aprenderem rabeca; Ainda bem. Faço votos para que a moda pegue. Conquanto a vida esteja difícil, ainda se

pode deitar pela janela fora umas 20 ou 30 rupias, mas às centenas ... como acontece com o piano já é duro. Em suma, caríssimo amigo, veja que a nossa instrução feminina é orientada simplesmente para armar ao efeito, para *fascinar*. Depois o pobre marido que se agüente! ***Toca o piano e faz doce***: é a fórmula que resume o ideal da educação duma menina para a sala e para o lar (COSTA, 1974, p. XXVI)

Não só em Goa, mas em todas as colônias europeias, como fora no Brasil, o piano teve presença marcante. No Brasil, o instrumento ganhou especial destaque a partir do Segundo Império e era voltado para o casamento. Rita de Cássia Fucci Amato⁴¹ diz que:

Desde o início do Segundo Império, quando começou a ser difundido no Brasil até o final do século XIX, o piano fazia parte apenas de residências de nobres (essencialmente até o fim do Império e início da República) e, posteriormente burguesas (incluindo alguns imigrantes mais abastados). A partir do início do século XX, pessoas de classes mais baixas (principalmente imigrantes que já haviam ascendido socialmente) começaram a ter acesso ao instrumento, que passou a estar acessível às classes alta e média. Nessa época, o ensino de piano era realizado principalmente por professores particulares e a função do piano era essencialmente voltada às moças: era um dote.

O papel do piano tanto no Brasil quanto em Goa é o mesmo e está estreitamente ligado ao círculo da elite e é um instrumento de prestígio social. No caso de Dulce, a sua formação musical responde ao desejo de afirmação da elite local, o que para Gip não parece corresponder à realidade local.

A instrução musical não se resume simplesmente ao fato de ter um piano dentro de casa, mas também consiste em poder aprender a tocar repertórios de alguns músicos de renome, como Verdi, segundo mostra o narrador:

A pequena aprendia a famosa ***A la vita de Ballo in Maschera*** por Verdi. Esta música do grande maestro italiano

⁴¹ Esse artigo se intitula “O piano no Brasil: uma perspectiva histórico-sociológica”. Disponível em antigo.anppom.com.br/anais/anaiscongresso_anppom.../musicol_RCFAmato_1.pdf. Acesso em 26/12/2017.

teve, anos atrás, uma voga incontestável em Breda, e muitas meninas conseguiram casar, sem nenhuma prenda digna de menção, só pela força de **A la vita**. Toda a menina que se presava, devia sabê-la. Sem **A la vita**, sua instrução não se completava. Verdi foi o Rouget de Lisle de Breda, e A la vita era a Marselheza, com que muitas amazonas partiam para a conquista do marido. Nessa época **A la vita** era o ponto obrigado para o concurso de noivas. E é com ela que se apurava o mérito relativo das concorrentes. Estes concursos eram anuais, como de oficiais de justiça, por via de regra, em Janeiro, nos bailes (COSTA, 1974, 30).

Como se sabe, Guiseppe Fortunino Francesco Verdi⁴² foi um célebre compositor italiano de óperas. Nasceu em 9 ou 10 de Outubro em Le Roncole, perto de Busseto, no então ducado de Parma. O seu talento musical parece ter-se manifestado cedo, já que aos sete anos o pai - Carlo Verdi, que administrava uma pequena hospedaria - lhe comprou uma espineta, e em 1825 começou a estudar música com Ferdinando Provesi. Entretanto entrara para a escola dos jesuítas de Busseto onde receberia uma sólida educação humanística. Em 1831 passou a residir em casa de Antonio Barezzi, um importante comerciante local que será o seu protector, o seu sogro e uma figura de grande importância na vida do compositor. O seu repertório teve recepção e sucesso em Portugal no século XIX. Compôs várias óperas, entre outras, *Un Ballo in Maschera* (Um baile de máscaras) que é uma das óperas mais conhecidas em todo mundo e, é citada pelo narrador em *Jacob e Dulce*.

O narrador mostra explicitamente que essa música fez sucesso em Breda e constituiu um trampolim para o casamento de várias meninas. A instrução musical era incompleta caso as candidatas ao casamento não soubessem *A la vita* de *Ballo in Maschera* de Verdi, constituindo-se um requisito para conseguir um bom casamento e o aprendizado dessa música por Dulce, mesmo sem habilidade, se enquadra perfeitamente nessa lógica. Diz o narrador:

Todos os sintomas traíam que as harmonias que Dulce arrancava ao piano, estavam destinadas a ter estertores de

⁴² Referimo-nos ao documento eletrónico da Biblioteca Nacional de Portugal “Verdi em Portugal”, Biblioteca Nacional, Lisboa, 2001. Disponível em <http://purl.pt/1014/1>. Acesso em 14 de novembro de 2018.

agonia na época do seu casamento. A música de Verdi, a **A la vita**, a **Mandolinata**, a **Traviata**, matraqueadas cem vezes, mil vezes, coxeavam sempre no mesmo lugar, na mesma nota, no mesmo compasso, havia anos, lustros e décadas, com ciência da vizinhança, do bairro, da cidade, do universo, da junta da paróquia, da câmara municipal (COSTA, 1974, p. 33).

Constata-se que tanto Dulce quanto Jacob tiveram uma formação bastante precária no que diz respeito aos elementos que eram valorizados para a união entre dois jovens: no caso de Jacob, ter uma boa formação escolar e uma atividade profissional; no caso de Dulce, ter uma boa educação à europeia. Ambos apresentavam um comportamento europeizado aos olhos da sociedade, mas essa europeização se perdia em meio aos hábitos cotidianos.

A crítica do narrador recai sobretudo sobre essa falsa europeização, sem desqualificar os hábitos europeus ou os hábitos indianos. Assim, deixa entrever na crítica a essa dinâmica social uma crítica à estagnação social que promovia, que precisava ser ultrapassada para que os goeses pudessem avançar socialmente.

Em suma, é possível dizer, em relação ao confronto com os romances de Dadié e de Mondlane, que a obra de Gip aciona a formação dos seus protagonistas não para desqualificá-los simplesmente, mas para fazer de uma outra forma – repleta de sátira e de ambiguidades – aquilo que aqueles outros dois escritores também fizeram: desqualificar o processo colonial e estimular a reflexão e a superação daquele estado de coisas.

DANÇA DO MANDDÓ GENUINO CRISTÃO, DE GOA.

Fonte: COSTA, Francisco João da. *Jacob e Dulce: Scenas da vida indiana*. Panjin: Under the Peepal Tree, 2017 (Facsimile reprint of the 1907 edition, with a translation of the preface by J A Ismael Gracias, by Paul Melo e Castro).

CAPÍTULO 4

CRÍTICA AO COMPORTAMENTO COLONIAL E AS RELAÇÕES LITERÁRIAS ENTRE BRASIL E GOA

O presente opúsculo não é um romance. É uma narração singela e desprestigiada, escrita ao correr da pena, que me serviu de pretexto para descrever aqueles dos nossos costumes que reputo de ridículos.

Francisco João da Costa

A formação educacional tanto de Jacob quanto de Dulce leva à reafirmação da mimese do colonizador, denuncia as contradições e ambivalências que a partir daí são geradas, fazendo com que rejeitem os aspectos de sua vida ligados à tradição indiana, ao mesmo tempo que não se lhe são abertos novos caminhos no âmbito do colonialismo europeu. Talvez o maior drama cultural vivido pelos dois protagonistas é viver em um mundo que reproduz uma ordem social calcada em modelos tradicionais que se deveria rejeitar, fundada nas noções de casta, de vangor, de gaocar, ao mesmo tempo que apresenta perspectivas de futuro sempre voltadas para a dependência de modelos externos.

Fanon observa, como já referido anteriormente, que o colonizar destrói o velho mundo do colonizado sem lhe possibilitar um novo, isto é, destrói as bases das culturas tradicionais, sem elaborar uma nova, na qual o colonizado pudesse ser dono de seu futuro (FANON, 2008, p. 157).

O que designamos aqui de “comportamento colonial” julgamos ser o foco da crítica que o livro faz ao mundo goês. Trata-se de um romance todo fundado na descrição de comportamentos que se encontram na base da vida social goesa, sem que isso represente uma tradição desejável, isto é, não se trata de descrever os costumes de uma sociedade para simplesmente legitimá-los, mas sim de assim o fazer para ora criticá-los, ora simplesmente apresentá-los, ora de fato legitimá-los. Assim, o romance focaliza o comportamento de suas personagens para construir a partir deles um grande problema: o de como viver de forma coerente no espaço colonial.

Dessa perspectiva, parece-nos que Gip compôs um tipo de romance praticamente ímpar no âmbito da literatura de língua portuguesa, que foi de difícil recepção e compreensão fora de Goa justamente por tratar-se de uma autocrítica anticolonialista bastante incomum.

O único caso de recepção externa do romance de que temos conhecimento é o da crítica a ele feita pelo Visconde de Taunay na *Revista Brasileira*, que analisaremos detidamente neste capítulo. Antes disso, todavia, faremos um pequeno panorama das relações literárias entre Brasil e Goa, para assinalar que parece ter havido uma rede literária ainda pouco conhecida entre essas duas partes do antigo Império português.

4.1 Goeses no Brasil no século XIX

As relações do Brasil com a antiga colônia portuguesa de Goa, na Índia, até hoje foram pouco exploradas, especialmente no campo literário. Segundo Hélder Garmes:

Com a vinda da família real para a colônia do Brasil em 1808, O Rio de Janeiro passou a ser a capital administrativa do reino português. Isso fez com que as outras colônias portuguesas passassem a se relacionar de forma mais estreitas com o Brasil, coisa que tinha acontecido até ali de forma mais sistemática e em períodos distintos somente com Angola, Guiné e Cabo Verde, em função do comércio de

escravos. As colônias situadas do lado oriental até aquele momento tinham pouco contato direto com o Brasil, ainda que tal contato não fosse inexistente. No caso de Goa, até onde temos conhecimento, suas relações com o Brasil só foram estudadas da perspectiva econômica. (GARMES, 2013, p. 175):

Segundo Garmes, as relações comerciais entre Goa e Brasil sempre ocorreram, ainda que não na dimensão em que se dava com a África o comércio de escravos. A chegada e a permanência da corte de D. João VI no Rio de Janeiro de 1808 a 1821 e a subsequente proclamação da independência brasileira fizeram com que a imagem do Brasil nas colônias portuguesas se elevasse à altura da de Portugal, ainda que com significação completamente distinta.

Assim, durante a permanência da família real em solo brasileiro, era natural que os goeses passassem a frequentar a nova sede do reino. O Brasil, a partir daí, passou a integrar o horizonte de destinos possíveis para os habitantes de Goa. Um caso exemplar desses goeses que vieram para o Brasil é o do médico Joaquim dos Remédios Monteiro que, segundo Rita de Cássia Ribeiro de Queiroz (2006, p. 4)⁴³ nasceu a bordo do navio “Nossa Senhora do Socorro”, em 16 de novembro de 1827, no trajeto entre Goa e Brasil. Era filho do Sr. Joaquim Eleutério Monteiro e da Sr^a. Maria Thereza Monteiro, tendo ele nascido em Loutulim de Salcete, na Índia Portuguesa, e ela em Bombaim, na Índia Inglesa. Os pais dele casaram-se em 1826, sendo ambos de origem brâmane e, portanto, não traziam sangue europeu nas veias.

Em 1851 o Dr. Remédios Monteiro se formou pela Faculdade de Medicina de Rio de Janeiro e em 1875 foi para Salvador. Com a saúde muito debilitada, prestou valorosos serviços à Gazeta Médica da Bahia, sendo seu redator a partir de 1876. Publicou vários artigos: “Transfusão do sangue”,

⁴³ Este texto encontra-se disponível em: www.Filologia.org.br/revista/34/o6.htm. Foi publicado em 2006 sob o título de “O texto autobiográfico de Dr. Remédios Monteiro e as variações grafemáticas do século XIX” na *Revista Philologus*, Rio de Janeiro, v. 34, p. 57-64, 2006. Nossas pesquisas mostraram que é a mesma publicação que se encontra no site acima referido.

“Vacina”, “Apontamentos para a história natural do cordão do frade”, “Ensino médico”, “Pasteur e suas doutrinas”, “Caso de solução curado pelo jaborandi”, “A Feira de Santana como sanatório de tuberculose pulmonar”, dentre outros (Queiroz, 2006, p. 4).

Outro exemplo dessa presença goesa que merece atenção é o caso de Bernardo Peres da Silva. Tendo nascido em Neurá, Concelho das Ilhas, distrito de Goa, em 1775, estudou no seminário de Rachol e depois na Escola Médico-Cirúrgica, onde se formou, logo se elegendo como membro da Câmara Municipal de Goa. Bernardo Peres da Silva fazia parte dos muitos goeses que aprisionaram o Governador Geral, Conde do Rio Pardo, e proclamaram a monarquia constitucional na colônia indiana quando a nova constituição liberal foi promulgada em Portugal.

Segundo Vimala Devi e Manuel de Seabra, Bernardo Peres da Silva surgiu na arena política em 1821, seguindo o grupo liberal, mas não aceitou qualquer cargo. Em 1822, foi, no entanto, eleito deputado, juntamente com outro brâmane, Constâncio Roque da Costa, e ambos seguiram para Lisboa. A viagem foi tão trabalhosa e demorada que quando chegaram tinha sido restabelecido o regime absoluto. Regressou, por isso, à Índia, onde em 1827, ao ser restabelecido o liberalismo, voltou a ser eleito deputado. Seguiu para Lisboa, onde estava já D. Miguel no trono. Exilou-se então e viveu primeiro em Inglaterra e depois no Brasil, regressando a Portugal em 1834, ao subir ao trono D. Pedro IV (DEVI; SEABRA, 1971, p. 137).

Depois de apresentar nesse mesmo ano ao monarca um memorial sobre Goa, foi, logo a seguir, nomeado prefeito das Índias, cargo correspondente ao de vice-rei. A sua nomeação para esse cargo de tanta importância não tardou a causar pânico. Bernardo Peres da Silva foi deposto pelo grupo social absolutista representado pelos luso-descendentes obrigando-o a fugir para Bombaim (Índia Inglesa). No entanto, após um longo período de conflito, voltou para Goa e foi eleito várias vezes deputado pela Índia Portuguesa para as cortes de Lisboa, cidade onde morreu em 1844.

Segundo Hélder Garmes:

Peres é uma figura paradigmática da história goesa, pois foi o primeiro goês a ser nomeado para um cargo equivalente ao de vice-rei, além de ser também um político que lutava contra os privilégios dos portugueses em Goa, defendendo avidamente as comunidades indianas, isto é, os ali chamados canarins.

Sua permanência no Brasil até hoje está para ser estudada mais detidamente. Todavia, já deixa evidente que não deveria ser um caso isolado. Nesse período em que se deu a luta entre liberais e absolutistas em Portugal, muitos políticos liberais podem ter deixado as regiões coloniais portuguesas e se dirigindo ao Brasil (GARMES, 2013, p. 177):

4.2 Relações literárias entre Brasil e Goa no século XIX

As relações entre Brasil e Goa no século XIX não só se restringiram ao comércio e à presença de goeses no Brasil como também se estenderam ao universo literário. É de suma importância notar que a produção literária goesa e brasileira, ao menos desde o final do século XIX, já se encontravam em contato (GARMES, 2011, p. 12).

Um dos casos de interesse para essas relações é o de Francisco Luís Gomes, autor de *Os Brâmanes*, considerado o primeiro romance de língua portuguesa da Índia. Convém observar que o referido romance foi publicado em 1866 em forma de livro em Lisboa e, no ano seguinte, em 1867, na forma de folhetim no *Diário do Rio de Janeiro*. Portanto, o romance chega às terras brasileiras apenas um ano depois de ser publicado em Portugal, o que nos leva a dizer que há ainda uma pouco conhecida circulação de textos literários entre Brasil e as colônias portuguesas em meados do século XIX e que a elite letrada brasileira teve a oportunidade de ler em primeira mão o romance do autor goês, conforme disse Garmes :

Isso revela uma ainda pouco conhecida circulação de textos literários entre o Brasil e as colônias portuguesas em meados do século XIX. Mas, se tal circulação de textos literários precisaria ser mapeada mais detidamente para podermos compreender sua real extensão, ao menos sabemos que a elite teve a oportunidade de ler em primeira mão as polêmicas reflexões de um goês sobre sua condição cultural e religiosa, sugerindo que, mesmo após a independência do Brasil, o interesse brasileiro pelo espaço colonial português não arrefeceu (GARMES, 2013, p. 178):

Outro caso que também merece destaque e que cumpriu um papel importante na integração entre o Brasil e os espaços coloniais portugueses no século XIX foi o *Almanach de Lembranças Luso-Brasileiro*, criado em 1851 por Alexandre Magno de Castilho. Garmes (2013, p. 179) nos informa que “essa publicação divulgava escritores do Brasil, da metrópole portuguesa e de todas as suas colônias. Desse modo, fazia circular uma literatura que estaria, em princípio, confinada a territórios distantes e, por vezes, de difícil acesso”. Foi nele que Estevão d’Araujo Vasconcellos Pereira e Alvim, português que vivia no Rio de Janeiro publicou para o ano 1859 um poema intitulado “Portugal”, parodiando a “Canção do Exílio” de Gonçalves Dias.

O poema de Pereira e Alvim foi por sua vez parodiado por Pedro Antônio de Sousa, um jovem goês de apenas 21 anos, da casta chardó e registrado no *Almanach Annuario Recreativo para o Anno de 1883*, publicado em Nova Goa, em 1882, sob o título de “Goa”.

Goa

Minha terra tem mangueiras,
Onde canta o muruoni;
Minha terra é mais alegre,
Mais brilhante o sol dali

Nosso céu tem mais estrelas,

Nossas mangas mais sabores,
Tem mais luxo a Natureza,
Mais paixão nossos amores

Em cismar ao pôr-do-sol,
Mais prazer encontro ali,
Minha terra tem colinas,
Onde canta o muruoni.

É mais saudoso o Setembro,
Mais ardente o nosso Estio;
Mais fertile o nosso Inverno,
Mais fecundo o terreal frio.

E assim um após outra,
Alternando as estações,
Há mais viço nas ideias,
Há mais fogo nas paixões.

Não permita Deus que eu morra
Sem que eu veja o seu farol,
Suas arequeiras belas,
Seu tão doce pôr-do-sol;
Sem ver as meigas donzelas
De Pintambor, Noto e Chol.

Como observa Garmes (2013, p. 182), o poema “Goa” ilustra a hierarquia desse sistema no século XIX, que tinha seu centro no eixo Portugal-Brasil e não mais somente em Portugal.

Nosso foco, no entanto, é Francisco João da Costa e seu romance *Jacob e Dulce: scenas da vida Indiana*, que gerou um diálogo crítico entre o romancista e o Visconde de Taunay, renomado escritor e crítico brasileiro.

4.3 Diálogo crítico entre o Visconde de Taunay e Francisco João da Costa, Gip

Sabemos que em meados do século XIX, um exemplar de *Jacob e Dulce* (pode ser que tenha havido mais) chegou ao Brasil e até teve uma recepção crítica que merece ser destacada nas linhas a seguir. Embora *Jacob e Dulce* não tivesse sido publicado fora da Índia, Alfredo Escragnoille Taunay, também conhecido por Visconde de Taunay, escritor e crítico brasileiro de destaque, teve conhecimento da obra do Gip a ponto de fazer um estudo crítico intitulado “Um romance Goense – *Jacob e Dulce: Scenas da Vida Indiana*, por Gip, Margão, 1896” na *Revista Brasileira*, o que logo suscitou uma resposta do autor goês, gerando um diálogo crítico sem continuidade entre os dois autores, mas ainda assim de grande importância para a história desse texto. O episódio em si revela que havia uma circulação de textos literários entre Brasil e Goa que ainda hoje é pouco conhecida, esperando para ser mapeada e estudada. Como Taunay teria recebido o exemplar de *Jacob e Dulce* que o levou a fazer esse estudo? O próprio Taunay responde no seu artigo:

Já sabíamos, aliás por informações de um bom e estremecido amigo comum, Dr Joaquim dos Remédios Monteiro, residente há muitos anos, na Feira de Santa Ana [Bahia] e filho de pais daquelas distantes e misteriosas paragens da Índia, já sabíamos por isso e por livros de lá remetidos, que o Sr. Ismael Gracias é grande e esforçado lidador nas letras, figura saliente no círculo instruído de lá, pesquisador incansável de tudo quanto possa honrar o longínquo e amesquinhado canto do mundo em que viu a luz e que por todos os modos buscar levantar e encarecer (COSTA, 1974, p. XXIX).

Esse trecho revela que Taunay recebeu o exemplar da obra de Gip de um amigo, o Dr. Joaquim dos Remédios Monteiro, de ascendência goesa que, há muito vivia na Feira de Santana como já referimos anteriormente. Ali foi presidente da Câmara Municipal da cidade de Feira de Santana e trabalhou muito pela higiene pública: promoveu o asseio e o calçamento das ruas, abriu praças, recebendo uma delas o seu nome, construiu um novo matadouro público. Faleceu em 4 de julho de 1901. Segundo Cássia de Queiroz, foi uma pessoa com nível de instrução superior que escreveu um diário com o objetivo de deixá-lo para sua única filha, D. Elvira Monteiro, em que se percebe o conservadorismo da língua (portuguesa) presente em sua ortografia. O referido caderno que contém o diário do Dr. Remédios Monteiro encontra-se hoje no acervo da Biblioteca Setorial Monsenhor Galvão, sediada no Museu Casa do Sertão, órgão da Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS. (QUEIROZ, 2006, p. 3; 4)

O Dr. Remédios servia de ponte entre Brasil e Goa e era através dos livros e das informações que trazia de lá que Taunay podia se informar sobre a literatura de Goa e até conhecer grandes nomes do universo literário goês, como Ismael Gracias, homem ilustre e grande estudioso em Goa. As informações sobre Ismael Gracias contidas no seu artigo mostram o quanto Taunay acompanhava de perto as novidades vindas de Goa. Noël W. Ortega corrobora esse fato quando escreve:

Como foi conhecido o romance em Brasil? Naquelas alturas residia na Feira de Sant'Anna (Bahia) o Dr. Joaquim dos Remédios Monteiro, brasileiro, filho de pais goeses, que foi entusiasta em propagar a literatura luso-indiana. Sendo amigo do Visconde de Taunay, emprestou-lhe um exemplar da primeira edição, e daí, pois a crítica da obra na *Revista Brasileira*. Não temos conhecimento dos outros entusiastas que leram este romance e outras obras de escritores luso-indianos, salvo que muitos deles residiam na área bahiana (ORTEGA, 1981, p. 239).

Joaquim dos Remédios tinha ligação com a realidade goesa e foi ele o responsável pela divulgação no Brasil da primeira edição de *Jacob e Dulce* de Francisco João da Costa. Segundo Sandra Lobo (2013, p. 83), Joaquim

dos Remédios recebeu o exemplar da obra de Gip de seu amigo Ismael Gracías, diretor da Biblioteca Pública de Nova-Goa e acabou lhe oferecendo ao Visconde de Taunay que fez uma resenha à obra na *Revista Brasileira*.

Isso posto, Taunay começa sua crítica reconhecendo “o estilo acicamente humorístico” da obra de Gip e até a repercussão que teve sendo, segundo ele, o primeiro romance traduzido em concani (língua local de Goa) e que “ganhou renome e aplausos, suscitando, também malquerenças e ódios e provocando as mais encontradas opiniões em Panjim (Nova Goa) e Margão, a intitulada Atenas das possessões lusitanas na Ásia” (COSTA, 1974, p. XXVII).

Se as páginas de *Jacob e Dulce* são “francamente sacarsticas, ríspidas, em muitos trechos de péssimo gosto, algumas escatológicas mais do que pornográficas, em todo o caso”, não deixa de ser conforme Taunay uma “pintura viva, animada e fiel” daquela colônia que estava sob o domínio asfixiante de Portugal. (COSTA, 1974, p. XXVII-XXVIII)

Ressalta também a crítica que a obra faz à imitação canhestra do modo de viver europeu por uma população de hábitos indianos:

Resumbra, pois, desse livro e do torvelinho das facécias e gracejos de que está repleto, um fermento, quando não de entranhado ódio pelo menos de áspero azedume contra os elementos constitutivos de uma sociedade, que, em matéria de moda, enxertou no seu modo de ser ingênuo, tradicional, rude e primitivo, hábitos, maneiras, preconceitos, pretenciosidades e ridículos de balôfo snobismo lisboeta, o qual, copiando por seu turno países mais adiantados, como a França e a Inglaterra, tudo quanto diz respeito a mil futilidades imprimiu àqueles sentimentos e convenções cunho o mais possível estapafúrdio, quase intolerável, de banalidade, extravagância e toleima nas zonas exóticas sujeitas ao deletério influxo e já bem frouxo poderio dos descendentes de Vasco da Gama e Afonso de Albuquerque (COSTA, 1974, p. XXXVIII)

O autor e crítico brasileiro, na sua intenção de fazer uma crítica acerba ao romance de Gip, passa primeiramente em revista a crítica goesa já existente, que faz elogios à obra e que aparece prefaciando a edição do

romance. Desse modo, refere-se a M. A. Lourenço que “aplaude, com sincero calor e sem reservas, o processo sardónico, pungitivo e não raro brutal do escritor goense, a zurzir os cacôetes, defeitos e mazelas do meio social que os cerca” (COSTA, 1974, p. XXVIII) e que explicitamente apoia a crítica que Gip faz ao uso inadequado do piano.

Como observado, outro crítico de peso citado é Antonio Ismael Gracias, que “fazendo justificadas restrições aponta concisamente o que o livro tem de bom e marcante, e busca classificá-lo devidamente, equiparando o seu autor a Mark Twain, sem se esquecer, contudo, e com todo o cabimento, de relembrar a sentença latina: si parva licet componere magnis” (COSTA, 1947, p. XXIX). Ismael Gracias com um senso crítico aguçado, sustenta que Gip é um autor

[...] audazmente independente; mas procedeu bem, revelou sua maneira destacando-se da multidão dos literatos, que, muitos por cá se estadeiam sem senso comum, nem gramática, a fim de dar ao público um trabalho como este, talvez um pouco exagerado e imperfeito, mas no fundo verdadeiro, o qual sempre será lido com o interesse que excita a pintura da realidade (COSTA, 1974, p. XXI).

Taunay diz não concordar plenamente com Ismael Gracias e embora reconheça que “*Jacob e Dulce* é um grito de protesto” empenha-se em tecer uma crítica mordaz à obra salientando seus defeitos e fraquezas.

Uma das reprimendas diz respeito ao pseudônimo Gip adotado pelo autor goês. Segundo Taunay, Gip deveria ser escrito com “y”, Gyp, em homenagem à espirituosa e bem conhecida Condessa de Martel, escritora parisiense que adotou aquele nome e que tinha um estilo dialogado, também presente em *Jacob e Dulce*, entendendo ser esta obra uma imitação daquela. Também menciona a falta de estilo e de elegância do autor goês, por ter se distanciado do modelo escolhido:

É o livro todo dialogado, donde naturalmente o pseudônimo de Gip, que deveria neste, caso ser escrito com ypsilon, Gyp,

singular e inesperada homenagem a espirituosa é bem conhecida Condessa de Martel, escritora parisiense que adotou aquele nome ou antes monossílabo de guerra, tão em evidência hoje nas letras fáceis e de ligeira fantasia. Que distância, porém, que diferença entre a dialogação fina, cintilante de xiste, adorável de graciosidade e elegância, delicada sempre na sua malícia e maldade do modelo escolhido e o pesadão e abrutalhado modo de dizer dos tipos do romance goense, todos êles, grau maior ou menor, bochornais e apalermados ou então francamente repulsivos e antipáticos, no apertado e tacanho encôntro de interesses em que se arrastam estéril e enfadonha existência! (COSTA, 1974, p. XXXI).

A segunda falha diria respeito ao fato de Gip, na sua reivindicação do passado e suas usanças, refutar o costume universalmente aceite como sinal elementar de boa educação: o de não se comer com a faca. Em suas palavras:

Na reivindicação do passado e suas usanças vai Gip longe de mais, pois chega a profligar o costume, universalmente aceite hoje como sinal elementar de boa educação, de não se comer com a faca.

Citemos o trecho cheio de engraçada verve:

« — Que escândalo! Emporcalhar os dedos poeticamente chupando espargos, bem; mas faca na boca nunca! Os nossos maiores viveram perfeitamente sem espargos e levando faca à boca. Subitamente um alto funcionário europeu – tresandando a alho – decretou o exílio da faca da boca em um jantar de capital. Só isto bastou para que o índio fizesse uma explosão de fúria apoplética contra o uso em vigor. S. Exa. o europeu tinha falado!... E, desde então, a mocidade bredense não pôde passar sem espargos, nem ver a faca entrar na boca de ninguém, em jantares de etiqueta.» (COSTA, 1974, p. XL)

Continua dizendo que o maior defeito, no desfilar daquelas cenas, em que há penetração de olhar muito perspicuo, é a ausência absoluta e radical de qualquer individualidade ou tipo credor da menor simpatia. Outro defeito apontado por Taunay seria o de que naquela realismo da vida Indiana haveria muito *parti pris* de pessimismo e de agrura. Por fim, afirma que um outro problema seria a carência completa de qualquer traço descritivo da

natureza em que se movem todas aquelas misérias humanas, tão pequenas e rasteiras, senão ignóbeis.

Essa crítica mordaz a *Jacob e Dulce*, mais uma vez, mostra o quanto é necessário rever o papel e a função do crítico literário que, muitas vezes, diante de algo novo, se encontra assim num impasse, entre a afirmação da originalidade da obra e o desejo de acomodá-lo num quadro literário conhecido. Leyla Perrone Moisés ao mostrar as dificuldades enfrentadas pela crítica e sua falência ao estudar a desafiadora obra de Leautréamont, *Cantos de Maldoror*, diz:

Desde já, vemos esboçarem dois caminhos diante da obra: assimilá-la às obras do passado, negligenciando sua estranheza; ou interpretar essa estranheza como falta de sentido. Os dois caminhos mostram bem a repulsão da crítica em face do novo, suas acomodações que são uma espécie de autodefesa. E a defesa de suas categorias, pela crítica do século XIX, é a defesa das bases éticas de uma sociedade (MOISÉS, 1973, p. 21).

Assim, vemos que o crítico brasileiro se esforçou para acomodar *Jacob e Dulce* ao quadro literário francês, sugerindo até a mudança do pseudônimo Gip para Gyp, pseudônimo adotado pela escritora francesa Sibylle Aimée Marie-Antoinette Gabrielle Riquetti de Mirabeau que, após o casamento passou a ser chamada Condessa de Martel de Janville (1849-1932).

Provavelmente, a obra de Gip, o autor goês, tem algumas características semelhantes com a de Gyp, a autora francesa. O crítico brasileiro que teve conhecimento da obra dos dois escritores teria estabelecido um paralelo entre o estilo de ambos os autores, já que Taunay mostra no seu texto que o livro de Francisco João da Costa é “quase todo dialogado”⁴⁴ como o de Gyp, o que o levou a dizer que Gip tomou por modelo

⁴⁴ Na altura da composição deste texto, não conseguimos ter acesso à obra da Condessa de Martel e ler alguns de seus romances para averiguar a pertinência das afirmações de Taunay.

a Condessa de Martel e por isso o acusa de ter se afastado do modelo escolhido. O que deveria ser visto como algo singular e original em *Jacob e Dulce* é visto como algo banal, defeito, falha e estranheza, sugerindo a falta do conhecimento por parte de Taunay da realidade goesa e do próprio projeto literário de Gyp conforme mostrou Jeremias Xavier de Carvalho “Veja-se o próprio Visconde de Taunay, mui eruditamente prolixo, ajuntando a isso os efeitos da falta de conhecimento directo da causa e que pretendeu suprir com floreios juízos conjecturais” (COSTA, 1974, p. XII).

Francisco João da Costa depois de receber um exemplar da *Revista Brasileira* a ele remetido por Dr. Remédios Monteiro, segundo afirma Noël W. Ortega, escreve ao Visconde de Taunay uma carta datada de 4 de agosto de 1897 em que rebate ponto por ponto as investidas do crítico.

Primeiro, diz ter adotado o pseudônimo Gyp quando escrevia as “Notas a Lápis”, pequenas sátiras políticas no jornal *O Ultramar*, seis anos antes da publicação do romance, e que nem tinha conhecimento da existência da Gyp quando escreveu *Jacob e Dulce*. Tinha recebido, diz ele, os *Gens chics* de Gyp muito mais tarde e por isso descartava qualquer possibilidade de aproximação entre eles: “Vê pois v. ex. ^a que o Gyp e a Gyp nada têm de comum” (COSTA, 1974, p. XLIV).

Desse modo, descarta a ideia de que ele teria tomado por modelo a escritora francesa pois “sua fina verve” não lhe permitiria dar conta daquilo que queria expressar, isto é, a realidade local que queria pintar:

[...] mesmo que eu estivesse familiarizado com os escritos da Condessa de Martel, antes de escrever o *Jacob e Dulce*, nunca a tomaria por meu modelo, tanto porque a sua fina verve não seria aqui geral e devidamente percebida, já porque eu faltaria à verdade se fizesse falar os meus Jacobs e Dulces que, como o geral da população indo-portuguesa desta colônia, se exprimem em uma versão portuguesa do concanin ou em um português com construção concanin – se fizesse falar, repito, como a fina flor da aristocracia franceza. Neste caso o digno de riso seria eu (COSTA, 1974, p. LIV).

A essa ideia segundo a qual o autor da periferia sempre vai buscar o modelo do centro, rebate Gip defendendo a originalidade de sua obra e negando uma suposta influência externa no trecho acima referido. Essa originalidade é também defendida por Jeremias Xavier de Carvalho:

Aquela pena, máscula, humorística, dominadora pelo calor que irradiava dos assuntos, deixava de scintilar para sempre. Digo dominadora, porque não há pessoa que não reconheça que, por largos anos, o Gip, introduzindo neste minguado meio literário – ao tempo invadido mais por prosadores e poetas piégas do que por escritores de valor – uma nova escola, a de humorismo, e adaptando o seu estilo às conveniências locais, concorreu muito para que se extirpassem várias excrecências ridículas e fez uma revolução na república das letras destas terras. (...) Fazer rir o grande público com a observação da realidade e a representação das suas fraquezas, é difícil – constitui um dos ricos florões da pena humorística. O Gip atingiu esta glória; pois causticou os ridículos da nossa sociedade e deixou admirar a todas as suas primaciais qualidades de observador espontâneo e gracioso: nos seus escritos nota-se sempre fina e subtil observação de costumes e a graça ressaltada numa linguagem simples, onde não havia nada de estudado ou artificial (COSTA, 1974, p. XIV):

Sobre a ausência absoluta de qualquer individualidade ou tipo credor da menor simpatia apontada por Taunay como o maior defeito do romance, Gip responde reiterando que seu projeto literário era só pintar tipos ridículos e usos e costumes também ridículos e por isso não criou tipos simpáticos, mas alguns com vícios e costumes mais em evidência em toda a Goa, em todas as famílias e castas. Em suas palavras:

Não criei tipos simpáticos, porque não escrevi propriamente um romance, como disse no prefácio do meu livro. Fiz um conto com o só fim de pintar tipos ridículos e usos e costumes ridículos. Não havia aí lugar para idílios, e muitos menos para a descrição da natureza que nada tem de ridículo. Para descrever as paisagens índias não encontrará v. ex. ^a que eu conheça, um só escritor indo-português, com competência. Muitos tentarão isso, é certo, mas tal paisagem há-de sair uma paisagem minhota ou alentajana, porque os respectivos escritores irão saquear os romances de autores portugueses do reino, sobretudo a opulência dos escritos de

Camilo. É uma velha moda neste país: para imitá-la não tenho tempo nem geito (COSTA, 1974, p. XLIV-XLV).

Como foi observado, o Visconde queria ver na obra de Gip:

[...] as imensas perspectivas da Índia com a sua vegetação opulentíssima, exageradamente exuberante até seus palmares infindos a infundirem acre melancolia, suas figueiras colossais, misteriosas, creadores do terror religioso, árvores que para assim dizer, caminham, ao formarem, só por si, florestas inteiras! (COSTA, 1974, p. XLI).

Em outras palavras, Taunay queria ver dentro da obra de Gip o reflexo da natureza exuberante e exótica da Índia veiculada pela literatura de viagem escrita pelos europeus. Todavia, segundo o autor goês, não tratar da natureza era uma estratégia usada para abordar a realidade, pois seu propósito era pôr o dedo na ferida social, retratando ao vivo os vícios de que a sociedade se encontrava enferma. Por isso recusou fazer “a descrição da natureza que nada tem de ridículo”, tampouco recusou imitar os respectivos autores, que como era de moda naquela época tomavam por modelo os autores portugueses do reino, sobretudo a opulência dos escritos de Camilo, afastando-se, dessa forma, do ideário romântico. Mais uma vez, Gip recusou a visão eurocêntrica a que o crítico brasileiro queria lhe submeter.

No que tange à questão de comer sem faca, veementemente criticada por Taunay como sendo sinal elementar de boa educação, Gip responde energicamente: “Não achei muito justo o reparo de v. ex.^a sobre o que exponho a respeito à faca na boca ou a comer com a faca”. (COSTA, 1974, p. XLV). Francisco João da Costa critica nesse episódio, de fato, a atitude da mocidade bredense:

A mocidade bredense, que representava a civilidade, etiqueta e elegância europeas na mesa do jantar, embraveceu-se quando observou o reverendo A. Dantas, a pôr a faca na boca. Ela (a mocidade) transigia com a mamã que comia à mão ..., mas nunca permitiria a quem quer que fôsse praticar

a enorme torpeza de comer com a faca. Na Índia grande maioria da população, ainda mesmo em família abastadas, come o arroz e caril à mão, sem talher. Causa até nojo a quem não está habituado a este espectáculo (COSTA, 1974, p. XLV).

Gip ridiculariza o comportamento dessa mocidade, que seria representante da civilidade, da etiqueta e da elegância europeias. Não condena o fato de Dantas levar a faca à boca, como se costumava fazer em Goa. Condena, sim, aqueles que teriam se escandalizado com isso, a dita juventude, somente porque um europeu “decretou o exílio da faca da boca em um jantar da capital” (COSTA, 1974, p. XLV), notando que, todavia, a mesma juventude tolera “a mamã que comia à mão”. O episódio revela a falta de intimidade da elite católica goesa com os hábitos europeus à mesa e seu servilismo em relação a esse modo de vida. Por isso afirma: “Ora pareceram-me ridículos os que tamanha celeuma faziam por causa da faca na boca, quando aliás transigiam com a mão no arroz” (COSTA, 1974, p. XLV).

Esse episódio é lido por Taunay – por ser pouco conhecedor da realidade goesa – como sinal de falta de educação elementar à mesa e como se Gip estivesse afirmando que seria incorreto comer com a faca, revelando sua ignorância em relação às regras de etiqueta. Na verdade, a denuncia de Gip estaria voltada para os imitadores servis dos europeus, sugerindo que o hábito goês de levar a faca à boca deveria ser assumido como legítimo, sobretudo porque os goeses, em geral, mesmo europeizados, continuavam a comer o arroz com as mãos.

Gip acreditava, ou afirmava acreditar, na qualidade realista de seu trabalho, apostando que a verossimilhança de sua obra advinha do reconhecimento que esta tivera nos meios intelectuais:

Não houve em mim *parti pris* como v.ex.^a supõe. Disse só a verdade ríspida, grosseiramente, usei do sarcasmo brutal, sem dúvida, mas fui sincero. E tanto isto é certo, que a crítica que universalmente ouvi fazer ao meu livro por parte dos meus patrícios, foi «que tudo o que eu dizia era a mesma verdade, mas importuna a sua publicação, porque os europeus viriam a saber os nossos defeitos.» (...) O único mérito na publicação de *Jacob e Dulce* foi o de, apesar de pertencer a mesma

sociedade, vivendo no seio dela, ter tido a coragem de abrir as chagas que a corroíam embora com mão brutal desprezando o chauvinismo nativo, para só dizer a verdade (COSTA, 1974, p. XLV-XLVI)

Por fim, Gip resolve, depois de refutar as supostas falhas do romance apontadas Taunay, enviar-lhe um exemplar de *Jacob e Dulce*: “Tomo a liberdade de enviar a v. ex.^a um exemplar do meu livro e peço para ele um cantinho na sua estante como uma curiosidade da Índia” (COSTA, 1974, p. XLVI).

Podemos dizer que o Brasil no século XIX manteve relações comerciais e também literárias com Goa, além da presença e da fixação de goeses no território brasileiro. Isso nos leva a dizer que havia uma circulação de livros e textos literários mesmo que ainda não tenha sido devidamente mapeada e estudada. Desde a publicação dos almanaques passando pela publicação da obra de Francisco Luís Gomes no Rio de Janeiro até chegar à recepção crítica de *Jacob e Dulce* de Francisco João da Costa no Brasil, havia, sem sombra de dúvida, um contato em termos de produção literária entre Brasil e Goa. O próprio Gip terminou sua carta dizendo que enviaria um exemplar de seu livro a Taunay como uma curiosidade da Índia e até pediu um cantinho na estante dele, o que pode ser lido como uma confirmação simbólica daquilo vínhamos mostrando.

Talvez um estudo detalhado sobre a vida do Dr. Joaquim dos Remédios Monteiro no Brasil, sobre sua relação com Goa e mesmo com Taunay e outros intelectuais de sua época nos ajude a entender melhor a dinâmica dessa circulação e a sua real extensão. Sabemos que *O Ultramar*, em homenagem a Francisco João da Costa, publicou um texto, em 23 de junho de 1900, em que mostra ter conhecimento do artigo de Taunay:

Este trabalho era uma crítica humorística de vários dos nossos costumes, que ele fustigava sem piedade, e mereceu a atenção dum distinto crítico brasileiro, o Visconde de Taunay, que, embora o condenasse a vários respeitos, consagrou-lhe algumas páginas da sua *Revista Brasileira*, mostrando reconhecer aquele romance, como lhe chamou

«ganhará renome e aplausos» ao seu autor, e era «uma pintura viva, animada e fiel do que existe de mau, censurável e totalmente convencional nas regiões sociais» desta terra. (COSTA, 1974, p. 166)

Como é que *O Ultramar* conseguiu o artigo de Taunay, ou melhor, como o referido artigo chegou ao jornal *goês*? Segundo Sandra Lobo (2013: 83), o Visconde de Taunay depois de receber um exemplar da primeira edição de *Jacob e Dulce*, fez uma crítica à obra na *Revista Brasileira*, reproduzida e comentada pelo próprio Gip em *O Ultramar*, passando a apreciação de Taunay a integrar as edições seguintes da obra.

Note-se também que o diálogo crítico entre Taunay e Francisco João da Costa se revelou enriquecedor na medida em que trouxe à tona a visão crítica de um autor e crítico da periferia sobre um autor de uma periferia ainda mais distante, tentando acomodar o romance *goês* ao quadro literário francês ou mesmo brasileiro. Desse modo, Taunay considerou as particularidades da obra de Gip como sendo fraquezas e falhas, daí tecer uma crítica acerba, revelando assim as herança e visão europeias e hegemônicas que carregava. Isso levou Gip a defender a originalidade do seu romance refutando qualquer influência externa, expondo-lhe explicitamente o porquê da postura assumida por ele.

A crítica do Visconde revela um forte preconceito contra os *goeses* por considerar “seu modo de ser ingênuo, tradicional, rude e primitivo”, vivendo “nas zonas exóticas” (COSTA, 1974, p. XXXVIII). É uma crítica de caráter orientalista, no sentido que Edward Said dá a esse termo, querendo que Gip reforçasse a partir da descrição da natureza *goesa* o exotismo que a Europa atribui ao Oriente – tal como fizera a literatura brasileira, que se exotizou para responder a esse programa literário europeu.

Notemos que esse mesmo olhar crítico foi lançado sobre os romances africanos por alguns críticos europeus. Ao analisar a crítica sobre o romance africano, Amadou Koné, escritor e crítico marfinense observa três atitudes críticas ostentadas pelos europeus, entre outras, a de que:

O romance africano não é um “bom” romance. Porque, de modo geral, o romancista não consegue construir um enredo sólido. Portanto, há uma fraqueza na trama. Por outro lado, os personagens deste romance não apresentam uma tessitura suficiente, uma complexidade digna do gênero; finalmente, é um romance didático e acredita-se ter escrito um bom romance quando se tem conseguido descrever devidamente a situação colonial, a reivindicação, a revolta, etc (KONÉ et alii, 1984, p. 10 “tradução nossa”).⁴⁵

A nosso ver, o crítico literário, mesmo que assuma uma determinada posição crítica ou até perceba uma influência externa dentro da obra que estuda, não deve reduzi-la a uma simples cópia, mas tentar entender as singularidades que qualifica como supostas falhas. Em geral, estas refletem uma realidade local e até um projeto literário peculiar, concebido pelo autor periférico, no caso Francisco João da Costa.

Tentar a todo custo acomodar uma obra, seja goesa, africana de língua francesa, inglesa, portuguesa, a um quadro europeu sem levar em consideração seus aspectos específicos conduz o crítico a não formular um juízo adequado e justo. Dessa forma, o crítico literário “privado da força do criador, vinga-se dele arvorando-se em arbítrio, respaldando-se no código da instituição literária para proferir condenações e absolvições” (MOISÉS, 1973, p. 15).

Com isso não pretendemos aqui acusar Taunay de ter sido um crítico injusto, já que tanto ele quanto Gip compartilharam os valores de seu tempo, mas sim notar que o debate entre eles traz questões que ainda são importantes para o nosso tempo, para o julgamento que fazemos das obras contemporâneas produzidas nas periferias, mesmo em suas novas configurações.

⁴⁵ Le roman africain n'est pas un «bon» roman. Car généralement, le romancier n'arrive pas à construire une intrigue solide. Il y a donc une faiblesse au niveau de l'intrigue. D'autre part, les personnages dans ce roman ne présentent pas une épaisseur suffisante, une complexité digne de ce genre; enfin, c'est un roman didactique et on croit avoir écrit un bon roman quand on a crument décrit la situation coloniale, la revendication, la révolte, etc. (Cf. KONÉ et alii, 1984, p. 10).

No que concerne a este trabalho, como observado no início deste capítulo, a crítica de Taunay, ainda que tenha momentos de grande perspicácia, revela-se pouco conhecedora do sentido que o romance de Gip tinha no meio intelectual de Goa. Se os brasileiros desde a proclamação política da independência em 1822 vinham buscando afirmar uma identidade nacional própria, o que tinha reflexos muito fortes no campo literário, os goeses, muito longe de qualquer perspectiva independentista, revelavam também a necessidade de afirmar uma identidade local e esta, da perspectiva de Gip, estava inteiramente ligada à identidade indiana que lhes era ancestral e que pautava o seu cotidiano.

Taunay não se dá conta de que há no texto a intenção clara de afirmar uma identidade goesa própria e original, ainda que repleta de “defeitos” da perspectiva do colonizador. A preocupação de Gip com a veracidade dos costumes que se encontram ali narrados aponta tanto para a crítica assinalada e percebida por Taunay, mas também para a afirmação das matrizes indianas presentes na cultura goesa.

Rejeitando o modelo de matriz romântica e regionalista de Taunay, que demanda a descrição da natureza tropical de Goa e a ironia fina e elegante da condessa de Martel, Gip opta por uma escrita crua, direta, sem qualquer idealização da natureza ou do espaço urbano. Com isso, produz uma obra cuja densidade crítica em relação ao comportamento colonial nunca tivera lugar no Brasil, ao menos não no campo da literatura, e só poderá encontrar paralelo com o gênero de crítica que foi produzido pelo modernismo brasileiro.

Se para tratar do romance preferimos utilizar as ideias de Fanon em detrimento das de Oswald de Andrade, é preciso reconhecer que a mordacidade da crítica gerada por *Jacob* e *Dulce* se aproxima daquela realizada por Oswald de Andrade e por sua antropofagia, já comentada no primeiro capítulo deste trabalho, ainda que com estratégias e propósitos muito distintos: enquanto Gip rejeita a imitação servil do colonizador, Oswald faz dela uma forma de revolução. Ambos, no entanto, dialogam com os modelos coloniais de forma muito crítica e o impacto de suas obras em seus

respectivos meios literários pode ser tomado também como bastante similar, produzindo desconforto e incertezas nos grupos mais alinhados com a tradição literária europeia.

A partir dessas afirmações, entendemos poder reivindicar para a obra de Gip uma modernidade até então pouco salientada. Duas décadas antes de Oswald de Andrade, Francisco João da Costa conseguiu apreender de forma exemplar as contradições que emergem da condição colonial, não chegando, como Oswald, a propor uma solução, ainda que utópica, para elas, mas apontando-as claramente de forma a não permitir que os goeses deixem de as ver e tivessem que repensar sua auto-imagem em relação ao colonizador português.

Não seria por acaso que nessa mesma altura começa a surgir um movimento de revitalização da tradição literária e cultural hindu, com poetas como Paulino Dias (1874-1919), Adolfo Costa (1882-1960), Adeodato Barreto (1905-1937), entre diversos outros que passaram a cultivar uma literatura repleta de deuses, narrativas e referências culturais da Índia:

Numa altura em que está montada uma estrutura de produção literária em que os próprios goeses dominam a imprensa, e as várias vertentes da literatura – a jornalística, a política, a ensaísta, a historiográfica e etnográfica e a artística – inicia-se também um movimento de procura das origens, de assunção da indianidade, de aproximação à Índia e ao hinduísmo, sem contudo abdicar de um conjunto de comportamentos entretanto herdados do colonialismo, como a religião e uma certa forma de estar associada ao Ocidente e à Europa. Os goeses começam a assumir seu mimetismo e a procurar lentamente um azimute que lhe confira uma identidade própria. Surgem alguns periódicos que se identificavam como “indianistas”, como *Luz do Oriente*, iniciado em 1906 por Ramachondra Panduronga Vaidia, ou a *Revista da Índia* (1913), e as obras literárias de autores consagrados, como Paulino Dias (1874-1919), Adeodato Barreto (1905-1937) e Telo de Mascarenhas (1899-1969) (SARDO, 2010, p. 126).

Jacob e Dulce surge em 1896, na forma de livro, como um texto que dará substrato para a valorização da matriz cultural indiana, e mesmo hindu, dos cristãos goeses.

O escritor Alfredo d'Escagnolle Taunay (Visconde de Taunay)

Fonte: Museu Imperial de Petrópolis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todas as vezes em que um homem fizer triunfar a dignidade do espírito, todas as vezes em que um homem disser não a qualquer tentativa de opressão do seu semelhante, sinto-me solidário com seu ato

Frantz Fanon

Como já mencionamos, *Jacob e Dulce* se apresenta como uma obra ímpar na produção literária colonial e uma grande contribuição para o universo literário goês, pois contrariamente ao que se vê nos escritores africanos de língua portuguesa, ou mesmo francesa, submetidos à colonização europeia que, antes da independência, criticam o colonizador, Gip se esmera em criticar o colonizado, principalmente a própria elite da qual faz parte, como também toda a sociedade indo-portuguesa.

A obra de Gip trata explicitamente da imitação dos hábitos europeus por personagens de hábitos indianos, focalizando o comportamento da elite católica local e apresenta nos comportamentos dos personagens uma divergência entre a aparência e a essência, que segundo Joana Passos (2012, p. 104), tem validade de crítica social a dois níveis: relativamente à superficialidade e teatralidade das relações sociais e, em segundo lugar, em relação à assimilação de uma identidade portuguesa, sobreposta à identidade indiana.

Lembrando o papel do escritor e sua interação com a sociedade, Vimala Devi e Manuel de Seabra afirmam:

O escritor é a consciência do seu tempo e das circunstâncias históricas que o enformam, e a sua influência sobre seus contemporâneos constitui uma das formas mais poderosas

de aceleração histórica. O escritor isola, como um cientista, os problemas individuais de seu tempo, e, pela sua atitude para com eles – aprovando-os, reprovando-os, ou até ultrapassando-os –, define as várias probabilidades de futuração do organismo social a que pertence. Goa, porém, nesse aspecto, encontra-se numa posição bastante desfavorável: como já vimos, as mais importantes obras da sua literatura ou ficaram inéditas ou foram, muito simplesmente, publicadas em Lisboa, furtando-se assim à influência que deviam ter (DEVI; SEABRA, 1971, 132).

Francisco João da Costa teve consciência do seu tempo e das circunstâncias históricas, como também das mazelas de que enfermavam a sociedade goesa e por isso fez questão de produzir uma das obras mais importantes da literatura goesa, conforme mostra Amâncio Gracias:

Jacob e Dulce é a história social do nosso meio, e quem quizer estudar os nossos costumes, encontrará lá farto pecúlio. Enquanto se ridiculariza aí muita coisa que a tradição cristalizou em hábito, a gargalhada que a descrição provoca, o ridículo que ela concita, afasta-nos daquela norma, leva-nos em fim a modificar os nossos costumes (COSTA, 1974, p. 167).

Obra que prima pela observação da realidade como observa Jeremias Xavier de Carvalho:

Mas fazer rir o grande público com a observação da realidade e a representação das suas fraquezas, é difícil – constitui um dos mais ricos florões da pena humorísticas. O Gip atingiu esta glória; pois causticou os ridículos da nossa sociedade e deixou admirar a todos as suas primaciais qualidades de observador espontâneo e gracioso: nos seus escritos nota-se sempre fina e subtil observação de costumes e a graça ressaltada numa linguagem simples, onde não havia nada de estudado ou artificial (COSTA, 1974, p. XIII-XIV)

Não é por acaso que o próprio autor num apelo ao leitor pôde escrever:

E eu tive o arrôjo de confessar ingenuamente que havia aí muitos asnos presunçosos, o que é menos, e de descrever como asneavam, o que é mais!!

Feri o chauvinismo nativo, daí a celeuma.

Disseram vários que eu fazia alusão à algumas famílias da vila de Margão.

Enganaram-se.

Descrevi simplesmente os costumes ridículos que dominam na sociedade indo-portuguesa, e para o fazer criei alguns tipos com vícios e costumes mais em evidência nas nossas famílias, tipos que se encontram em toda a Goa e em todas as castas (COSTA, 1974, p. XVI)

Adotando uma postura como crítico do processo social colonial, Gip busca na crítica dos costumes uma forma de questionamento da validade em Goa dos padrões de comportamentos impostos pelo colonialismo. Ao chamar a atenção da própria elite da qual faz parte e por extensão das demais camadas sociais para uma mudança de comportamento, a escrita de Francisco João da Costa parece sugerir um afastamento à dependência colonial e “inicia uma transição para um pensamento mais autónomo, próximo do que hoje entendemos por consciência pós-colonial” (PASSOS, 2008, p. 6).

Segundo o autor, a educação artificial à europeia sem nenhum desenvolvimento intelectual, o gasto excessivo na compra de vestuário para estar na moda sem investir num projeto de vida produtivo, a busca incessante de prestígio para pura projeção social, a exibição das prendas literárias e musicais como aspectos valorativos da mulher no mercado do casamento, a falta de investimento, em nada contribuem para um desenvolvimento social e econômico da sociedade goesa, mas, pelo contrário, promovem seu rebaixamento e estagnação:

Ao contrário do que alguns contemporâneos defenderam, ele [Francisco João da Costa] considerou que a consumação sumptuosa não animava por si só a economia local. No caso de Goa, estava evidentemente servindo à indústria estrangeira, refletindo-se em um saldo altamente negativo. Consequentemente, a acumulação de capital para investimento produtivo foi sacrificada, quando era urgentemente necessário renovar o tecido econômico local. Se é verdade que todos os europeus louvavam o estado civilizacional avançado de Goa, não era menos verdade que a emigração, os baixos níveis de instrução, a cobrança de impostos asfixiantes, a inexistência de ação governamental positiva, a falta de capitais e, acima de tudo, a ausência total de iniciativa privada; eram expressões significativas de seu bloqueio social e econômico (LOBO, s.d., p. 17 “tradução nossa”)⁴⁶.

Segundo Joana Passos (2008, p. 9), *Jacob e Dulce* é uma sátira clássica: o comportamento de uma série de personagens em dadas situações chave expõe o ridículo, o baixo ou o patético nos padrões sociais pelos quais se regem. Pelo jogo da ironia, distancia-se dos comportamentos e mentalidades que representa em seu romance, promovendo no leitor o riso, mas também a reflexão. O leitor é convidado a partilhar desse jogo, refletindo sobre o comportamento social ali satirizado.

Embora o texto sugira uma autocrítica da própria elite católica local, guarda em si uma forte ambiguidade. Ainda que promova uma forte autocrítica daquela elite à mimese que faz do colonialismo português, jamais fecha completamente a possibilidade de interpretação contrária, o que atribui um maior realismo ao texto – incorporando assim as contradições que a realidade colonial guarda em si.

⁴⁶ Contrary to what some contemporaries defended, he considered that sumptuous consumption did not animate by itself local economy. In Goan case it was evidently serving foreign industry, as reflected in a highly negative trade balance. Consequently, accumulation of capital for productive investment was sacrificed, when it was urgently needed to renew the local economic tissue. If it was true that all Europeans praised Goan advanced civilizational state, it was not less true that emigration, low levels of instruction, asphyxiating taxes, non-existent positive governmental action, lack of capitals and above all total absence of privative initiative; were significant expressions of its social and economic blockage. Cf. LOBO, s.d., p. 17.

O livro convida o público leitor de então a entender o verdadeiro significado daquilo que chama de civilização, que consiste em não imitar o governo colonial pelos seus gastos excessivos, em não promover o culto da aparência europeia, mas promover uma reforma social visando ao crescimento econômico local. O tom satírico de *Jacob e Dulce* convida a uma mudança de hábitos e de mentalidade no sentido de uma mudança social, mesmo que não seja explicitamente enunciada dentro do livro.

O posicionamento crítico que Francisco João da Costa adota desde os seus primeiros textos, sua discussão sobre o luxo corrobora a tese aqui defendida. É nessa perspectiva que acusa a elite de ter perdido o verdadeiro significado da civilização:

Ele os acusou de perder o verdadeiro sentido de civilização, que em sua definição estabelece a "cultura do espírito" e a compra da "maior soma dos confortos da vida". Pior ainda, ao sobrepor os hábitos indianos e as tendências europeias enraizadas, hiperbolizavam as exigências dos costumes modernos, tornando o estilo de vida nativo ainda mais caro do que o de qualquer europeu (LOBO, s.d., p. 17 "tradução nossa")⁴⁷.

Para Gip, diante "da retórica do colonialismo português, que já não esconde a falta de decisões e iniciativas governamentais" (PASSOS, 2008, p. 11) e da fragilidade do tecido econômico local, não há mais lugar para o culto de uma aparência europeia, mas a promoção de uma ação reformista. É por essa razão que fez uso do humor como arma pessoal de crítica social, cultural, política e como forma de combater o tédio em que está mergulhada a sociedade goesa no sentido de provocar eventualmente alguns questionamentos. Como demonstra Joana Passos (2008, p. 13), seu texto

⁴⁷ He accused them of missing the real meaning of civilization, which in his definition laid in the 'culture of spirit' and purchase of the 'greatest sum of life comforts'. Worse, by overlapping rooted Indian habits and European trends they hyperbolized the demands of modern manners, making native lifestyle even more expensive than any European one. Cf. LOBO, s.d., p. 17.

deixa-nos um percurso de distanciamento em relação ao sistema colonial, para além de ter verbalizado um discurso aglutinador, eventualmente útil para instigar movimentos de libertação.

Respondendo à pergunta que foi feita no final do primeiro capítulo deste trabalho – Será que Gip, assim como Fanon, queria libertar o goês de todo o arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial ou sua crítica satirizava aqueles que não conseguiam alcançar o almejado grau de civilização europeia? – é preciso dizer que a ambiguidade do texto de *Jacob e Dulce* não permite uma resposta fechada a essa questão, mas certamente Francisco João da Costa está muito mais próximo de Fanon, que também ridicularizaria a mimese servil e artificial do colonizado, tendo em vista sua autonomização, do que de qualquer outro intelectual de verve colonialista. *Jacob e Dulce – cenas da vida indiana* certamente deve ocupar lugar na estante ao lado de *Pele negra, máscaras brancas*, entre outras obras que contribuíram para o fim do colonialismo ao redor do mundo.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Francisco João da Costa

Edições de *Jacob e Dulce*

COSTA, Francisco João da. *Notas a lápis de Jacob e Dulce* (tradução de Aleixo Caetano José Francisco). Bombaim, 1895 (1ª edição em concani).

_____. *Jacob e Dulce: scenas da vida indiana*. Margão: Tipografia do “Ultramar”, 1896.

_____. *Jacob e Dulce. Scenas da vida indiana por Gyp*. Nova Goa: Typografia da Casa Luso-Francesa, 1907.

_____. *Jacob e Dulce por Gyp. Romance* (tradução de Aleixo Caetano José Francisco). Assagão: Tipografia Moderna, 1912 (2ª edição em concani).

_____. *Jacob e Dulce: scenas da vida indiana*. 3. ed. (ed. e intr. de Jeremias Xavier de Carvalho). Pangim, Goa: Tipografia Sadananda, 1974.

_____. *Jacob & Dulce: sketches from Indo-Portuguese life* (tradução de Álvaro Noronha da Costa). Bombaim: Sahita-Akademi, 2004.

Sob o pseudônimo de André Paulo

O europeísmo e a revolta: carta ao Dr. José de Inacio de Loyola por André Paulo. Índia Portuguesa, 1986.

Artigos assinados por Francisco João da Costa

“Luxo na Índia” *O Ultramar*, 1194 (17.2.1882)

“O luxo” *O Ultramar*, 1197 (10.3.1882)

“O Luxo” *O Ultramar*, 1198 (17.3.1882)

Sobre *Jacob e Dulce* e Francisco João da Costa

A. G. [Amâncio Gracias] “Notas a Lápis de Gip”, D’A *Era Nova*, de 1-3-1899, p. 161 – 163. In: COSTA, Francisco João da. *Jacob e Dulce – scenas da vida Indiana*. 3. ed. (ed. e intr. de Jeremias Xavier de Carvalho). Pangim, Goa: Tipografia Sadananda, 1974.

CARVALHO, Jeremias Xavier de. “Em guisa de prólogo à 3ª edição”, Panjim, Abril de 1974. In: COSTA, Francisco João da. *Jacob e Dulce – scenas da vida Indiana*. 3. ed. (ed. e intr. de Jeremias Xavier de Carvalho). Pangim, Goa: Tipografia Sadananda, 1974.

_____. “Texto do Editor”. Margão, 30 de Abril de 1907, p. XIII – XIV. In: COSTA, Francisco João da. *Jacob e Dulce – scenas da vida Indiana*. 3. ed. (ed. e intr. de Jeremias Xavier de Carvalho). Pangim, Goa: Tipografia Sadananda, 1974.

CASTRO, Paulo Melo e. "Form and content: Satire in Jacob e Dulce", p.153-157. In: BESSE, Maria Graciete; CARREIRA, Ernestine (dir.). *Goa: D'un genre à l'autre*. Aix-Marseille Université: Presses Universitaires de Provence, 2015.

_____. "Small bursts of sharp laughter: the form and content of satire in Jacob e Dulce". *Portuguese Studies*, 28.1. 2012.

_____. "Lengthening Shadows: An Anthology of Goan Short Stories translated from the Portuguese". Saligão, 1556, 2016, v.1.

COSTA, Francisco João da, Gip. "Ao leitor". Margão, 18 de Agosto de 1896, p. XV – XVII. In: COSTA, Francisco João da. *Jacob e Dulce – scenas da vida Indiana*. 3. ed. (ed. e intr. de Jeremias Xavier de Carvalho). Pangim, Goa: Tipografia Sadananda, 1974.

CUNHA, João Figueiredo Alves da. *Leitura crítica de Jacó e Dulce, cenas da vida indiana à luz do realismo de Eça de Queirós*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 2010. V.1.

"Francisco João da Costa", *DO Ultramar*, de 23-6-1900, p. 165-166. In: COSTA, Francisco João da. *Jacob e Dulce – scenas da vida Indiana*. 3. ed. (ed. e intr. de Jeremias Xavier de Carvalho). Pangim, Goa: Tipografia Sadananda, 1974.

DEVI, Vimala; SEABRA, Manuel de. *A literatura indo-portuguesa*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1971, v.1.

_____. *A literatura indo-portuguesa*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1971, v.2.

"Gip", *D'A Era Nova* de 23-6-1900, p. 167 – 169. In: COSTA, Francisco João da. *Jacob e Dulce – scenas da vida Indiana*. 3. ed. (ed. e intr. de Jeremias Xavier de Carvalho). Pangim, Goa: Tipografia Sadananda, 1974

GOMES, Olivinho. "The Konkani flavour in Goa's spoken Portuguese, as witnessed in GIP's Jacob e Dulce". In: *Episódio Oriental: readings in Indo-*

Portuguese Literature (Edited by Maria Inês Figueira & Oscar Noronha), Pangim, Fundação oriente: Third Millenium, 2007, p. 73 -87.

GRACIAS, J. A. Ismael. “Palavras prefaciais”. Panjim, 9 de junho de 1896, p. XVIII – XXII. In: COSTA, Francisco João da. *Jacob e Dulce – scenas da vida Indiana*. 3. ed. (ed. e intr. de Jeremias Xavier de Carvalho). Pangim, Goa: Tipografia Sadananda, 1974.

LOBO, Sandra Ataíde. “Francisco João da Costa & Gip”. Artigo Inédito.

LOURENÇO, M. A. “Carta ao autor, meu caro Gip”, Margão, outubro de 1886, p. XXIII – XXVI. In: COSTA, Francisco João da. *Jacob e Dulce – scenas da vida Indiana*. 3. ed. (ed. e intr. de Jeremias Xavier de Carvalho). Pangim, Goa: Tipografia Sadananda, 1974.

MACHADO, Everton V. “Autopsie d’une littérature: Le portugais des écrivains goanais”, p.143-152. In: BESSE, Maria Graciete; CARREIRA, Ernestine (dir.). *Goa: D’un genre à l’autre*. Aix-Marseille Université: Presses Universitaires de Provence, 2015.

MIRANDA, Eufemiano de Jesus. *Oriente e Ocidente na Literatura Goesa*. Goa: Goa 1556, 2012.

OLIVEIRA, Luís Pedro de Lima Cabral de. “Breda e Coimbra: que trajetos no Direito?”. In: MACHADO, Everton V; BRAGA, Duarte D. (Org.) *Goa portuguesa e pós-colonial: literatura, cultura e sociedade*. Ribeirão: Edições Húmus, 2014, p. 219-235.

_____. “Direito, Literatura e prática judicial na Goa de outrora: o caso dos advogados provisionários”. In: *Via Atlântica*, Publicação da Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, n. 19 (2011).

_____. “Goa oitocentista, terra de letras e terra de juristas: o caso dos advogados provisionários”. In: MATTOS, Artur Teodoro de; CUNHA, João Teles e (coord.). *Goa: passado e presente*. Lisboa: Centro de Estudos dos

Povos e Culturas de Expressão Portuguesa e Centro de História de Além-Mar, 2012, p. 543-556, Tomo 2.

ORTEGA, Noël W. "Goa desenmascarada: a sociedade bredense em Jacob e Dulce". In: *From Linguistics to Literature: Romance studies offered to Francis M. Rogers* (ed. por Bernard H. Bichackjian; Katholieke Universiteit; Nijmegen, The Netherlands). Amsterdam: Amsterdam/John Benjamins B. V., 1981, p. 235-241.

PASSOS, Joana. "A ambivalência de Goa como imagem do Império português e as representações da sociedade colonial na literature luso-indiana "de recreio"". *e-cadernos.ces*, n.1, 2008. Disponível em: www.ces.uc.pt/e-cadernos. Acesso em: 3 de março de 2016.

_____. *Literatura Goesa em Português nos Séculos XIX e XX: perspectivas pós-coloniais e revisão crítica*. Ribeirão: Húmus, 2012.

PINTO, Rochelle. "Jacob e Dulce". In: *Between empires: print and politics in Goa*. New Delhi: Oxford University Press, 2007, p. 206-222.

REBELO, Domingos José Soares. *Dois vultos literários de Goa (séculos XIX e XX): síntese da notável faina de dois homens de letras na antiga Índia Portuguesa*. Alcobaça, D. J. S. Rebelo, 1989.

TAUNAY, Visconde de. "Um romance goense – Jacob e Dulce: Scenas da Vida Indiana, por Gip, Margão, 1896", publicado na *Revista Brasileira*. In: COSTA, Francisco João da. *Jacob e Dulce: scenas da vida Indiana*. Panjim: Tipografia Sadananda, 1974, p. XXVII – XLII.

Bibliografia geral

ABDALA JUNIOR, Benjamin (org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Literatura, História e Política: literaturas de Língua portuguesa no Século XX*. 2ªed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado de Cultura, 1990. (Obras Completas de Oswald de Andrade)

AGUIAR, Flávio; VASCONCELOS, Sandra Guardini T. (orgs.) *Ángel Rama: literatura e cultura na América Latina*. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. “O conceito de transculturação na obra de Ángel Rama”. In: ABDALA JUNIOR, Benjamin (org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AMATO, Rita de Cássia Fucci. “O piano no Brasil: Uma perspectiva histórico-sociológica”. Disponível em antigo.anppom.com.br/anais/anaiscongresso_anppom.../musicol_RCFAmato_1.pdf. Acesso em 26/12/2017.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. (Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves). – Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BAKHTIN, M. *Estética da Criação Verbal*. 4ª Ed. São Paul: Martins Fontes, 2004.

BARTHES, Roland. *Análise estrutural da narrativa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2010.

BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL. “Verdi em Portugal”. Biblioteca Nacional, Lisboa, 2001. Disponível em [http:// purl.pt. 1014/1](http://purl.pt/1014/1). Acesso em 14 de novembro de 2018.

BOLLE, Willi. *Grande sertão.br: o romance de formação do Brasil*. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2004.

_____. “Grande sertão: veredas como romance de formação”. Belo Horizonte: CESPUC, 2004.

BORGES, Débora. “Edições de Rocambole de Ponson du Terrail em Belém”. Disponível em www.abralic.org.br/anais/arquivos/2015_1456146802.pdf. Acesso em 12 de novembro de 2018, p.1.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989.

CANCLINI, Néstor García. *Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

CANDIDO, Antônio. *A formação da literatura brasileira: momentos decisivos 1750 – 1880*. Rio de Janeiro: Ouro sobre o Azul. 2007.

_____. *A personagem de ficção*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1970, 2ª. ed.

_____. *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas Cidades, 1998, 2ª. ed.

CARVALHAL, T.F. *Literatura comparada*. São Paulo: Ática, 1998.

CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1976, c1955.

CEVASCO, Maria Elisa. *Dez Lições sobre Estudos Culturais*. São Paulo: Boitempo, 2003.

CHAVES, Rita. *A Formação do Romance Angolano: entre Intenções e Gestos*. São Paulo: Via Atlântica, 1999.

CHEVRIER, Jacques. *Littérature nègre*. Paris: Armand Colin Editeur, 1984.

COSTA, Aleixo *Manuel da*. *Dicionário da literatura goesa*. Lisboa: Fundação Oriente, 1997.

CUNHA, Roseli Barros. *Transculturação narrativa: seu percurso na obra crítica de Ángel Rama*. São Paulo: Humanistas Editorial, 2007.

DADIÉ, Bernard Binlin. *Climbiê*; tradução de Maria da Natividade Petit. São Paulo: Ática, 1982.

DALGADO, Sebastião Rodolfo. *Glossário luso-asiático*. New Delhi: Asian Educational Services, 1988, 2v.

EAGLETON, T. *A ideia de cultura*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *Teoria da literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães - Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005. 376 p. (Coleção Culura, V.2).

_____. *Pele negra, máscaras brancas*; tradução Renato da Silveira; prefácio de Lewis R. Gordon. Salvador: BA EDUFBA CEAQ, 2008.

_____. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

FIGUEIREDO, Eurídice (org.). *Conceitos de Literatura e Cultura*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.

GARMES, Hélder. *A convenção formadora: uma contribuição para a história do periodismo literário nas colônias portuguesas*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, 1999. V.1.

_____. "A história da literatura goesa de língua portuguesa: uma questão de designação". São Paulo: Ateliê Editorial, 2014, p. 219-249.

_____. “Colonialismo e conflito cultural em *O signo da ira* de Orlando Costa”. Vila Nova de Famalicão Húmus, 2014.

_____. “Entre texto e contexto: a ambiguidade do romance *Os brahmanes* (1866), de Francisco Luís Gomes”. São Paulo, 2013, p. 345-361.

_____. “Identidade mestiça de Goa e Cabo Verde”. In: *Literatura em movimento, hibridismo cultural e exercício crítico*. São Paulo: Editora Arte & Ciências, Via Atlântica, 2003.

_____. *Ímpar entre pares: personagens mestiças e mestiçagem nos romances: O guarani e Os brahmanes*. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Tese de Livre Docência, 2011.

_____. “Relações literárias entre Brasil e Goa no século XIX”. In: Paulo Motta Oliveira (org.). *Travessias – D. João VI e o Mundo Lusófono*. 1ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2013, v., p. 175-186.

HOGGART, Richard. *Utilizações da cultura: aspectos da vida da classe trabalhadora, com especiais referências a publicações e divertimentos*. Lisboa: Presença, 1973.

GOMES, Heloisa Toller. “Antropofagia”. In: FIGUEIREDO, Eurídice (org.). *Conceitos de Literatura e Cultura*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

JAMESON, FREDRIC. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 2007.

KONÉ, Amadou e alii. *Littérature et méthodologie* (dir. por Madeleine Borgomano). Abidjan: CEDA, 1984, p. 10.

LEITE, Ligia Chiappini Moraes. *O foco narrativo (ou A polêmica em torno da ilusão)*. 10. ed. São Paulo: Editora Ática, 2000.

LOBO, Sandra Ataíde. *O desassossego goês: cultura e política em Goa do Liberalismo ao Acto colonial*. Tese de doutoramento em História e Teoria das Ideias, especialidade Pensamento, Cultura e Política. Lisboa, FCSH/UNL, 2013 – <http://run.unl.pt/handle/10362/10822>.

_____. Exposição Virtual Comum. Página criada pelo Grupo internacional de Estudos da Imprensa Periódica Colonial do Império Português (GIEIPC-I), sediado na Universidade Nova de Lisboa em 2017. Acesso em 18/12/2017. Local: http://expocomum.org/ind#o_ultramar.

LOOMBA, A. *Colonialism/Postcolonialism*. London: Routledge, 2005.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

MAZZARI, Marcus Vinicius. *Pácto fáustico, romance de formação e outros estudos de literatura comparada*. Tese de livre docência, São Paulo, 2008.

_____. *Romance de formação em perspectiva histórica: o Tambor de Lata de G. Grass*. Cotia: Ateliê Editorial, 1999.

MAAS, Wilma Patrícia Marzari Dinardo. *O cânone mínimo: o bildungsroman na história da literatura*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*; (trad. Roland Corbisier). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

MONDLANE, Eduardo. *Chitlango: filho de chefe*. Maputo: Cadernos tempo, 1990.

NUNES, Máira de Souza. "O Gênio do Bem e do Mal: Rocambole e as representações da sociedade francesa no II Império". In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, julho 2011, p. 1-2. Artigo disponível em http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14...49105_ARQUIVO_OGenioDoBemDoMal.pdf.

OLIVEIRA, Paulo Motta. "A ascensão do romance em português: para além das histórias literárias nacionais." In: *Veredas 10*, Santiago de Compostela, 2008, 173-181.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987.

PROPP, Vladimir. *Comicidade e riso*. (Trad. de Aurora Fornoni Bernardini e Homero Freitas de Andrade). São Paulo: Editora Ática, 1992.

QUEIROZ, Rita de Cássia Ribeiro de. “O Texto Autobiográfico de Dr. Remédios Monteiro e as Variações Ortográficas do Século XIX”. Disponível em: www.filologia.org.br/revista/34/06.htm. Acesso em 15/08/2016.

_____. “O texto autobiográfico de Dr. Remédios Monteiro e as variações grafemáticas do século XIX”, *Revista Philologus*, Rio de Janeiro, v. 34, p. 57-64, 2006.

RAFAEL, Gina Guedes, SANTOS, Manuela. *Jornais e revistas portuguesas do século XIX*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, v.1, 2001.

REIS, Carlos. *Dicionário de narratologia*. Lisboa: Almedina, 1994, 4.ed.

_____. *Pessoas de livro: estudos sobre a personagem*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra / Coimbra University Press, 2016, 2ª ed.

REIS, Livia Maria de Freitas. “Transculturização e Transculturização Narrativa”. In: FIGUEIREDO, Eurídice (org.). *Conceitos de Literatura e Cultura*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

SAID, Edward W. SAID, Edward W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Representações do intelectual: As Conferências Reith de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

SANTOS, Eloína Prati dos. “Pós-colonialismo e Pós-colonialidade”. In: FIGUEIREDO, Eurídice (org.). *Conceitos de Literatura e Cultura*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

SARDO, Susana. *Guerras de Jasmim e Mogarim. Música, Identidade e Emoções em Goa*. Alfragide: Texto Editores, 2011.

SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (dir.). *Nova história da expansão portuguesa: Volume XI: o império africano, 1890-1930*. Lisboa: Editorial Estampa, 2001, 1ª ed.

SOUZA, Lynn Mário T. Menezes de. “Hibridismo e tradução cultural em Bhabha”. In: ABDALA JUNIOR, Benjamin (org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

SOUZA, Mendes de. “Mímica, diferença e repetição”. In: *Anuário de Literatura*, v. 13, n. 1, 2008, p.110. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/literatura/article/viewFile/.../6095>. Acesso 22/02/2016.

SPIVAK, Gayatri C. *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, dialogues*. New York: Routledge, 1990.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa: a cristandade insular (1540-1682)*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.