

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA PORTUGUESA**

LUCAS HENRIQUE LIMA VECCHI

**Identidade indiana e colonialismo português: a *Civilização hindu* de Adeodato  
Barreto.**

Versão corrigida

**São Paulo**

**2022**

LUCAS HENRIQUE LIMA VECCHI

**Identidade indiana e colonialismo português: a *Civilização hindu* de Adeodato Barreto.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Literatura Portuguesa do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Helder Garmes  
Coorientador: Dr. Duarte Drumond Braga

Versão corrigida

**São Paulo**

**2022**

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.

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

V397i Vecchi, Lucas Henrique Lima  
Identidade indiana e colonialismo português: a  
Civilização hindu de Adeodato Barreto. / Lucas  
Henrique Lima Vecchi; orientador Helder Garmes - São  
Paulo, 2022.  
206 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São  
Paulo. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas.  
Área de concentração: Literatura Portuguesa.

1. Goa. 2. Literatura goesa. 3. Literatura  
indo-portuguesa. 4. Colonialismo. 5. Orientalismo. I.  
Garmes, Helder, orient. II. Título.

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**

**Termo de Anuência do (a) orientador (a)**

**Nome do (a) aluno (a):** \_\_Lucas Henrique de Lima Vecchi\_\_\_\_\_

**Data da defesa:** \_14/10/2022\_

**Nome do Prof. (a) orientador (a):** \_\_ Hélder Garmes \_\_\_\_\_

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, \_15/05/2023



\_\_\_\_\_  
(Assinatura do (a) orientador (a))

## AGRADECIMENTOS

À Gabriela Marques, pelo amor, pela paciência, apoio, incentivo e dedicação constantes. Obrigado por sempre estar comigo, mesmo nos momentos mais difíceis. Nosso companheirismo é para vida.

Ao Helder Garmes, um verdadeiro amigo, agradeço a orientação de vida. Seu compromisso e dedicação me inspiram e me fazem acreditar numa sociedade melhor.

Ao Duarte Drumond Braga, pela orientação, ensinamentos e por sempre acreditar que poderia superar minhas dificuldades.

Aos meus pais, Leila e Sebastião que se dedicaram a mim de tantas formas que apenas um amor incondicional poderia fazê-lo. Vocês me ensinaram e continuam ensinando a como ser mais humano. Amo vocês!

À família Vecchi e Lima, em especial às minhas avós, Madalena e Lourdes, que a quem devo muito do que sou hoje.

Ao Milan Puh, pela incansável fé em mim. Obrigado pelo acolhimento, ensinamentos e companheirismo na vida. A nossa amizade me ilumina em meu caminho.

Ao grupo Pensando Goa que me acolheu nessa caminhada. Agradeço em especial à Adelaide, à Cielo, à Cibele, à Viviane, ao Marcello e ao Antônio, membros do grupo em São Paulo, que sempre estiveram disponíveis me ajudaram de diversas formas. Obrigado por me ensinarem o espírito de coletividade.

À minha irmã Daniela e ao meu amigo Diego Franco, pela generosidade que indiretamente contribuiu para que esse projeto fosse concluído da melhor forma.

À Paula, ao Newton e ao Gustavo, a família que me acolheu em seus braços. Sem esses laços esse projeto teria sido muito mais difícil.

Aos amigos do Basquete da FFLCH, em especial ao Roger Cavalheiro e ao Pedro Freire. Sem vocês essa jornada seria demasiadamente solitária.

Ao amigo Jockey, por se preocupar com minha saúde mental e física desde o primeiro dia que nos conhecemos.

À Eliana, que em todos esses anos me ouviu e me ajudou pacientemente, fazendo muito mais do que eu esperava.

À Sandra Ataíde Lobo e à Salete Almeida Cara, pelas observações e indicações e contribuições na banca de qualificação.

À CAPES pelo apoio financeiro a esse projeto de maio a julho de 2019.

À FAPESP pelo apoio financeiro e institucional, (N.º de processo 2019/07975-3) que resultaram nesta dissertação. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor não necessariamente refletem a visão da FAPESP ou da CAPES.

## RESUMO

VECCHI, Lucas H. L. **Identidade indiana e colonialismo português: a *Civilização hindu de Adeodato Barreto***. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2022.

Esta dissertação busca evidenciar que a obra *Civilização hindu* (1935), do goês Adeodato Barreto, procurava atuar no campo social, político e cultural de sua época, visando colaborar com a construção do nacionalismo indiano e a contestação do poder colonial europeu, por meio de um projeto político-pedagógico de divulgação da tradição indiana. Para realizar tal análise, começamos destacando como a trajetória do autor, nascido em Goa e vivendo em Portugal nas décadas de 1920 e 1930, o levou a se aproximar da tradição hindu. Em sequência, analisamos sua escrita e concluímos que sua obra se constitui como um livro de ensaios ao confrontá-la com escritores que teorizaram sobre esse gênero. Comparamos *Civilização hindu* com ensaios selecionados do também goês Santana Rodrigues e do bengalês ganhador do Nobel de Literatura Rabindranath Tagore, o que mostrou o quanto Barreto seguia uma tradição literária começada por Tagore ao manter elementos narrativos e argumentativos semelhantes aos do autor bengalês. Dentro dessa tradição literária, Barreto apresenta um projeto sociocultural que ganha particularidades diante do contexto histórico que vivia em Portugal. Na intenção de manifestar seu vínculo à luta de independência da Índia, confronta diretamente a empreitada colonial inglesa, a ascensão do nazifascismo, o discurso orientalista, e indiretamente o regime salazarista em Portugal.

Palavras-chave: Goa; Literatura goesa; Literatura indo-portuguesa; Colonialismo; Orientalismo; anticolonialismo; Índia.

## ABSTRACT

VECCHI, Lucas H. L. **Indian Identity and Portuguese Colonialism: Adeodato Barreto's *Civilização Hindu***. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2022.

This dissertation intends to show that *Civilização Hindu* (1935), by Goan author Adeodato Barreto, sought to intervene in the social, political and cultural context of the time, aiming to collaborate with the construction of Indian nationalism and the contestation of European colonial power, through a political-pedagogical project of dissemination of the Indian tradition. We begin the analysis by highlighting how the author's life trajectory, born in Goa and living in Portugal in the 1920s and 1930s, approached him to the Hindu tradition. In a second step, we assess his writings and conclude that his work is constituted of a collection of essays, by confronting it with authors who theorized about this literary genre. We then compare *Civilização Hindu* with selected essays by Santana Rodrigues – another Goan author - and Bengali Nobel Prize winner Rabindranath Tagore, which showed how much Barreto followed a literary tradition started by Tagore, keeping narrative and argumentative elements very similar to those of the Bengali author. Within this literary tradition, Barreto presents a sociocultural project that has certain particularities, given the historical context he experienced in Portugal. Intending to express his attachment to India's struggle for independence, he directly confronts the English colonial enterprise, the rise of Nazi-fascism, the Orientalist discourse, and – this time indirectly - Salazar's regime in Portugal.

Keywords: Goa; Goan literature; Indo-Portuguese Literature; Colonialism; Orientalism; anticolonialism; India.



## LISTA DE IMAGENS

Figura 1 - Adeodato Barreto – s/d .....	20
Figura 2 - Capa da edição de Civilização hindu em 1935. ....	33
Figura 3 - Santana Rodrigues – s/d.....	67
Figura 4 - Rabindranath Tagore – s/d .....	89
Figura 5 - Tagore e Gandhi – 1940 .....	96



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
CAPÍTULO I.....	20
O autor e a Civilização hindu .....	20
1.1 <i>Civilização hindu</i> – Um livro de ensaios? .....	33
1.2 Um olhar mais profundo sobre <i>Civilização hindu</i> .....	52
CAPÍTULO II .....	67
Tradição e continuidade: as referências modelares em <i>Civilização hindu</i> .....	67
2.1 O exemplo de Santana Rodrigues .....	67
2.2 Um militante tagoreano em Portugal.....	89
CAPÍTULO III.....	139
A narrativa europeia e a <i>civilização hindu</i> .....	139
3.1 O debate nacionalista .....	153
3.2 A luta política de <i>Civilização hindu</i> .....	165
3.3 Religião em Adeodato Barreto e o discurso orientalista europeu .....	175
CONCLUSÕES.....	192
BIBLIOGRAFIA .....	198
ANEXOS DA DISSERTAÇÃO .....	203
Anexo I.....	203
Anexo II.....	203
Anexo III.....	205
Anexo IV.....	205

## INTRODUÇÃO

Das marcas que trazemos no desenvolvimento de um estudo em nível de mestrado, para além das análises e acúmulo de conhecimento, está a própria trajetória percorrida. Questões que não são expostas diretamente no texto como, por exemplo, “O que motivou a estudar este assunto”, “Como foi a trajetória de pesquisa”, “Quais dificuldades precisaram ser superadas”, “Como a sua experiência ajudou a chegar nessas conclusões”, entre muitas outras, tem grande peso e contribuição para o andamento do trabalho. No mestrado, por ser justamente o começo de uma carreira acadêmica de produção de conhecimento, toda a trajetória, seja nas análises ou na vivência, se apresenta como novidade e acúmulo de experiência que, direta ou indiretamente, reverberam no texto. Justamente por isso, quero começar essa introdução expondo como foi esse trajeto e as experiências que tive, na intenção de pontuar o que acredito ter impactado mais meu trabalho.

A motivação para estudar este tema começou ainda nos anos de graduação. Queria me aprofundar em algo relacionado à Índia, inspiração que surgiu depois das aulas de ioga na Universidade de São Paulo. Naquela época, o que me estimulou foi o misticismo propagado pelas narrativas orientalistas, que desenhava a Índia como um local de ascetas e pessoas que alcançavam poderes mágicos através de suas práticas. Com o passar do tempo, a problemática dessas narrativas foi ficando mais evidente aos meus olhos e, o que era um interesse, até certo ponto ingênuo, foi se transformando em uma vontade de se aprofundar, debater e questionar a construção dessas narrativas, que ainda estão tão presentes nos dias atuais.

Essa tomada de consciência veio ainda na primeira iniciação científica que havia feito com meus atuais orientadores, Helder Garmes e Duarte D. Braga. Na época, o curso de história da USP, no qual estava me formando, não possuía especialistas em Índia, o que me levou a buscar caminhos fora dele para poder pesquisar os temas que queria. Quando conheci o professor Garmes, ele me apresentou ao grupo Pensando Goa e aos estudos desenvolvidos ali. Confesso que num primeiro momento fiquei receoso, afinal, não queria estudar pontos relacionados a colonização portuguesa e sim as narrativas orientalistas que, na minha visão precipitada, mostravam a história da perspectiva do colonizado. Entretanto, o aprofundamento nos estudos, a tomada de consciência sobre essas narrativas e o contato com o grupo foram me mostrando o quanto as narrativas

orientalistas estavam imbuídas da ideologia dos colonizadores. O grupo desenvolve trabalhos que contemplam diversos pontos obscuros da história colonial na Índia, dando muitas vezes visibilidade a grupos subalternizados pelas colonizações, ao mesmo tempo em que compara e contextualiza o colonialismo português e o inglês, na busca de compreender suas coincidências e peculiaridades. Neste momento, vejo o tamanho da importância desse trabalho, que, através de escritos diversos, visa dar à luz uma história de Goa que em determinados aspectos nunca havia sido contada.

Com o objetivo de desenvolver um mestrado na mesma linha de trabalho do grupo, acabei me deparando com a obra *Civilização hindu* (1935), de Adeodato Barreto. Essa obra me colocava também a oportunidade de estudar assuntos que estavam relacionados àquele meu interesse primário, ainda que sob uma nova perspectiva menos simplista.

Comecei a desenvolver um estudo sobre a obra enquanto me preparava para as provas de ingresso no mestrado. Durante essa fase, tive o primeiro grande questionamento sobre o trabalho de Barreto que vem me acompanhando por quase todo o período. Sabendo que se trata de um escritor nascido em Goa, de família católica, membro da casta brâmane, com grande domínio da língua portuguesa e da tradição europeia, questionei-me: o que o levou a escrever uma série de ensaios intitulados *Civilização hindu*? O goês europeizado Barreto, ao se aproximar dos hindus, grupo religioso que fora oprimido historicamente pela colonização, carrega uma série de questões que fazem seu texto, automaticamente, ganhar uma dimensão bem mais complexa do que aquela que se apresenta à primeira vista. As contradições que poderiam existir ali me despertaram uma curiosidade intensa. Questões tão profundas que, já adiante ao leitor, não poderiam ser totalmente tratadas nem em um trabalho de doutorado. Afinal, sabem bem os historiadores que as dimensões do que aconteceu no passado, sobretudo aspectos que envolvem questões privadas dos autores, só podem ser atingidas em parte, pelos fragmentos daquilo que chegam até nós.

Portanto, este trabalho, como não poderia ser diferente, trata apenas parcialmente das questões levantadas pelo seu objeto. Além das escolhas para dar foco em determinados aspectos, não foi possível consultar alguns documentos que poderiam elucidar determinados pontos desta dissertação, pois muitos deles encontram-se em Portugal, sem acesso on-line. Dessa forma, o trabalho que se apresenta aqui é uma tentativa de compreensão das questões e contradições que julguei serem mais

importantes para um debate e que não haviam sido exploradas por outros pesquisadores, tomadas a partir do material a que pude ter acesso.

Atualmente não existem muitos estudos que buscam analisar a obra de Adeodato Barreto. Podemos começar falando da biografia feita por seu amigo Lúcio de Miranda *Adeodato Barreto [Ensaio Biográfico e Crítico]* (1940), que explica a sua trajetória de vida e faz alguns comentários sobre seus diversos textos. Há outros trabalhos que apenas fazem um panorama sobre os autores goeses e acabam citando a obra de Adeodato Barreto, dentre eles se destaca a obra de Vimala Devi e Manuel de Seabra *A Literatura Indo-Portuguesa* (1971). Há ainda os estudos feitos por Sandra Ataíde Lobo, o artigo “Índia Nova” (2009), no qual ela analisa a revista *Índia Nova* e a contribuição de Barreto nela, além de sua tese de doutorado *O desassossego goês* (2013), na qual delinea um panorama da trajetória e dos escritos de Adeodato Barreto em Portugal, dentre outros autores que também assim procederam. Dentre esses, apenas um único estudo tem como tema central a obra de Adeodato Barreto, a dissertação de mestrado de Patrícia Marmelada, *As dinâmicas culturais em Adeodato Barreto* (2015), na qual a pesquisadora focaliza a poesia de Barreto. Dessa forma, até o presente momento, não existe nenhum estudo extenso que tenha como objeto principal a obra *Civilização hindu* de Adeodato Barreto, o que, em certa medida, confere a esta pesquisa certo ineditismo.

Desenvolver um estudo sobre um assunto/objeto pouco estudado implica tratar determinadas questões com cautela. Por um lado, pode ser fácil estabelecer reflexões e análises originais sobre o tema, já que poucas haviam sido feitas anteriormente, por outro lado, por justamente serem as primeiras, elas estão mais sujeitas a equívocos e enganos, por não haver base para comparações. Nesse sentido, o trabalho de Sandra Ataíde Lobo foi de fundamental importância para fugir de tais equívocos. Ainda que não tenha analisado diretamente a obra *Civilização hindu*, as reflexões que realiza tanto no seu artigo sobre a revista *Índia Nova* quanto em sua tese de doutorado acabam abarcando muitos pontos que estão presentes no texto de Barreto, servindo como um direcionamento em muitas de minhas análises.

Outro ponto importante que contribuiu para uma análise mais segura foi a pesquisa de campo desenvolvida em Goa. Nos meses de janeiro e fevereiro de 2022, o grupo do projeto temático Pensando Goa, do qual faço parte, teve a oportunidade de realizar uma de suas viagens de pesquisa para a Índia, da qual pude participar. Ainda que o foco do estudo não estivesse em meu mestrado, foi possível conciliar o trabalho com a

minha pesquisa pessoal. Essa visita foi de extrema importância para entender as dinâmicas da sociedade goesa, presenciar os resquícios ali da colonização portuguesa, entender o lugar que a religião ocupou e ocupa naquela sociedade e a relação entre católicos e hindus na atualidade. Essas percepções, ainda que não sejam referenciadas diretamente, se fazem presentes em minhas análises como resultado da vivência que pude ter ali.

Essa ida a Índia também foi muito importante para conseguir aprofundar o estudo sobre o autor bengalês Rabindranath Tagore. Na época, desconfiava que Tagore teria sido uma das principais inspirações para Barreto. Entretanto, longe de seus textos, que atualmente não são tão simples de serem encontrados, não sabia qual a profundidade dessa relação. Nas bibliotecas de Goa pude encontrar e estudar uma série de obras do autor, começando a compreender melhor a sua escrita e sua linha de raciocínio. Foi ali que comecei a entender sua produção como um todo e cada um dos gêneros em que escreveu – poesias, romances, contos, ensaios – e, dentre os ensaios, quais seriam mais próximos às ideias que Barreto proferiu em *Civilização hindu*. Ainda que tenha usado como base textos que posteriormente encontrei online, foi ali que comecei a compreender o quanto *Sadhana* (1913) e *Creative Unit* (1922) se relacionavam com *Civilização hindu*. A proximidade das ideias, da forma argumentativa e até da estrutura me levavam a crer que Barreto havia se inspirado fortemente nessas duas obras para escrever seus ensaios. A comparação entre elas foi de essencial importância para uma nova compreensão do trabalho de Barreto.

Outro desafio que se impôs em minha trajetória foi a mudança de área acadêmica. Ainda que relativamente próximas, análises literárias e análises históricas carregam pontos, reflexões, objetivos e até mesmo um modo de pensar muito diverso. A superação desse desafio começou antes do mestrado, já que a prova de ingresso no mestrado exigiu um domínio da análise literária em língua portuguesa. O auxílio de colegas da área e do grupo Pensando Goa foi fundamental para o sucesso no ingresso.

Se desafios surgiram por conta dessa mudança, acredito que boa parte das principais reflexões desse trabalho vieram de um modo analítico historiográfico combinados com meu aprendizado no campo da análise literária. Alguns cuidados que somos ensinados a ter com as fontes históricas foram de essencial importância para estabelecer reflexões de forma mais segura, e que, em última instância, contribuem também para superar as dificuldades de um estudo com certo ineditismo.

Minha bagagem no campo da história também possibilitou fazer paralelos do texto de Adeodato com variados eventos e acontecimentos históricos da primeira metade do século XX, a que o próprio texto faz menções direta ou indiretamente. De fato, a quantidade de questões políticas e sociais que Barreto discute foi um dos principais aspectos que me encantou nas primeiras leituras que fiz. Ainda que o título dos seus ensaios seja *Civilização hindu*, há muitos paralelos entre as lutas de independência da Índia com a ascensão do nazifascismo na Europa. Discorre também sobre o colonialismo europeu, fazendo apontamentos principalmente acerca das questões relativas à Índia. Tudo isso revela um autor que era sensível e se encontrava consciente em relação às questões políticas em voga na década de 1930 na Europa.

Adeodato Barreto também revela ter um conhecimento extenso sobre a Índia, tanto no seu momento presente quanto no passado. Faz referências às principais lideranças na luta de independência indiana enquanto propõe paralelos com os aspectos da Índia védica, milenar, incorporando elementos do ioga e do budismo para fundamentar seu argumento. Além disso, reflete sobre a cultura greco-romana, o surgimento e expansão do cristianismo ao longo dos séculos, revelando também amplo conhecimento da tradição cultural europeia.

Todos esses pontos revelam um autor com um conhecimento histórico, social e cultural muito amplo e profundo, conseguindo relacionar e analisar elementos de diversos momentos históricos e culturas a fim de embasar seus argumentos. Mais do que isso, muitas das análises que ele elabora nesse processo revelam percepções sobre a sua realidade presente que, sob um olhar crítico, estão em consonância com os estudos mais recentes dos historiadores atuais. Portanto, Barreto parecia não só perceber amplamente o seu momento histórico como refletir sobre ele de uma forma bastante assertiva e atualizada.

Acredito que esse é um dos motivos de terem dado à Barreto uma posição de destaque entre os escritores goeses, principalmente entre aqueles que foram seus contemporâneos. Consultando as obras que fizeram referência à Adeodato, foi possível perceber o quanto era uma pessoa quista em seu meio social. Como será possível ver nesta dissertação, tanto a obra de Berta M. Bragança quanto a de Lúcio de Miranda não poupam elogios ao escritor. Sem dúvida, essa percepção é somada ao fato de ter falecido ainda jovem, aos 31 anos de idade, em 1937. Barreto teve uma vida muito ativa politicamente, já desde os primeiros anos de sua vida estudantil na Universidade de Coimbra. Participou



na construção do Instituto Indiano (1928) e da revista *Índia Nova* (1927), estando muitas vezes a frente desses dois órgãos em Portugal e, conseqüentemente, se relacionando com muitos de intelectuais daquele momento.

Anos mais tarde, mesmo que a revista tenha sido fechada e o instituto não tenha ganhado destaque, Adeodato se manteve coerente com suas ideias de divulgação da cultura indiana, o que se evidencia em seus escritos publicados em diversos periódicos em Portugal. Destaca-se que, dentre suas diversas atividades, conseguia ainda dar aulas gratuitas aos mineiros de Aljustrel.

O fato da militância social e política direcionar seu modo de viver faz de Barreto uma figura singular no meio de escritores goeses. Em seus últimos anos de vida, o autor se encontrava em uma situação financeira bastante difícil, ainda que sua família tivesse condições para lhe ajudar. Escolheu, portanto, estar perto dos mineiros, ficar em Portugal e agir militantemente na divulgação da cultura hindu, ao invés de buscar ocupar cargos na administração pública na metrópole ou em Goa, como muitos de seus conterrâneos. Seus colegas fazem questão de frisar esse aspecto em sua biografia.

Dentro da tradição da literatura goesa de língua portuguesa, naquele momento a poesia era um dos gêneros privilegiados. Ainda que Barreto tenha escrito diversos poemas, não foram eles que lhe concederam maior fama. Como revela Everton Machado (2009), a poesia de Barreto trazia elementos hindus e católicos, contudo era de qualidade irregular. Não ganhou, portanto, o local de destaque nessa tradição como aquela de Paulino Dias, por exemplo, que também traz diversos elementos hindus. Adeodato também não chegou a escrever romances ou contos, que ao longo do século XX foram se tornando um gênero privilegiado entre os goeses.

Portanto, foi mesmo no gênero ensaio que o autor se destacou, tanto pelo seu conteúdo como pela forma como os elaborou. Para além de *Civilização hindu*, os diversos artigos que publicou, e que consegui consultar, também reforçam essa perspectiva de ser o ensaio o gênero em que mais e melhor consegue se expressar.

Esse talento, muito provavelmente, foi moldado por intermédio da admiração que o autor tinha pelos trabalhos de Rabindranath Tagore. Ainda que o autor bengalês tenha sido proeminente em vários outros gêneros, como a poesia, romance e conto, é por meio do ensaio que Barreto mais vai se aproximar dele. Por outro lado, Adeodato também se aproxima da tradição de escritores goeses quando, em *Civilização hindu*, faz paralelos muito fortes com a obra de seu conterrâneo Santana Rodrigues. Na linha desses autores,

o ensaio barretiano se caracteriza por ser profundo e extenso teoricamente, também crítico e analítico, e principalmente detentor de uma posição política bem estabelecida, sendo por vezes, duro e incisivo em alguns aspectos, como, por exemplo, contra as ideias que defendiam a manutenção do sistema colonial e a superioridade dos povos europeus.

O seu posicionamento firme e combativo ajuda a entender em que local Adeodato estaria dentre os escritores goeses, o que nos faz olhar novamente para a importância dos estudos atuais sobre a literatura goesa de língua portuguesa, cuja existência nunca foi tranquila. Se por um lado, a visão colonialista portuguesa sempre a tomou como inferior e de menor importância, por outro o lado, os próprios goeses muitas vezes a minimizavam e, após a anexação de Goa à Índia, ela começou a ser vista como a cultura dos antigos colonizadores, e por isso começou a ser colocada em segundo plano. Dessa forma, os estudos atuais buscam lançar novos olhares para essa tradição letrada, principalmente para que a cultura de Goa, enquanto local subalterno a Portugal, seja vista e compreendida em sua complexidade e importância não só enquanto expressão da história do contato entre Europa e Índia, mas também como um local que gerou uma tradição literária e cultural ao mesmo tempo bastante peculiar e internacionalizada.

Em última instância, este estudo busca trazer contribuições para uma literatura e cultura que é pouco conhecida ou estudada atualmente. Uma literatura gerada em contexto colonial, que procurou afirmar sua identidade e sua autonomia, e que se constituiu transpassada por questões independentistas e nacionalistas.

A obra *Civilização hindu* de Adeodato Barreto se destaca por também carregar em si essa dificuldade de pertencimento. Traz consigo as tensões presentes entre a identificação com a cultura local indiana, assim como com a cultura portuguesa do colonizador. Barreto é uma expressão dessa tensão.

Portanto, se lá no começo de minha jornada achei que estudar literatura goesa em português fosse dar destaque a cultura do colonizador, hoje percebo que é justamente o contrário. Estudar tal literatura é dar voz e visão a um grupo de pessoas que se manteve sempre num campo de disputa entre duas tradições muito fortes, e que ainda assim conseguiu impor muitas vezes seus interesses e sua visão de mundo.

Início o primeiro capítulo de minha dissertação explicando primeiro quem foi Adeodato Barreto, expondo sua trajetória de vida, suas redes de contatos e atuações sociais e políticas durante os anos que viveu em Portugal. Posteriormente traço um panorama do que já foi estudado sobre esse autor e sobre os seus escritos. Nesse capítulo,

apresento também a obra *Civilização hindu*, comentando um pouco sobre o conteúdo de cada um de seus capítulos e a forma como ela foi organizada. Em seguida, aproveito para analisar a forma de escrita de Adeodato Barreto tomada como pertencente ao gênero ensaio, estabelecendo conexões com alguns teóricos do gênero para, enfim, me aprofundar sobre um capítulo do texto de Barreto que considero representativo de toda a obra.

No segundo capítulo, o principal objetivo é entender quais foram os principais modelos de Barreto para elaborar seus ensaios, e, principalmente, verificar o quanto sua forma foi inspirada nesses autores. Para isso começo comparando *Civilização hindu* com *A Índia contemporânea* (1924) do goês Santana Rodrigues, que conviveu com Barreto em Portugal. As obras dos dois autores revelam traços e objetivos muito próximos quando comparados. Ao mesmo tempo, a proximidade que eles tinham, principalmente nos anos da criação do Instituto Indiano, indicam que Santana Rodrigues representava uma fonte de inspiração para o trabalho que Barreto queria desenvolver.

Ainda nesse capítulo faço uma comparação com as obras *Sadhana* (1913) e *Creative Unit* (1922) de Rabindranath Tagore. Em comparação com essas obras, não há tanta semelhança com a estrutura do texto de Barreto quanto havia entre a deste com a de Rodrigues. Por outro lado, as semelhanças se dão no estilo de escrita, com traços poéticos e mais livres de convenções formais. Mais do que isso, elas revelam que na base de *Civilização hindu* há forte aproximação com o ideal de literatura proposto por Tagore, a Literatura-Mundo, revelando que esse autor se apresentou como um verdadeiro mestre para Barreto.

No último capítulo busco explorar alguns pontos originais presentes em *Civilização hindu*, sobretudo o forte diálogo com as questões sociais e políticas de seu momento histórico. Nesta parte, pontuo as principais referências que o autor faz a essas questões que lhe eram coevas, no sentido de ressaltar como os posicionamentos do autor participavam das disputas de ideias concernentes a temas como a manutenção dos projetos coloniais e a ascensão dos regimes totalitários na Europa.

Por fim, reforçando o que já disse anteriormente, *Civilização hindu* de Adeodato Barreto traz consigo tantas questões que essa dissertação está longe de ser conclusiva ou exaustiva sobre a obra. Fica assim uma contribuição para que novos trabalhos possam avançar não apenas sobre o estudo desse autor, mas também sobre o papel que os

escritores goeses tiveram na luta contra o colonialismo português e contra os governos totalitários em geral.

## CAPÍTULO I

### O autor e a Civilização hindu

Figura 1 - Adeodato Barreto - s/d



Fonte: RODRIGUES, 2019

Nascido em 3 de dezembro de 1905, em Goa, colônia portuguesa na Índia à época, Júlio Francisco Antônio Adeodato Barreto foi uma personalidade goesa influente, principalmente para aqueles que defendiam a liberdade da Índia diante dos países colonizadores. Atuou em diversos campos: foi intelectual, sendo reconhecido pelos ensaios que escrevia para as revistas de Portugal; foi poeta, ainda que não tenha se destacado muito nesse campo; foi pedagogo, atuando enquanto professor voluntário para os mineiros de Aljustrel; foi editor das revistas *Índia Nova* (1928-1929) e *Círculo* (1934); foi promotor cultural, com a criação em 1927 do Instituto Indiano na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; foi editor da Edição Swatwa; foi tradutor; foi militante e defensor das ideias de Mahatma Gandhi<sup>1</sup> e Rabindranath Tagore<sup>2</sup> em Portugal e em Goa.

Começaremos aqui detalhando um pouco mais sobre sua vida pessoal, mas para isso é preciso antes falar sobre as biografias que foram escritas sobre o autor. Até o

---

<sup>1</sup> Mohandas Karamchand Gandhi, foi um dos principais líderes do movimento pela independência da Índia durante primeira metade do século XX. Ficou conhecido por empregar a resistência não violenta, atuar no congresso, conduzir milhares de indianos por uma marcha de 400 km e liderar paralisações de trabalhadores, na intenção de combater a colonização britânica.

<sup>2</sup> Rabindranath Tagore foi um poeta, romancista, músico e dramaturgo. Nascido em Calcutá, se destacou por ser o primeiro não europeu a ganhar o Nobel de Literatura em 1913. Foi um grande defensor da independência da Índia, tendo escrito a letra de seu hino nacional. É conhecido também como pedagogo e fundador da universidade Visva-Bharati.

momento pude identificar três: as de Lúcio de Miranda (1940), Berta Menezes Bragança (1971) e Elsa Rodrigues dos Santos (2000). Considero a de Lúcio de Miranda, “Adeodato Barreto (ensaio biográfico e crítico)” (1940), a mais completa até o momento, pois é a que traz mais detalhes sobre a vida do autor. O texto foi publicado pelo *Boletim do Instituto Vasco da Gama*, em 1940, três anos após a morte de Adeodato Barreto, sendo a primeira biografia feita sobre ele. A de Berta Menezes Bragança é uma *Separata do Boletim do Instituto Menezes Bragança*, do ano de 1971, e intitula-se “Adeodato Barreto (1905-1937)” (1971), não apresenta nenhum dado sobre a vida de Adeodato que Lúcio de Miranda já não havia revelado anteriormente. Seu texto foca na apresentação de trechos de poemas e da obra *Civilização hindu* de Barreto, fazendo um elogio e uma apologia ao autor e sua obra. Pelo fato de ter sido escrito em inglês, o texto apresenta o autor para um público goês que possivelmente não era leitor de português, revelando uma ampliação de potenciais leitores do autor e um pressuposto interesse por parte desse mesmo público. O texto de Elsa Rodrigues dos Santos compõe um dos prefácios da publicação *Civilização hindu seguido de O livro da Vida (Cânticos indianos)* (2000), tendo por título “Adeodato Barreto (1905-1937) - Alguns dados biográficos por Elsa Rodrigues dos Santos”. A autora revela que não pretende apresentar uma biografia completa, mas apenas fazer algumas referências a fatos da vida de Barreto. Logo no início, nota que: “Várias biografias de Adeodato Barreto, das quais se evidenciam as de Lúcio de Miranda e de Berta M. Bragança, revelam-nos uma personalidade multifacetada, querendo beber a vida a largos tragos como se tivesse pressa de cumprir uma missão” (SANTOS, p. 13, 2000). Dentre as várias biografias às quais a autora faz referências, além das duas já aqui citadas, menciona a de Francisco Rasquinho<sup>3</sup>, sem dar os dados sobre esse trabalho, e a de José Teles, *A vida de Adeodato* (1941). Devido à dificuldade de encontrar essas duas últimas obras, não pude investigar os seus conteúdos. Apenas consegui ter alguma ideia do que relatam por intermédio de Elsa Rodrigues dos Santos e por Kalidás Barreto, filho de Adeodato, entrevistado por Santos.

Começarei apresentando Adeodato Barreto a partir da obra de Lúcio de Miranda e de Elsa Rodrigues Soares. Segundo Lúcio de Miranda, Barreto era católico, filho de Vicente Mariano Barreto e Verdiana Colaço Barreto. Descendia de uma família brâmane de Lotulim por parte de pai e de uma família muçulmana de Margão por parte da mãe, como

---

<sup>3</sup> Até onde pude investigar, provavelmente essa biografia se encontra na obra *Filhos de Aljustrel*, de 1976.

nos revela Kalidás Barreto na referida entrevista. Segundo Kalidás, o lado brâmane carregava uma tradição de erudição na família a ponto de afirmar que “um trisavô era tão culto que foi conhecido como biblioteca viva das ciências” (SANTOS, 2000, p 20)<sup>4</sup>. Já Miranda (1940, p. 38) nota que havia médicos e advogados na família e que o próprio pai de Adeodato estudava pedagogia e sociologia e que essa tradição, principalmente os estudos do pai, influenciaram Barreto em sua trajetória. Miranda comenta a trajetória de Barreto durante os primeiros anos escolares e os estudos do Liceu em Pangim. Explica que, apesar do autor ter despontado para a escrita logo cedo, já que aos doze anos escrevia poesias e montou um jornal manuscrito, não conseguiu se revelar no meio literário goês por conta da timidez. Miranda afirma:

E o único triunfo que marcou a passagem de Adeodato pela capital de Goa foi o exame da 6ª e 7ª classes do Curso Complementar de Letras do Liceu, feito num ano só. Nem classificações elevadas, nem afirmações de talento. Os professores quase não deram por um dos maiores escritores indo-portugueses do nosso tempo!... (MIRANDA, p. 40, 1940)

É interessante perceber que, nesta parte, Miranda nos revela mais sobre as impressões que ele tinha sobre Barreto do que os acontecimentos nos primeiros anos do Liceu. Miranda era amigo próximo de Barreto e explica que o conheceu no tempo da faculdade. Essas impressões, para além de apresentarem dados do biografado que teve acesso, provavelmente em conversas informais com o amigo, revelam sobretudo a admiração que ele tinha por Barreto e seu pesar pelo pouco reconhecimento que o colega teve em vida, assim como a idealização de seu caráter.

Conheci-o nesse tempo [da faculdade]. Era magro, mais alto que baixo, trigueiro e desempenado. [...] Logo ao primeiro contato, os traços que mais se destacavam da sua personalidade inconfundível, denunciavam inteligência e caráter. Estava aí uma encarnação das preclaras virtudes indianas de todos os tempos: simplicidade, espírito de coerência, autodomínio, tolerância, bondade... (MIRANDA, p. 41, 1940)

Em Coimbra Barreto ingressou na faculdade de Direito e depois na de Letras, estudando História e Filosofia nessa última. Ao mesmo tempo que estudava, Barreto trabalhava e se empenhava em ações para a divulgação da cultura indiana em Portugal. Foi assim que no ano de 1927, com um grupo de amigos e ajuda de alguns professores,

---

<sup>4</sup> Entrevista feita por Elza R. Santos com Kalidás Barreto.

fundaram o Instituto Indiano anexo a Faculdade de Letras de Coimbra, e no ano de 1928 lançaram a revista *Índia Nova*<sup>5</sup> (LOBO, 2009).<sup>6</sup>

É interessante perceber que, a partir desse momento, todas as descrições que temos sobre a vida de Adeodato estão sempre relacionadas com sua militância cultural na divulgação da sociedade indiana e com o que podemos designar de humanismo indiano, postulado pelo autor. Há pouquíssimos detalhes sobre sua vida cotidiana e sobre suas relações familiares, a não ser aqueles que foram revelados por seu filho Kalidás Barreto em entrevista a Elsa R. dos Santos.

Com a perspectiva de fortalecer o Instituto Indiano e expandir o conhecimento sobre a Índia, Barreto se comunica com Rabindranath Tagore e Sylvain Lévi<sup>7</sup>, recebendo apoio através de cartas<sup>8</sup> e doações de livros. Ainda durante a faculdade, em 1925, traduziu a biografia de Mahatma Gandhi feita por Roman Rolland<sup>9</sup> e, apesar de não ter tido sucesso com nenhuma editora para que fosse publicada, conseguiu a concessão de todos os direitos autorais para a publicação da tradução.<sup>10</sup>

Nos anos finais da faculdade, Barreto se engaja na publicação de um projeto editorial, intitulado *Swatwa* e, utilizando o pseudônimo de Srivijaya Devadatta, ele escreveu no prefácio:

Este livrinho é o primeiro duma série de edições que contamos lançar com a designação comum de “Swatwa”. “Swatwa” significa, em sânscrito, Liberdade. E é precisamente o Amor da Liberdade, escritório precioso onde os sentimentos da heroicidade no sacrifício, do devotamento extremo por uma causa, do carinho pela terra natal, do anseio pelo bem da humanidade, e tantos outros tão elevados e belos, se encerram como inestimáveis joias, que desejamos modesta e despretensiosamente, incutir nos nossos leitores. (BARRETO apud. MIRANDA, p 45, 1940)<sup>11</sup>

Sumariamente, Miranda nos expõe que, ao longo de oito anos, Barreto se formou em Direito (1928) e Ciências Histórico-filosóficas (1929), pelas faculdades de Direito e Letras da Universidade de Coimbra, colaborou com diversos jornais e revistas, traduziu a

---

<sup>5</sup> *Índia Nova*. Coimbra: 1928-1929

<sup>6</sup> Falarei mais sobre o papel desses dois órgãos quando comentar o artigo de Sandra Ataíde Lobo (2009). p. 26 – 30.

<sup>7</sup> Sylvain Lévi foi um importante orientalista e indólogo, professor universitário de sânscrito e religiões indianas.

<sup>8</sup> Cartas de Tagore e Silvain Levi – ver anexo I e II.

<sup>9</sup> Romain Rolland foi novelista, biógrafo e músico. Foi a primeira pessoa a escrever uma biografia sobre Mahatma Gandhi, tendo se destacado por essa obra.

<sup>10</sup> Ver anexo III.

<sup>11</sup> Miranda não nos informa com precisão quanto tempo duraram as publicações *swatwa*, apenas nos explica que o primeiro folheto foi lançado em 1930.



biografia de Mahatma Gandhi, fundou e ajudou a manter o Instituto Indiano, começou as publicações Swatwa e trabalhou na criação da Universidade Livre de Coimbra, na qual foi presidente do Centro Republicano Acadêmico. Miranda expõe também que Barreto conheceu sua futura esposa na época da faculdade e em uma nota de rodapé diz:

Adeodato foi casado com D. Emília Costa, de quem teve cinco filhos: Maria Regina Veridiana Sarojini Barreto, Maria Isabel Laximi Barreto, Luiz Maria Kalidas da Costa Barreto, Vicente Camili da Costa Barreto e Jacinta da Costa Barreto, esta última, que era segunda na ordem da filiação, veio a falecer aos nove meses de idade. Note-se a curiosa e intencional combinação de nomes hindus e portugueses. (MIRANDA, 1940, p. 48)

Essa é uma das poucas referências que Miranda faz sobre a família de Adeodato ao longo da biografia, chamando a atenção para a escolhas de nomes feita pelo amigo. Kalidás Barreto, na referida entrevista, comenta os nomes escolhidos pelo pai:

Adeodato Barreto foi um goês de alma e coração, capaz de encontrar a síntese entre as características espirituais e culturais da Índia e de Portugal. É esse traço da sua personalidade que o faz preocupar-se em pôr nos seus filhos nomes portugueses e nomes indianos, normalmente ligados à espiritualidade e à cultura. Daí “Laximi (deusa), Kalidás e Sarojini (nomes de poetas). A alteração da lei, em 1934, já não autorizou que meu irmão mais novo usasse nome indiano, ficando apenas com o nome do avô Vicente. (KALIDÁS BARRETO Apud. SANTOS, 2000, p 19)

Após o período da faculdade, Barreto foi professor da escola Industrial “Bernardino Machado”, no ano letivo de 1930-31. Foi nomeado professor agregado do Liceu de Évora, mas optou pela posição de escrivão de Direito em Montemor-o-Novo. Alguns meses depois foi nomeado notário em Aljustrel, e se conservou nessa situação por quatro anos, quando, em 6 de agosto de 1937, faleceu devido à tuberculose.

Kalidás Barreto nos conta que essa doença provavelmente foi contraída pelo contato com um revolucionário espanhol, durante a guerra civil na Espanha. Barreto queria se manter informado diante dos eventos da guerra e sua opinião sobre ela é expressa no poema “Jesus de Nazaré”, publicado em 1948 no jornal anarquista *Ação Direta*, no qual “[...] apela a Jesus de Nazaré para vir para trincheira pegar numa carabina e morrer heroicamente às mãos dum legionário, no caso de ser impotente para derrotar os poderosos que já o tinham crucificado e que, naquela altura, crucificavam o povo de Espanha” (KALIDÁS BARRETO apud SANTOS, 2000, p. 22). Kalidás ainda nos informa que

Barreto foi um grande combatente em defesa dos ideais emanados da Revolução Francesa, Liberdade, Igualdade e Fraternidade.

Para Miranda, é justamente o espírito de solidariedade que irá motivar Barreto ao longo da vida. Durante a faculdade nunca hesitou em socorrer qualquer amigo que estivesse com dificuldades, quaisquer que fossem. Mesmo quando as dificuldades eram financeiras e Barreto não possuía condições para ajudar sozinho, pedia ajuda a outros amigos, apelando ao espírito de solidariedade. Isso não era um motivo de sacrifício, pois, segundo Miranda “o seu coração de ouro rejubilava-se cristãmente nessa nobilíssima missão de bem fazer” (MIRANDA, 1940, p. 47)

Ainda segundo Miranda, o auxílio ao próximo foi uma de suas principais características até o fim da vida. Ensinou esperanto nos últimos anos de sua vida de forma voluntária para todos aqueles que tivessem interesse. Foi também nesses anos, enquanto vivia em Aljustrel, que Barreto abriu uma escola noturna gratuita para os mineiros dessa região, ensinando-os a ler e a escrever. Por conta disso, criou um laço de amizade e respeito com esses mineiros. Ao fim da vida, quando as complicações da tuberculose o impediam de sustentar a família, os mineiros de Aljustrel somaram suas pequenas economias e as doaram a Barreto na intenção de amenizar o sofrimento dos filhos e da esposa Emília. Kalidás em sua entrevista ainda acrescenta que quando Barreto teve que ser levado para Coimbra, para tratamento mais intenso da doença, os mineiros paralisaram seus trabalhos momentaneamente e foram se despedir do mestre na beira da estrada.

Miranda assim apresenta o caráter de pedagogo de Barreto:

Ele era de fato um educador em todo o sentido da palavra, não só por direito do diploma de professor, que conquistara na Escola Normal Superior, mas sobretudo pelos títulos das suas qualidades inatas, que se manifestaram em várias modalidades numa atividade prodigiosa. Por toda a parte onde passou, ele deixou o vinco da sua ação pedagógica, quer lecionando em cursos de iniciativa particular, as mais das vezes gratuitos, quer propagando ideias de pronunciado sentido educativo. (MIRANDA, 1940, p. 52)

Também relaciona, em uma nota de rodapé<sup>12</sup>, os diversos locais que Barreto lecionou ao longo de sua breve vida. Cita um semanário intitulado *Círculo*, no qual ele teria

---

<sup>12</sup> Eis a nota como se encontra na biografia: “Em Coimbra, como se disse, colaborou na fundação da Universidade Livre. Em Montemor fundou uma Liga Pró-Instrução, promoveu conferências e instalou um curso gratuito para ensino de analfabetos adultos. Em Aljustrel, além da escola para os mineiros, abriu e dirigiu um curso de Esperanto, por meio do qual pretendeu espalhar os ideais de paz e fraternidade humanas, que constituem a essência da língua

publicado alguns textos sobre educação. Entretanto esse caráter é perceptível na sua efetiva atuação na educação e pelas influências que teve, tanto de seu pai, Vicente Barreto, como de Rabindranath Tagore, que foi também pedagogo, e faz notar, na carta em resposta aos universitários de Coimbra, que o Instituto Indiano, criado pelos jovens, estava em pleno acordo com a sua visão sobre educação. Assim, ainda que seja difícil entender qual seria o viés pedagógico de Barreto sem ter contato com qualquer escrito seu sobre o tema, podemos depreender que suas ideias se aproximavam das de Tagore e visavam uma educação universal e gratuita. Para Elsa R. Santos, foi esse caráter que o levou a ser considerado um suspeito pela PIDE<sup>13</sup>:

É evidente que a sua atividade de assistência aos desvalidos não passaria despercebida à PIDE que a considerava identificada com ideologias que suspeitavam serem subversivas. Por isso, o escritor passa a ser vigiado e, mais tarde, quando concorre ao notariado de Goa é preterido por informações políticas. (SANTOS, 2000, p. 16)

Miranda é mais categórico e considera que essa atividade de assistência voluntária o levou a ser taxado de comunista<sup>14</sup>, tendo em vista que nos anos de 1930 começava a ditadura Salazarista em Portugal, um governo de extrema direita, alinhado com o fascismo italiano e o nazismo alemão, que também ascendiam ao poder no mesmo período.<sup>15</sup>

Mas se a atividade de assistência não necessariamente representava um ato político, a defesa da sociedade indiana diante da europeia evidenciava uma militância cultural que tinha implicações políticas. Um dos primeiros atos que revelam essa tendência foi a criação do referido Instituto Indiano. Segundo Sandra Ataíde Lobo, Barreto motivou um grupo de colegas goeses, assim como o diretor da faculdade, Mendes dos Remédios, e professores, como Providência da Costa e Joaquim de Carvalho, a participarem na criação do instituto. Lobo ainda revela que a base ideológica para fundar o Instituto era a divulgação da cultura indiana em Portugal, como resistência ao colonialismo europeu:

---

auxiliar universal. Foi este fato que, mal compreendido e talvez malsinado por espíritos pouco escrupulosos, deu lugar a que apodassem de comunista o autor da *Civilização Hindu*, como se fosse possível estabelecer pontos de contato entre o esperantismo, neutral e pacifista, e o comunismo, intolerante e intervencionista” (MIRANDA, 1940, p. 52).

<sup>13</sup> A Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE) foi a polícia política durante o Estado Novo português, responsável pela repressão aos opositores do governo. Apesar de ter assumido essa designação apenas em 1945, desde 1926 já estava atuando, com a ascensão de Oliveira Salazar ao governo. Em 1933 passa a ser chamada de Polícia de Vigilância e Defesa do Estado (PVDE), sendo posteriormente transformada em PIDE.

<sup>14</sup> Ver nota 14.

<sup>15</sup> Falaremos mais como esse episódio teve influências na obra de Barreto no terceiro capítulo desta dissertação.

A argumentação usada em defesa da existência do Instituto construía-se como contradiscurso da ideologia colonial, ao subverter o núcleo da fundamentação do domínio dos povos não-europeus. A responsabilidade civilizacional do colonizador afigura-se não como missão civilizadora, como veiculava o discurso colonial corrente, mas como responsabilidade de fomentar a aproximação dos povos pela promoção do conhecimento, da cooperação e do diálogo civilizacional. (LOBO, 2009, p. 234)

Lobo ainda complementa que essa “ambição dos estudantes goeses de serem reconhecida e divulgada a relevância civilizacional indiana, [...] assumia-se sobretudo como provocação para uma nova postura de Portugal enquanto potência colonial” (LOBO, 2009, p. 235). Luís Menezes Bragança<sup>16</sup> vai aconselhar os jovens goeses a assumirem uma postura não só de divulgação mas de defesa da autonomia da colônia portuguesa na Índia, contrapondo uma tendência colonialista que iria crescer com a ascensão de Oliveira Salazar ao poder.

Essa postura vai se refletir no jornal *Índia Nova*, (1928) que, apesar de não ser um órgão do Instituto, estava fortemente vinculado a ele, por ter os mesmo criadores e propósitos. Compunham a direção do jornal Adeodato Barreto, Telo de Mascarenhas e José Teles, tendo como redatores correspondentes José Antônio Ismael Gracias e Luiz Couto (LOBO, 2009, p. 238-239). Lobo nos revela que o subtítulo “Jornal de expansão da cultura indiana” já expunha qual o tipo de atuação política que esse periódico teria.

Tal esforço de divulgação inscrevia-se numa estratégia de resistência cultural visando a restauração da identidade goesa, considerando-se que a sua reinscrição na civilização indiana permitiria a devolução do sentimento de comunidade e a sua união em torno dum projecto de futuro. (LOBO, 2009, p. 239)

Esses jovens buscavam a retomada de sua autoestima no reconhecimento enquanto indianos. Para isso era preciso “investigar e fazer reviver a História da Índia, demonstrando a excelência da civilização indiana” (LOBO, 2009, p. 241), já que a identidade cultural era vista como base da estruturação psicológica e moral de um povo. Se durante muitos anos essa identidade e autoestima haviam sido esmagadas pelas políticas dos colonizadores, a intenção agora era criar laços com o passado perdido, isto é, incentivar goeses a buscar uma identificação com o passado indiano e não mais com a tradição do português colonizador.

---

<sup>16</sup> O goês Luís Menezes Bragança foi jornalista, escritor e influente ativista anticolonial em Goa.

Essa experiência colonial também os aproximava do restante da Índia que se encontrava sob o domínio inglês e que, na época da publicação da revista, estava em meio à luta pela independência. Assim, Lobo enfatiza que: “Através destes diversos níveis de análise e reflexão, no encontro entre a história e a actualidade, o *Índia Nova* expunha uma mundividência que esperava vir a provocar os goeses para a acção” (LOBO, 2009, p. 241).

Uma das formas que viram como ação de fortalecimento da identidade local foi incentivar a publicação, em Goa, de textos em concanim<sup>17</sup>, no intuito de incentivar a literatura nessa língua. A retomada do uso de uma língua local de Goa ao invés do português tinha “a dupla virtude de melhor expressar as capacidades criativas dum povo e de mais eficazmente nele despertar os sentimentos de amor à terra” (LOBO, 2009, p. 243). Tal ação negava, ao mesmo tempo, a língua do colonizador, que havia se estabelecido como a língua intelectual e de expressão escrita. Se defendiam o ensino e a escrita em concanim, os autores do jornal também apoiavam o ensino nas escolas de Goa do marata<sup>18</sup>, no intuito de aproximar os goeses da tradição hindu presente no restante da Índia.

Os incentivos à escrita em concanim buscavam criar sentimentos nativistas nos goeses<sup>19</sup>, ao mesmo tempo em que a defesa do ensino do marata buscava aproximar Goa da tradição hindu, o que visava o cultivo de uma matriz cultural diferente da portuguesa, assim como fortalecer os laços econômicos com a Índia. Sandra nos explica que esses jovens viam a Índia como natural parceiro comercial de Goa, principalmente a região do Maharashtra, que faz divisa com Goa, sendo o epicentro da identidade indiana de língua marata. Para eles, as conversões católicas e as proibições de falar e de se expressar nas línguas locais nos primeiros séculos da colonização portuguesa haviam prejudicado o povo goês nas relações tanto econômicas quanto culturais com os povos que o cercavam. Assim:

A solução deste problema encontrava-se, na opinião do jornal, em “procurar um campo de expansão mais próximo [...] E esse campo só pode ser a cultura indiana que, à vastidão da sua área, alia a qualidade de ser a que mais naturalmente nos indicam razões étnicas e geográficas, quando não bastem as de pura ordem sentimental”. Desiludido de qualquer

---

<sup>17</sup> Concanim ou concani é uma língua indo-europeia, surgida como vernáculo do sânscrito. É originária da região onde hoje se encontra o estado de Goa e até hoje é amplamente falada por seus habitantes.

<sup>18</sup> Marata, ou marati, é atualmente uma das línguas oficiais da Índia. É também uma língua indo-europeia e é amplamente utilizada no estado do Maharashtra, que fica ao norte de Goa.

<sup>19</sup> Lobo se utiliza da teoria de Benedict Anderson em *Comunidades imaginadas* (1983) para analisar os aspectos da língua na formação dos estados nacionais.

pretensão a que o Estado colonial colaborasse nessa obra, o jornal considerava que a tarefa cabia à iniciativa dos intelectuais, sendo esse o contributo que o *Índia Nova* buscava dar à causa goesa. (LOBO, 2009, p. 246)

Nesse intuito os autores começam a escrever artigos que buscam aproximar e exaltar a história indiana, tentando desmistificar os discursos que reforçam o estereótipo do indiano como submisso e passivo em relação ao poder europeu. Como “nova” identidade coletiva, é a imagem do indiano identificada ao hinduísmo que irá prevalecer nas páginas do periódico. Lobo nos revela que:

A característica espiritualista da civilização hindu espelhar-se-ia e alimentar-se-ia do carácter do povo indiano, tanto distinguindo a sua criatividade e expressão intelectual, como moldando uma radical capacidade de resistência. Espiritualismo que não fraccionava o homem, mas antes assumia as suas diversas facetas, ditando uma harmonia entre espírito e matéria. Seria ele que modernamente formataria o renascimento cultural indiano e o movimento político nacionalista, conferindo-lhes um carácter modelar. (LOBO, 2009, p. 20)

Esse espiritualismo enquanto ação política se expressaria em figuras como Mahatma Gandhi, Swami Vivekananda, Rabindranath Tagore, que influenciariam toda essa corrente de jovens intelectuais goeses que formavam o Instituto Indiano e a revista *Índia Nova*. Provavelmente, um dos jovens mais tocados por essa corrente foi Adeodato Barreto.

Se a sua ação no campo da divulgação dessa sociedade indiana começa ainda nesses anos da faculdade, ela se manterá pelo resto de sua breve vida. É na poesia que Barreto irá materializar literariamente esse programa de difusão da cultura indiana em Portugal. O poema “Sivají”, por exemplo, é a expressão da tentativa de unificação da identidade indiana com a hindu. Também no poema “Redenção” há uma exaltação de Goa que procura criar uma identificação maior do povo goês com seu local de nascimento. Vimala Devi e Manoel de Seabra afirmam que “Redenção” é o primeiro grito poético do nacionalismo goês (DEVI; SEABRA, 1971, p. 241). Contudo, a sua obra poética não vai ser considerada como de grande expressão por alguns estudiosos. Mesmo Devi e Seabra afirmam:

[...] Adeodato Barreto não foi um grande poeta. [...]. De facto, o que mais choca na poesia de Adeodato Barreto é o descuido, o desequilíbrio, por vezes a maneira tosca como os poemas estão feitos e até às vezes concebidos – poesia em bruto, a que falta, na realidade, o trabalho paciente da razão artística. (DEVI; SEABRA, 1971, p. 320)

Algumas dessas características são corroboradas pelo próprio escritor no prefácio do *Livro da vida (cânticos indianos)*, ainda que tomadas por ele naquilo que tinham de benéfico, já que distanciavam sua poesia da convenção e do artificialismo. Diz ele:

Os versos que aí vão foram começados num momento de arroubo, quase místico. Acabava o autor de ler esse livro tónico e vibrante que são os “Cantos de Vida e Esperança” de Ruben Dário: há muito tempo já que não se fazia versos. E ele supunha para sempre calada a sua musa da adolescência, sentiu-a vibrar outra vez... [...]. Não se trata, portanto, duma obra de arte mas dum... desabafo de alma. Desde a forma à ideia nada aí existe que não seja de exteriorização duma necessidade interior, nada que traduza convenção ou artificialidade. (BARRETO, 2000, p. 261)

Já Everton Machado, em um artigo (2009) em que analisa três poemas de Adeodato Barreto, “Apoteose”, “Redenção” e “Sivaji”, afirma que a qualidade dos poemas de Barreto é irregular, e que ele fora o primeiro autor goês a usar versos livres na composição de poesias. Ainda nesse texto, Machado faz uma análise de mitocrítica, em que discute quais são os elementos de mitologia indiana que estão presentes nos poemas. Buscando entender se esses elementos confluíam com uma tradição católica como faziam os poetas do século XIX, que misturavam ambas as tradições, Machado indica que a originalidade de Barreto consistia em levantar a questão do nacionalismo dentro de uma comunidade que estava sempre acostumada a se identificar com a cultura do colonizador português.<sup>20</sup>

De certa forma, é seguindo toda essa tradição de militância em defesa da cultura indiana que Barreto continuará a escrever até o fim de sua vida. Ao lermos os diversos artigos que foram publicados nos anos subsequentes à faculdade, principalmente na revista *Seara Nova*, percebemos que esse tema sempre se manteve presente. Alguns textos traziam a importância da Índia como tema principal, seja em questões coloniais ou de macro política mundial, como no caso dos artigos “Uma questão asiática em Lourenço Marques” (1928) e “O heroísmo e a civilização?” (1933). Outros configuram essa aproximação através da argumentação do texto, em que o autor critica o dogmatismo e a intransigência europeia, revelando uma aproximação com as ideias de Tagore e Gandhi.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Tout compte fait, il serait opportun de se demander si chez Adeodato Barreto il n’y a pas cette même communion d’idéaux chrétiens et hindouistes dont maints intellectuels hindous au XIXe et XXe siècles firent profiter leurs démarches philosophiques. L’originalité de la poésie d’Adeodato Barreto dans le contexte de la littérature indo-portugaise vient à son tour du fait qu’elle pose la question du nationalisme au sein d’une communauté habituée à affirmer son identité portugaise en fonction de la délicate situation des chrétiens parmi d’autres communautés religieuses. (MACHADO, 2009, 158)

<sup>21</sup> São os casos dos dois artigos de Barreto “Sobre as cinzas dum debate antigo... romantismo? – classicismo?”, publicado em *Seara Nova*, n.º 412, 25 de Outubro de 1934, pp. 51-54”, no qual o autor critica o texto de Cruz

Seguindo essa tendência, é em 1935 que o autor irá escrever talvez a obra mais emblemática dessa militância, *Civilização hindu*. Essa obra, tema principal desta dissertação, foi primeiro publicada como uma série de artigos na revista *Seara Nova* entre 1935 e 1936. Foram também compilados e publicados em forma de livro, primeiramente numa edição de 1935 com o mesmo nome, editada pela *Seara Nova* e, anos mais tarde, reeditados junto com sua obra poética, em *Civilização hindu seguido de O livro da vida (cânticos indianos)*, em 2000.

Por ter sido primeiro publicado em formato de coletânea de artigos, *Civilização hindu* se estrutura a partir de temas, sendo que cada artigo compõe um capítulo no livro. Além de uma introdução, a obra possui dezessete capítulos, e que, a meu ver, é possível separar em dois grupos. O primeiro seria composto pelos primeiros dez capítulos: “A história”, “A religião”, “O budismo”, “A filosofia”, “A arte”, “A literatura”, “As ciências puras”, “As ciências aplicadas”, “O direito, o Estado e o indivíduo” e “Instrução e assistência”. O segundo grupo seria composto pelos sete últimos capítulos: “A Índia e o mundo (A gênese do humanismo)”, “O humanismo em ação (heróis e santos)”, “O humanismo em ação (sikhs e maratas)”, “Uma nova forma de humanismo (A escravidão dum povo)”, “Uma nova forma de humanismo (não-violência e comunhão dos povos)”, “Humanismo europeu e humanismo hindu (Um ensaio de interpretação das suas diferenças)” e “A missão da Índia Nova”.<sup>22</sup>

A distinção entre os dois grupos se dá quanto aos temas que o autor aborda. No primeiro grupo Barreto busca apresentar cada um dos aspectos que seriam constitutivos da sociedade indiana, por meio de capítulos com temas específicos. São capítulos curtos, de três a oito páginas e, apesar de terem títulos com temas definidos, algumas vezes Barreto não se limita a eles, comentando e emitindo suas opiniões sobre outros assuntos. O segundo grupo de capítulos se caracteriza por ter um tema mais abrangente: o humanismo hindu. Nesses capítulos, Barreto faz uma análise da formação e das características desse humanismo, comparando-os com o humanismo europeu. São

---

Malpique, e de “Homens-Máquinas”, publicado em *Seara Nova*, n.º 327, 12 de Janeiro de 1933, pp. 233-236, em que faz uma crítica a Sérgio Ferro. A historiadora Sandra Ataíde Lobo cedeu-me gentilmente uma série de artigos de Adeodato Barreto que foram publicados em outras revistas e jornais. Entretanto, não foi possível analisá-los em tempo hábil para incluir seus temas aqui nesta dissertação.

<sup>22</sup> Barreto utiliza o termo hindu como sinônimo de indiano, ou seja, aquele que nasceu nas terras da Índia e compartilha elementos culturais, sociais e linguísticos com sua população. Nos próximos capítulos iremos abordar com mais detalhes as implicações do uso desse termo pelo autor.



capítulos mais longos, entre seis e dezesseis páginas, sempre em busca de exaltar o humanismo indiano.

Outro ponto que nos chama a atenção é a própria forma da escrita de Barreto em *Civilização hindu*. Ora o autor faz análises embasadas, fazendo referências a estudos, ora constrói metáforas comparativas, que beiram o lirismo criativo, nas quais emite opiniões de maneira subjetiva e quase poética. Essas características revelam uma tendência ensaística em *Civilização Hindu*. Entretanto, Adeodato Barreto não deixa isso claro, pois em nenhum momento do texto o autor nomeia qual é o gênero de texto que está a compor, se são artigos de opinião, análises históricas e sociais ou ensaios. Apenas em um dos capítulos sobre o humanismo, utiliza o termo “ensaio”: “Humanismo europeu e humanismo hindu (Um ensaio de interpretação das suas diferenças)”. Contudo, a forma de escrita desse capítulo é muito parecida com a dos outros em que fala do humanismo, e até mesmo de algumas partes do primeiro grupo de capítulos.

Buscando estudos anteriores sobre a obra em questão, percebi que não havia muitos pesquisadores que tenham comentado o livro. A mais importante referência é a obra de Vimala Devi e Manuel Seabra, *A literatura indo-portuguesa* (1971). São os primeiros que a classificam como um ensaio:

Como poeta, Adeodato Barreto será estudado mais tarde, mas, como ensaísta, o seu livro *Civilização hindu – Autodomínio, Tolerância, Humanismo, Síntese* foi a tentativa mais lograda para apresentar sistematicamente as religiões indianas numa grande exegese envolvendo conceitos de civilização e contrapondo-os às ideologias ocidentais. (DEVI e SEABRA, 1971, p. 241)

Devi e Seabra não explicitam as razões que os levaram a classificar o texto de Barreto como um ensaio. Uma vez que sua obra tem a função de compilar e tentar apresentar os autores de literatura indo-portuguesa, se preocuparam em mostrar a importância da obra no contexto dessa literatura. Afirmam:

Durante muitos anos, o livro de Adeodato Barreto foi o único de que o leitor português dispunha para se informar da civilização indiana. Depois das traduções de livros teosóficos (basicamente, hinduísmo teórico) feitas por Fernando Pessoa e outros, o livro de Adeodato Barreto representa a maior contribuição para a divulgação da cultura indiana em Portugal [...] (DEVI e SEABRA, 2015, p. 241)

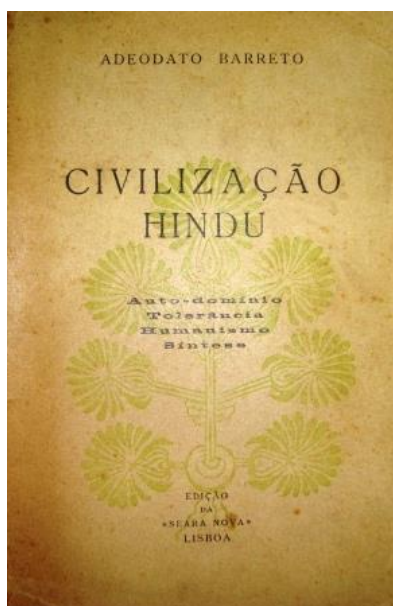
Patrícia Marmelada, em sua dissertação de mestrado, também vai classificar *Civilização hindu* como um ensaio, ao nomear um dos capítulos como “A civilização Hindu

– Ensaaios” (MARMELODA, 2015, p.67). Entretanto, no decorrer do texto não analisa o aspecto ensaístico de Barreto, conduzindo sua dissertação para um estudo sobre os termos hindus presentes na obra.

Portanto, apesar de haver referências que designem os textos que compõem *Civilização hindu* como ensaios, não há um estudo que investigue e justifique a pertinência dessa classificação. Vamos, então, buscar, primeiramente, entender o quanto *Civilização hindu* pode ser interpretado como um conjunto de ensaios. Em um segundo momento, iremos comparar a sua forma de escrita com outros autores que, segundo nos revela Lúcio de Miranda e até o próprio Adeodato Barreto, teriam sido referências para nosso autor em suas ideias e ações na militância em defesa da cultura indiana e, talvez, também como modelo para sua escrita.

### 1.1 *Civilização hindu* – Um livro de ensaios?

Figura 2 - Capa da edição de *Civilização hindu* em 1935.



Fonte: RODRIGUES, 2019

Antes de começarmos a análise do livro *Civilização hindu*, confrontando-o com textos que discutem teoricamente o gênero ensaio,<sup>23</sup> é preciso pontuar algumas características prévias desse gênero. Em primeiro lugar, é preciso assinalar que se trata

---

<sup>23</sup> No segundo capítulo abordarei os exemplos modelares de ensaios que inspiraram Barreto em seu estilo de escrita, desde a organização do texto até as metáforas e alegorias, como também nos posicionamentos e objetivos políticos. São eles os ensaios do também goês Santana Rodrigues e do poeta bengalês Rabindranath Tagore.

de uma forma que surge no discurso filosófico. É a partir de Michel de Montaigne e sua obra *Ensaaios* (1580) que o termo é cunhado e difundido. Tal obra se caracteriza por seu caráter filosófico e reflexivo, na qual o autor comenta os mais diversos temas na intenção de entendê-los e ao mesmo tempo entender a si mesmo. É, por definição, um texto majoritariamente argumentativo, no qual o autor busca expor o que pensa e defender seu ponto de vista.

Sendo um texto argumentativo, não possui um narrador, ainda que possa haver pequenos episódios narrados dentro do texto a título de exemplo. Desse modo, aproxima-se muito do gênero argumentativo acadêmico, com a distinção de permitir maior grau de subjetividade por parte do autor e menos rigor no encadeamento da argumentação.

Essas observações são importantes de serem feitas, pois muitos dos teóricos utilizados na presente análise as tomam como pressupostas, não as explicitando. Todavia, quando diretamente expressas, facilitam a compreensão dos textos e do gênero em si.

Assim, tendo pontuado tais ideias, começamos esta análise a partir da obra de Eugênio Gomes, que foi um notável crítico literário brasileiro. Escreveu em sua obra *Ensaaios* (1958) uma breve compilação do que julga serem os principais ensaios de autores brasileiros. Seu trabalho apresenta inicialmente uma definição do ensaio e, para tanto, recorre a Montaigne. Gomes:

Suas características originais [dos *Ensaaios*] podem ser sintetizadas deste modo:

I – O ensaio é, por sua natureza, individual e, como expressão de um temperamento, reflete o gosto, a maneira de pensar, de ser e sentir do autor.

II – O estilo do ensaio corresponde à visão pessoal ou íntima do autor, como algo orgânico, mas flexível e ondeante, em que se possa sentir o latejar do pensamento e da vida, simultaneamente.

III – O ensaio dá a impressão de casual ou não premeditado, porque o ensaísta, embora atento à unidade de seus desígnios, procura conduzir o assunto de maneira interessante, despretensiosa e contudo vivaz, com a naturalidade de uma conversação. [...]

IV – O ensaísta insinua-se à confiança do leitor, por efeito de um argumento antes indireto e latente do que imperativo, porque é do espírito do ensaio, antidogmático por definição, o livre exame das ideias e das opiniões, sem trair irritabilidade ou intolerância radical, o que não significa dizer que Montaigne não houvesse recaído alguma vez naquilo que condenava. (GOMES, 1958. p. 11-13)

Alguns paralelos que podemos estabelecer com a obra de Barreto diante dessas definições partem do conceito do livre exame das ideias. A obra *Civilização hindu* apresenta uma divisão muito clara em dois momentos: um primeiro marcado por uma

apresentação do que seria essa civilização e um segundo marcado pela análise das características dessa sociedade. É justamente nesse segundo momento que começa a ficar mais perceptível a liberdade analítica de Barreto. Sem se preocupar em explicitar os fundamentos de seus argumentos com fontes ou provas documentais<sup>24</sup>, o autor traça diversos paralelos entre passado e presente, comportamento individual e social, religião e estado, guiando-se por suas próprias interpretações. Por outro lado, tais análises demonstram uma bagagem de conhecimento muito profunda, o que reforça a ideia de que o distanciamento do gênero acadêmico é uma escolha estética, já que fica sugerida sua capacidade de apresentar aqueles fundamentos. Tal escolha possibilita que Barreto emita opiniões sobre diversos temas de forma bastante ágil e palatável para qualquer leitor, o que não seria facilmente conseguido se ele tivesse optado por uma forma científica e acadêmica. Na passagem abaixo, em que compara a colonização portuguesa com a inglesa, podemos perceber esse livre exercício de análise e, logo em seguida, o respaldo de conhecimento teórico sobre os assuntos tratados:

[...] O que se afigurava admirável espírito de sequência, mais não era do que mera continuidade de vícios<sup>25</sup>, um produto da tacanhez de espírito característica da mentalidade inglesa, destituída da audácia necessária para os heroicos e grandiosos cometimentos. [...]. A sua obra [colonização inglesa], por isso, como tipo histórico, colocar-se no polo oposto da portuguesa – esta, empresa medieval, aquela, moderna, uma feita de brutalidade e heroísmo, a outra, de maquiavelismo e perfídia...  
No início do século XIX, consumado o esmagamento político, graças ao habilidoso *helping system* de Wellesley<sup>26</sup>, a Inglaterra consagrava-se à consumação do esmagamento econômico da Índia. No século anterior, assistira ela à drenagem paulatina do melhor de sua seiva – o seu ouro acumulado através de milênios sucessivos de paciente entesouramento. Este cabedal, afluindo à Europa, fora lubrificar prodigamente a nascente indústria britânica<sup>27</sup> [...]. Para consagrar esta situação de privilégio, uma

---

<sup>24</sup> Ainda que Barreto utilize muitas citações e referências, elas não fundamentam toda a sua argumentação.

<sup>25</sup> Citação de número 33 no texto de Barreto. Warren Hastings (governador geral da Índia, de 1774 a 1785): “Receio que o nosso espírito de avidez e a insolência com que ela se exercia, tenham tornado a nossa aliança tão receada como a nossa inimizade, por todas as potências do Indostão. Os costumes licenciosos, não reprimidos mas antes protegidos, de certos indivíduos, prejudicaram a nossa reputação nacional; todos na Índia receiam entrar em relações conosco. [...] O aumento dos vencimentos, pensões e rapinas, do serviço civil e militar da Companhia das Índias Orientais, tornou-se um encargo intolerável e expôs-nos à inimizade do país”.

<sup>26</sup> 34ª citação no texto. Comentário de Barreto a respeito da atitude do governador geral: “Em virtude desse sistema, o Governador geral escrevia a cada um dos chefes indianos propondo-lhes, entre outras coisas, a) que despedissem todos os franceses que estivessem ao seu serviço, b) que aceitassem um forte contingente de tropas inglesas para os auxiliar contra os seus inimigos. – Foi à volta da aceitação ou não desse plano que girou doravante toda a política de expansão dos ingleses”.

<sup>27</sup> 35ª citação no texto. Macaulay, *History of England*, vol. V, pág. 2094: “Não é lícito duvidar de que a ‘revolução industrial’, base sobre a qual assentou a prosperidade econômica da Inglaterra, só se tornou possível graças à afluência do tesouro indiano e de que, sem esses capitais sem juro (...), o progresso das máquinas a vapor e das suas aplicações mecânicas à grande produção ficaria sem efeito. Os lucros da Inglaterra foram as perdas da Índia, perdas tão grandes que acabaram por matar a sua indústria e atrofiar o progresso da sua florescente agricultura.

nova política econômica – a de “livre-câmbio”, duplamente criminosa porque reunia à intenção a hipocrisia – foi expressamente inaugurada a partir de 1813<sup>28</sup>. (BARRETO, 2000, p. 188)

A relação com o texto acadêmico fica mais evidente nessa passagem. No recorte que fizemos, há quatro referências bibliográficas em notas de rodapé no texto de Barreto (aqui também reproduzidas em nota) para fundamentar o tema em discussão, sendo uma característica que se repete ao longo de toda a obra. Mas além dessa objetividade acadêmica, o autor faz análises subjetivas, que expressam sua opinião pessoal. É o caso, por exemplo, quando diz “um produto da tacanhez de espírito característica da mentalidade inglesa” e ainda “uma feita de brutalidade e heroísmo, a outra de maquiavelismo e perfídia”.

Apesar de ele apresentar a sua opinião pessoal, e portanto estar de acordo com os tópicos I e II que Eugênio Gomes define como ensaio, Barreto também emprega recursos que estão ligados ao modelo de ensaio acadêmico, como é o caso das citações. Nas definições apresentadas por Gomes, nenhuma delas faz menção à aproximação do ensaio ao gênero acadêmico, entretanto o que ele aponta logo após os quatro tópicos é a extrema abrangência do texto ensaístico, que quase não pode ser definido. Afirma

Essa a síntese que ousou fazer dos “Ensaio”, porém, com o correr dos tempos, a versátil e caprichosa forma, mudando constantemente de mãos, tornar-se-ia ainda mais rebelde às classificações, exatamente por ser a que melhor reflete, na literatura, a peculiaridade individual do autor. (GOMES, 1958, p. 14)

Portanto, ainda que essa passagem pareça desqualificar as primeiras definições, pois tornaria o texto rebelde a classificações, no fundo ela reafirma a característica subjetiva do texto, já que a diversidade de formas que pode tomar não se contrapõe ao surgimento da subjetividade no debate de ideias e fatos. Portanto essa aproximação com o gênero acadêmico, afinal uma das muitas outras formas às quais se pode aproximar o ensaio, não vai desqualificar *Civilização hindu* como tal.

---

País algum, fossem quais fossem a sua riqueza e os seus recursos, poderia sofrer impunemente os efeitos de tão ruínosa sangria”.

<sup>28</sup> 38ª citação no texto. Gladstone, Minutes of Evidence, vol. IV, pág. 135: “As doutrinas de livre-cambismo, que defendemos tão acerrimamente a ponto de as aplicarmos à Índia contra o sentir comprovado do seu povo, em toda a sua rigidez e sem uma ponta de piedade, eclipsam-se num instante quando se trata de as pormos em vigor entra aqueles cujos interesses e opiniões não podemos calcar aos pés com a mesma facilidade: refiro-me às colônias livres do império... Que mesquinho e odioso espectáculo de desigualdade não damos nós aos milhões que dominam na Índia!”

Mas se para ele o ensaio foi variando de forma ao longo dos anos, é justamente na forma de artigos de jornal que ele irá se apresentar com mais frequência: “Torna-se, portanto, inumerável a variedade de suas manifestações, mas o tipo de ensaio que parece prevalecer geralmente, [...] é o que toma a feição de um pequeno tratado ou artigo de jornal” (GOMES, 1958, p. 14). Esse aspecto indica mais uma aproximação possível com o texto de Barreto, já que escreveu *Civilização hindu* primeiramente em forma de artigos na revista *Seara Nova*. Abordarei com maior profundidade esse aspecto de publicações em revistas e jornais quando dialogar com Theodore Adorno e Iná Camargo Costa.

Um último aspecto que busco ressaltar aqui da obra de Gomes é a definição que o autor atribui à palavra ensaio. Para ele “[...] o termo ‘Ensaio’ vem de ensaiar e, portanto, explica-se por si mesmo, prevalecendo geralmente como sinônimo de tentar alguma coisa” (GOMES, 1958, p. 10). Nessa passagem do texto de Gomes, a definição do que é um ensaio poderia ser entendida como algo sempre incompleto, como algo que ainda está na fase de testes, ensaiando.

A impressão de que o ensaio é um texto incompleto também será abordada por outros teóricos, como Sílvio Lima. Em sua obra, *Ensaio sobre a essência do ensaio* (1944), Lima entende a formação do texto ensaio partindo também de Montaigne, mas tomando outras características ao longo da história do gênero. Relaciona sua definição com a origem da palavra, localizando-a numa perspectiva historicamente anterior à qual faz Gomes, ampliando, assim, o entendimento do termo. Para ele a palavra ensaio deriva de latim *exagium*, que faz referência a verificação de um valor monetário:

Que todo ensaio é, e deve ser crítico, vislumbra-se logo no próprio título de ensaio. Ensaio vem da palavra latina *exagium*. Ora esta palavra refere-se ao exame valorativo, à contrataria das moedas. Ensaiar é fazer prova, analisar: *monetam inspicere*. (LIMA, 1956, p. 68)

Desse modo, Lima, ao dizer que o “ensaiador oficial da Casa-da-Moeda, executa o ensaio, ou o ensaiamento, dos metais” (LIMA, 1956, p 68), revela que há uma verificação para avaliar os tipos e a qualidade das moedas produzidas. O uso mais corrente da palavra em português na atualidade se relaciona com a ideia de “treino”, os músicos e atores ensaiam para poder aprimorar suas técnicas para as apresentações, corrigindo e melhorando o que acreditam precisar ser melhorado. Há atualmente, um paralelo entre as definições de Gomes e Lima no significado corriqueiro da palavra ensaio. Aqueles que ensaiam, enquanto o fazem, avaliam criticamente o seu próprio trabalho, colocando à

prova o que produziram. Lima argumenta em favor dessa interpretação, pois ao comentar o ensaio em Portugal, afirma: “O sentido do vocábulo é transparente: ensaiar-se equivale a adestrar-se, a exercitar-se” (LIMA, 1946, p. 126).

Os dois sentidos que apresenta da palavra são, para Lima, as principais características do ensaio. O exame, a análise, a prova, associado ao treino, ao exercício ou, como define ele, ao auto-exercício, revelam a essência do que deveria ser o ensaio:

Se o ensaio constitui um auto-exercício do intelecto sobre matéria experiencial, o ensaio – por isso mesmo que é *auto-exercício* – tem de ser necessariamente *crítico*. A crítica é a antítese do obscurantismo que traduz o repúdio do sono dogmático. A crítica está para a razão como a marcha para o corpo. Este só se auto-exercita andando, como a razão, criticando. (LIMA, 1946, p. 63)

Ao tomarmos os textos de Barreto, veremos que a reflexão crítica sobre a sociedade europeia e a indiana é um dos pontos centrais de sua obra. Interessa assinalar que as análises de Barreto sobre a Europa são, sobretudo, para apontar erros, evidenciar falhas e redimensionar a importância dessa sociedade, com o intuito de questionar a narrativa de que eles seriam o povo mais avançado e evoluído do mundo. Já diante da sociedade indiana, a exceção de quando fala da sociedade de castas, Barreto evidencia o que considera serem pontos positivos dessa sociedade.

Essa oposição entre crítica negativa e positiva revela o diálogo que Barreto estabelece com os pensadores orientalistas da virada do século XX. As exaltações da sociedade hindu são respostas ao discurso pejorativo que tentava colocar todo o mundo oriental numa posição inferior à Europa. No capítulo “As ciências puras”, o autor busca mostrar diversos desenvolvimentos científicos que foram criados na Índia e que o Ocidente adquiriu posteriormente. Ele abre o capítulo evidenciando que escreveu em resposta a tais teóricos:

O quadrúplice edifício da Religião, da Filosofia, da Arte e da Literatura é incontestavelmente o mais sublime, mas não é o único que o gênio indiano levantou. Aceitar tal hipótese seria cair no extremismo da visão “orientalista” que considerava a Índia exclusivamente uma terra de sonhadores, de filósofos, de místicos e de idealistas, povoada de seres apáticos e meditativos, que encarassem o mundo como uma miragem ilusória e indigna da sua atenção. (BARRETO, 2000, p. 107)

Nessa perspectiva há uma intenção de estabelecer uma oposição ao pensamento orientalista europeu. Ao somarmos esse viés com a crítica à colonização inglesa,

percebemos que Barreto se aproxima de um outro aspecto que Sílvio Lima considera caracterizar o ensaio. Para ele:

Os “Ensaio” [de Montaigne e em geral] são a rotunda negação do autoritarismo; são a expressão literária de uma atitude mental: a atitude crítica. [...] sempre que se repudia a sujeição (a “contrainte”), e se põe em exercício a razão judicatória, brota o ensaio, ou o ensaísmo, ou o espírito ensaístico (LIMA, 1946, p. 56)

O ensaio seria uma atitude de liberdade. Segundo Lima, ao ensaiar o pensador se liberta, “[...] só na medida em que pensa, e enquanto pensa, é que o eu se liberta” (1946, p. 57). É interessante notar que se essa é uma atitude do ensaísta em geral, em Barreto tal atitude se soma com a defesa da liberdade de um país diante da colonização. Assim, o texto de Adeodato condensa forma e conteúdo em defesa da liberdade. Se enquanto ensaio se liberta do autoritarismo dogmático, enquanto argumentação defende a liberdade de um povo contra a dominação colonial.

Sílvio Lima estrutura seu texto a fim de evidenciar quais são as principais características dos ensaios de Montaigne e do gênero ensaio em geral, definindo três como principais. A primeira característica é a que repele toda autoridade externa.

Primeira característica dos *Ensaio*s e do ensaio em geral: o *auto-exercício da razão* que – por isso mesmo que repele toda e qualquer autoridade externa – busca, dentro da disciplina interior da própria razão legisladora, tornar inteligíveis as coisas. (LIMA, 1946, p. 55)

Já a segunda, é a universalidade do eu, em que:

[...] busca-se aprofundar o homem individual mediante a dupla relação do indivíduo no humano e do humano no indivíduo. A directriz mental é completamente diversa de a medieval; porque em Montaigne o eu pessoal constitui o centro de tudo; parte-se de Miguel para, através do humano, se regressar a Miguel (espécie de curto-circuito). (LIMA, 1946, p. 52)

A terceira característica, já evidenciada acima, é a crítica, que se dá através do auto-exercício da razão. Se a terceira característica definida por Lima parece ser bastante similar com o que Barreto faz em seu texto, a primeira, por outro lado, não se encaixaria plenamente, se a interpretarmos sem considerar exceções. Barreto parece, sim, fazer um auto-exercício da razão ao argumentar acerca da condição da Índia e da Europa na sua contemporaneidade, entretanto, não parece negar toda a autoridade externa. Em diversos momentos busca citar autores conhecidos para embasar seu argumento, ainda que



informalmente. Enche seu texto de notas ao final, revelando que, apesar de se distanciar do academicismo, ainda apresenta traços desse gênero. Isso quer dizer que a análise de Barreto não conta exclusivamente com a sua consciência para ensaiar. Não só faz uso de uma bagagem teórica já adquirida, como não poderia ser diferente, mas a utiliza de forma explícita em seu favor.<sup>29</sup>

A segunda característica elencada por Lima parece estar distante do texto de Barreto. O eu pessoal não constitui o centro de tudo. Não parte do eu para chegar ao universal e voltar para o pessoal. Barreto fala do social, de nações e de líderes. As liberdades são dos povos e não do sujeito social. O caminho que traça não é o da libertação filosófica, mas sim da libertação nacional, da revolta e revolução social.

Essa postura evidencia um outro traço, tanto da obra de Lima, quanto da obra de Barreto. Lima considera o ensaio como texto filosófico, tal qual o texto de Montaigne. Já o texto de Barreto, por não ter essa característica, distancia-se da filosofia centrada no eu e aproxima-se da reflexão social, cultural e política. Esse fato ajuda a evidenciar a aproximação do texto de Barreto a uma corrente de ensaístas que estava discutindo questões mundiais nessa perspectiva no começo do século XX.

Lima, ao comentar os principais escritores portugueses que considera terem feito ensaios, afirma que há diferenças entre o que seria um tratado e um ensaio, mas que a variedade de temas não poderia ser um elemento de distinção entre ambos: “Em resumo: um trabalho pode ser tratado e pode ser ensaio. [...] Dir-se-á: e a variedade de temas? Ora, no tocante a esse fato, repare-se: a variedade temática não pode nunca, por ela própria, distinguir o ensaio de o tratado” (LIMA, 1946, p. 131). Também não é o título da obra que a caracteriza como ensaio, já que “A palavra pode não existir num título e ele ser um ensaio completo, como pode existir e não ser um ensaio” (LIMA, 1946, p. 125).

Nesse sentido, Barreto apenas classifica como ensaio um dos últimos capítulos do livro, “Humanismo Europeu e humanismo Hindu (um ensaio de interpretação das suas diferenças)”, entretanto todos os capítulos finais são muito parecidos em estilo e conteúdo de escrita, e acabam retomando os mesmos temas com frequência. As comparações entre o humanismo hindu e o humanismo europeu não se restringem apenas a esse capítulo, mas se apresentam em boa parte da obra.

---

<sup>29</sup> Interessa pontuar que o emprego de citações no ensaio não o descaracteriza. Evidencia-se apenas que não é algo que ocorre em todos os ensaios.

Acredito que essas aproximações e distanciamentos entre o que Sílvio Lima define como ensaio e o que Barreto escreve em *Civilização hindu* se relacionam com o fato de Lima partir da definição do que é um ensaio baseado essencialmente nos escritos de Montaigne. Quanto mais um texto se assemelha aos *Ensaíos* de Montaigne, mais ele pode ser definido como tal. Existe apenas um padrão por excelência para Lima. Em diversos momentos o autor retoma Montaigne para classificar o que é um ensaio, ou ainda, quando busca classificar quais são as principais características do ensaio, afirma com frequência: “[...] característica dos *Ensaíos* e do ensaio em geral [...]” (LIMA, 1946, p. 55).<sup>30</sup> Há assim, um emprego do termo ensaio, em que, por vezes, parece ser proposital instaurar a dúvida se o autor está falando do aspecto mais abrangente ou do título da obra de Montaigne. De todo modo, essa forma de argumentar de Lima revela o quanto, em sua concepção, os *Ensaíos* de Montaigne são a referência para qualquer ensaio: “Cada um dos trabalhos deve ser analisado *de per se*, em plena autonomia ou substantividade orgânica. Não é fato de sua reunião (coisa, de resto, editorial) que outorga ao livro o título de ensaios, ou de ensaio” (LIMA, 1946, p 132).

Lima não parece considerar as reapropriações que foram feitas do termo no decorrer da história do gênero, dando novas características e novas formas a um determinado tipo de escrita, sobretudo se pensarmos no século XX. O ensaio conservou como característica principal “[...] o auto-exercício, a autonomia mental, a vivência experimental, a universalidade, o juízo crítico” (LIMA, 1946, p. 77). Entretanto, no período do entreguerras, na primeira metade do século XX, essas características irão se apresentar de forma completamente diversa, podendo se distanciar daquelas como aparecem nos ensaios de Montaigne, como é o caso dos ensaios culturais, políticos e dos ensaios críticos de arte.

É interessante também trazer contribuições de António Sérgio na obra *Prosa doutrinal portuguesa* (1965). Sérgio a escreveu alguns anos após Sílvio Lima e buscou ampliar o entendimento do que é o ensaio. Na intenção de fazer uma compilação de quais seriam os maiores ensaístas portugueses, apresenta no prefácio da obra os conceitos do que seria esse gênero de texto e como se transformou em Portugal ao longo dos anos. Sérgio entende que só é possível existir ensaísmo autêntico quando o liberalismo é implementado em Portugal: “[...] só depois da implantação do liberalismo entre nós

---

<sup>30</sup> Apesar da citação ter sido retirada de um ponto específico do texto, em outros momentos o autor enfatiza que as características do gênero são primeiro dos *Ensaíos* de Montaigne e depois dos ensaios em geral.

existiram no ambiente social português as condições indispensáveis a um ensaísmo pleno, - a um ensaísmo completo, radical” (SÉRGIO, 1965, p. 11). Assim, para ele, mesmo a geração de 1870 em Portugal não pôde apresentar um ensaio em todas as suas características: “[...] não foi só na crítica das produções literárias que a grande geração de 1870 ignorou a disciplina do ensaísmo autêntico” (SÉRGIO, 1965, p. 27).

Relacionando as contribuições de António Sérgio aos textos de Barreto, é interessante observar, antes de mais nada, que Barreto muda-se para Portugal em meio à Primeira República Portuguesa (1910-1926), um ambiente que poderia favorecer, segundo Sérgio, o florescimento de ideias críticas características do ensaísmo. Mas além desse fato, se para Sérgio a geração de 1870 não é representativa do espírito ensaístico, e o ensaísmo verdadeiro surge apenas após 1910, isso significa que Barreto se encontra num contexto de criação desse gênero em Portugal. Se não há referências anteriores em Portugal ao gênero, era preciso buscá-las no exterior. Barreto irá revelar que tinha conhecimento dos escritores estrangeiros que foram conhecidos pelo ensaísmo, tais como Rabindranath Tagore e Romain Rolland. De todo modo, para além do que foi apontado aqui, Sérgio não traz muito mais definições sobre o que seria um ensaio, preocupa-se em compilar e comentar sobre autores que consideram serem os principais ensaístas de Portugal. Assim, não há maiores comparações com Adeodato.

De fato, as interpretações sobre o ensaio e *Os ensaios* de Montaigne são várias. O que nos é interessante perceber é o quanto esse tipo de texto se modificou ao longo dos anos, trazendo outras nuances que o caracterizam no século XX. Para entender melhor esse aspecto trarei algumas contribuições de Theodore Adorno em *O ensaio como forma* (2003) e de Iná Camargo Costa, que comenta o texto de Adorno no trabalho *O ensaio de Adorno e a produção social da forma* (1971).

Como ponto de partida de discussão com esses dois autores, abordarei a “Introdução” do texto de Barreto que, a meu ver, se mostra como chave para entender a forma e objetivo de sua obra. Logo de início, Barreto nota que: “É extremamente difícil, em assuntos complexos, assentar num critério de direção” (BARRETO, 2000, p. 61). Em seguida, começa a levantar o problema de como abordar um assunto tão vasto como a civilização hindu. O autor defende que, para estudar o “homem civilizado”, seria preciso o estudo individual de cada civilização, já que todas elas dizem algo a respeito desse homem. Para estudar a civilização hindu especificamente, opta por abordar o conjunto, e não a

imensa variedade de suas partes, apontando assim para a abordagem mais subjetiva que irá utilizar em seu texto:

[...] o critério através do qual se pretendesse fazer o estudo duma civilização erguendo arbitrárias limitações no tempo ou no espaço, seria *ab initio* condenável por anticientífico. Fica-nos assim o outro critério: o que, sem querer aprofundar os diversos aspectos, seccionando-os e analisando-os, se limita a abarcar o seu conjunto numa rápida visão, ligeira e superficial, mais subjetiva do que objetiva, mas por isso mesmo sem responsabilidades científicas que de forma alguma pretende. (BARRETO, 2000, p. 64)

Afirmando não se tratar de um trabalho científico, Barreto não está desqualificando seu texto, na medida que expõe que “erguendo arbitrárias limitações no tempo ou no espaço, seria *ab initio* condenável por anticientífico” o estudo duma civilização nesses termos. De certa forma está se posicionando contra a fragmentação dos estudos acadêmicos, que, como consequência, faria perder o conjunto do objeto estudado. Se pensarmos nessa posição a partir do que Iná Camargo Costa (1987) definiu sobre o ensaio de Adorno, teremos um primeiro ponto de relação com Barreto. Costa, ao citar Ernest Mandel, defende que a superfragmentação do saber é consequência do capitalismo tardio, que cria o especialista cego em todo contexto global. Segundo ela, a ultra especialização acadêmica científica estabelece um veto à interpretação que “[...] se apoia num motivo de peso: trata-se de expulsar a ‘espontaneidade da fantasia subjetiva’ em nome de um valor maior, a ‘disciplina objetiva’” (COSTA, 1987, p. 44). Além do que Iná afirma em sua leitura de Adorno, o próprio pensador alemão estabelece sua crítica aos estudos científicos, ao dizer que “o espírito científico acadêmico aproxima-se do obtuso espírito dogmático” (ADORNO, 2003, p. 19). Portanto, além de se posicionar contra o recorte que estabeleceria “arbitrárias limitações”, Barreto defende que sua análise se dará de forma “mais subjetiva do que objetiva” e ainda conclui que “por isso mesmo sem responsabilidades científicas que de forma alguma pretende”. Assim, o autor retoma em seu estudo aquilo que o academicismo positivista não possibilita mais nos estudos acadêmicos, isto é, a subjetividade, que lhe permitiria abarcar o conjunto da civilização hindu. Possibilita ainda uma interpretação que não tivesse compromisso com a ciência em sua forma mais canônica, dando espaço para a autoridade da vivência, isto é, um indiano que fala da cultura indiana.

Adorno reflete sobre a subjetividade no ensaio, notando que possibilita a exposição de uma opinião a respeito de um objeto, pois formula conceitos que “[...] não são

construídos a partir de um princípio primeiro, nem convergem para um fim último. Suas interpretações não são filologicamente rígidas e ponderadas, são por princípio superinterpretações [...]” (ADORNO, 2003, p. 17). Podemos tomar como exemplo o seguinte trecho do capítulo “Humanismo europeu e humanismo hindu (um ensaio de interpretação das suas diferenças)”, em que fica claro como Barreto realiza tais superinterpretações:

Fundamentalmente, a divergência tem um ponto de partida comum: a subordinação do material ao espiritual. Ambas as civilizações [Europa e Índia] estão doutrinariamente de acordo sobre este ponto. Mas, enquanto o ocidente chega a ele pela oposição, a Índia fá-lo pela *harmonia*, justapondo os dois dentro do mesmo edifício da vida. É nisto – aparentemente simples – que reside a diferença essencial entre a história da Europa e a da Índia. (BARRETO, 2000, p. 214)

Barreto faz uma análise dessas duas partes do mundo, Europa e Índia, buscando diferenças essenciais entre elas. Para isso, assinala um padrão que se repete em ambos os locais desde um passado de mais de três mil anos: a Índia subordina o que é material ao espiritual e a Europa faz o inverso. Essa diferença se faz a partir de uma visão subjetiva do autor. Lembrando aqui o conceito de superintepretação de Adorno, que geram análises não filológicas, isto é, que não “são filologicamente rígidas e ponderadas” e, portanto, não se fundamenta nelas, evidencia-se que Barreto atua exatamente dessa forma, não apresentando uma base filológica para sustentar a diferença por ele identificada. Assim, por ser subjetiva e não acadêmica, a análise de Barreto pode ser tomada como uma superinterpretação.

Retomando os capítulos do texto, vemos que há ali uma separação em temas diversos, na tentativa de fazer um panorama da sociedade indiana. Os temas dos capítulos, num primeiro momento, tendem a indicar uma auto-suficiência de cada um deles, isto é, poderiam ser lidos em qualquer ordem, separadamente, e ainda sim serem compreendidos, pois tratam de temas fechados. Entretanto, há uma interligação entre eles, que caminha para a defesa do ponto de vista de Barreto e que só é possível de ser percebido com a leitura da obra como um todo.

Isso fica mais claro se tomarmos como exemplo as explicações que Barreto faz acerca dos assuntos no primeiro bloco de capítulos do livro e como ele os retoma no

segundo.<sup>31</sup> Primeiramente Barreto busca apenas recapitular esse passado indiano, principalmente quando fala do Império Maurya e do rei Açoka no capítulo “A história”:

O período seguinte abrange onze séculos, do IV A.C. ao VII A.D. Nele, a Índia passa a ser, na frase do historiador inglês Vicent Smith, a forja geradora de ínclitos impérios. O império Maurya (de 322 A.C. a 185 A.C.) foi, segundo o mesmo Smith, mais extensivo do que o romano no seu auge. (BARRETO, 2000, p. 68)

Num segundo momento, no capítulo “A Índia e o mundo (a gênese do humanismo)”, o autor retoma o mesmo tópico, ampliando a explicação e buscando evidenciar o caráter excepcional da Índia: “Foi Açoka, o grande imperador máuria, o intérprete providencial e o genial realizador dessa obra [budismo] formidável de difusão” (BARRETO, 2000, p. 156). Esse recurso à retomada de temas anteriormente tratados não é um caso isolado, já que neste capítulo Barreto também retoma explicações sobre o budismo, que já havia sido tratado em um capítulo exclusivamente dedicado ao tema.

Acredito que aqui há novamente uma aproximação com o que Adorno defende como uma característica marcante do ensaio já que, para ele, “[...] os conceitos não formam um *continuum* de operações, o pensamento não avança em um sentido único; em vez disso, os vários momentos se entrelaçam como num tapete”. Ainda acrescenta que “o ensaio procede, por assim dizer, metodicamente sem método.” (ADORNO, 2003, p. 30). Adorno ainda defende que o ensaio “se rebela contra o método mesquinho, cuja única preocupação é não deixar escapar nada [...]” (ADORNO, 2003, p. 34), afirmando que o ensaio causa a sua própria relativização pois “[...] ele precisa se estruturar como se pudesse, a qualquer momento, ser interrompido” (ADORNO, 2003, p. 35).

A possibilidade assim de ser interrompido a qualquer momento parece ser evidente em *Civilização hindu*, que muitas vezes muda de assunto sem se preocupar com fechar as lacunas abertas anteriormente ou introduzir o que irá abordar, numa estruturação em capítulos independentes e ao mesmo tempo interligados, principalmente na segunda metade do texto. Ao mesmo tempo, consegue traçar relações com alguns temas que aborda no texto, criando a ideia de que é impossível analisar qualquer aspecto

---

<sup>31</sup> Para lembrar o leitor, dividimos os capítulos em duas partes. A primeira: “A história”, “A religião”, “O Budismo”, “A filosofia”, “A arte”, “Literatura”, “As ciências puras”, “O direito, o estado e o indivíduo”, “Instrução e assistência”. A segunda: “A Índia e o mundo (A gênese do humanismo)”, “O humanismo em ação (heróis e santos)”, “O humanismo em ação (sikhs e maratas)”, “Uma nova forma de humanismo (a escravidão dum povo)”, “Uma nova forma de humanismo (não-violência e comunhão dos povos)”, “Humanismo Europeu e humanismo Hindu (um ensaio de interpretação das suas diferenças)” e “A missão da Índia Nova”

social separadamente. Tal abordagem ajuda a criar essa impressão de um tapete de ideias que se entrelaçam e sustentam juntos os diversos momentos do livro. A relação entre os capítulos “A Índia e o mundo (A gênese do humanismo)”, “Uma nova forma de humanismo (a escravidão dum povo)”, e “A missão da Índia Nova” é justamente a excepcionalidade da Índia, que não é possível de ser provada por meios científicos positivistas e empiristas. Mas é também internamente em cada capítulo que se percebe este entrelaçamento, já que Barreto não se limita a uma estrutura fixa, podendo, assim, abordar diversos assuntos, como mostrado nos exemplos anteriores.

A forma aqui evidencia a relação com o conteúdo. Se o ensaio como forma, segundo Adorno, é uma crítica ao cientificismo acadêmico e – ainda como acrescenta Iná Costa – à hiperfragmentação acadêmica consequência do neopositivismo capitalista, o texto de Barreto se posiciona justamente contra essa forma de produção do conhecimento, deixando isso evidente na introdução do texto na citação aqui já referida (BARRETO, 2000, p. 62). Essa posição será reafirmada quando o autor começa a discorrer sobre uma das principais características da sociedade Ocidental diante da Oriental. Para o autor, a Europa é descendente também das religiões semíticas, que têm por princípio o exclusivismo e a centralização do poder, resultando numa sociedade que busca impor à força um denominador comum a todos:

O humanismo ocidental herdeiro do imperialismo romano e do proselitismo hebraico – implica uma conquista no espaço, pelo arrebanhamento gradual e sistemático das populações, pelo transbordamento incessante para a periferia, pela redução de todos os seres do Universo a um denominador comum emanado do centro. (BARRETO, 2000, p. 209-210).

Essa tentativa de “arrebanhamento” criaria como consequência uma cisão entre povos, isto é, aqueles que são os alvos de dominação se enrijeceriam em suas crenças diante da violência do outro, buscando afirmar a sua identidade local. Tal processo resultaria na fragmentação do território europeu em diversos povos, sendo que cada um deles acredita que precisa dominar o outro, conquistar o espaço alheio e impor o seu modo de vida, sua cultura e sua sociedade. Há uma dificuldade de se conviver em harmonia com o diferente. Assim, o método empregado por Barreto para falar sobre essa civilização hindu, de certa forma, vai contra o que ele critica na sociedade europeia. Nessa linha, até o método acadêmico científico positivista seria uma consequência dessa sociedade Ocidental que não aprendeu a conviver com a diferença, já que o positivismo

pressupõe que a sociedade evolui em cultura e no domínio da natureza e tem como sociedade mais avançada os países do Oeste europeu.

A crítica a essa forma de conhecimento europeu fica evidente nos capítulos “Ciências puras” e “Ciências aplicadas”. O argumento de Barreto conduz para que se entenda que a Europa se vangloria de ser o local de maior acúmulo de conhecimento do mundo sem, entretanto, revelar ou expor que uma boa parte das bases desse avanço científico se deve às descobertas realizadas pelas populações antigas da Índia. O autor expõe que muito antes da Europa ou de qualquer outro lugar do mundo, os indianos haviam descoberto e inventado uma série de técnicas e métodos fundamentais para a construção da ciência moderna europeia e que tais filósofos desconheciam ou ignoravam esse pioneirismo indiano.

Por outro lado, apesar dessa excepcionalidade de conhecimentos, os povos da Índia não se preocuparam em fragmentar o conhecimento, muito menos mantê-lo como algo exclusivo de uma população. Para Barreto, isso se relaciona com a capacidade de conviver socialmente, entendendo que não há exclusividades e nem superioridades diante do diferente. Assim, a lição que o humanismo hindu ensina ao Ocidente é a capacidade de se relacionar em harmonia com os outros, uma característica natural dos povos indianos, para o autor, que não buscariam impor um denominador comum e nem promover fragmentação social.<sup>32</sup>

O humanismo oriental [...] não consistiu em fundir, em totalizar, em aplainar angularidades e diferenças, mas apenas harmonizá-las [...]. [...] aceitou a realidade complexa do mundo e da vida e pretendeu explicá-la, ou melhor, *compreendê-la* dentro duma concepção finalista de existência. (BARRETO, 2000, p. 210)

É interessante perceber que, nesse momento, também há uma relação com o que irá afirmar György Lukács no texto *Sobre a essência e a forma do ensaio: carta a Leo Popper* (1908). Lukács defende que o ensaio sempre irá falar sobre algo já existente, e que sua função é reorganizar as ideias para, a partir daí, extrair algo de essencial sobre o objeto de análise. Para ele:

O ensaio sempre fala de algo já formado, ou, no melhor dos casos, de algo já existente; é próprio de sua natureza não extrair coisas novas do vazio, mas simplesmente reordenar coisas que, em algum momento,

---

<sup>32</sup> Este assunto foi discutido em um outro artigo de minha autoria, feito em colaboração com Duarte D. Braga: “Vecchi, L. H. L.; BRAGA, D. D. *O humanismo oriental de Adeodato Barreto e o contexto político internacional da década de 1930*. Via Atlântica, (36), 63-79. <https://doi.org/10.11606/va.v0i36.160088>”



aconteceram. E como só as reordena, como não forma nada novo a partir do informe, o ensaio também está vinculado às coisas, tendo sempre de expressar a “verdade” sobre elas, de encontrar expressão para a sua essência. (LUKÁCS, 2018, p. 99)

É nessa chave de análise que Barreto aparenta trabalhar em *Civilização hindu*. Ao escrever sobre o humanismo da civilização indiana, afirma que tal aspecto surgiu nos primórdios dessa sociedade e ainda em seu presente se mantinha vivo. Para ele, o humanismo oriental teria como principal característica a diversidade e tolerância, em aceitar e conviver harmonicamente. Já a essência do humanismo ocidental seria, para ele, a intolerância, e a vontade de igualar tudo em um denominador comum. Mesmo nas doutrinas que pregam igualdade não haveria respeito pelo diferente. Assim, a análise comparativa entre o “humanismo hindu e humanismo europeu” é uma tentativa de encontrar uma essência desses dois objetos no confronto entre ambos.

Contudo, é nessa característica da essência que Adorno se contrapõe a Lukács. Em Adorno há uma crítica forte ao método acadêmico que se apresenta empirista, técnico e que busca analisar coisas sólidas no intuito de encontrar verdades essenciais. Como já referido, o ensaio é para ele uma crítica a essa tradição. Ao analisar o volátil, o transitório, o historicamente produzido, não chega a grandes conclusões ou deduções, mas mantém em suspenso o que é transitório.

O ensaio, porém, não quer procurar o eterno no transitório, nem destilá-lo a partir deste, mas sim eternizar o transitório. A sua fraqueza testemunha a própria não identidade, que ele deve expressar; testemunha o excesso de intenção sobre a coisa e, com isso, aquela utopia bloqueada pela divisão do mundo entre o eterno e o transitório. No ensaio enfático, o pensamento se desembaraça da ideia tradicional de verdade (ADORNO, 2003, p. 27)

Nesse ponto, as ideias de Barreto parecem se aproximar mais do que defende Lukács e menos do que pensa Adorno. Contudo, o que o autor goês vê como solução para o problema das divergências entre Oriente e Ocidente e, mais ainda, a forma como ele defende essa solução o reaproximam da teoria adorniana, como veremos a seguir.

A exposição da sociedade hindu é uma forma de apresentar um modo novo de se pensar, um modo que teria sido perdido pelos europeus. A valorização da consciência oriental, que respeitaria a diferença, a aproximaria de uma consciência mais plural e menos fragmentada. Em seu texto, Barreto parece querer acabar com esse sectarismo que prejudicaria o entendimento dos seres humanos. Por isso, sua análise parte do passado e

tenta chegar até o presente, passando pelas religiões, pela filosofia, história entre outros elementos, já que se sente livre para fazer diversas relações que não seriam permitidas pelo método positivista. Busca, em seu texto, uma escrita fundamentada de forma implícita e, por vezes, explícita em sociólogos, historiadores e cientistas renomados, bem como filósofos, literatos, poetas e até nas escrituras sagradas, tentando reaproximar aquilo que, segundo Adorno, foi separado pela objetivação do mundo.

Com a objetivação do mundo, resultado da progressiva desmitologização, a ciência e a arte se separaram; é impossível restabelecer com um golpe de mágica uma consciência para a qual intuição e conceito, imagem e signo, constituam uma unidade. (ADORNO, 2003, p. 20)

À parte as implicações mais críticas e filosóficas de suas reflexões, o ensaísmo de Barreto também tinha um propósito pragmático: era uma forma de apresentar sua leitura da sociedade hindu ao leitor português de uma maneira palatável, sem demandar grandes conhecimentos teóricos de seu público. O evidente caráter de crítica anticolonial dos seus escritos, somados com as características de uma publicação em periódico, evidenciam o objetivo de divulgação de ideias e, ao mesmo tempo, indicam o objetivo político presentes nessas escolhas do escritor.<sup>33</sup>

Esses objetivos nos levam novamente a aproximar o texto de duas características do ensaio na definição de Adorno. A primeira diz respeito ao fato de que o ensaio: “[...] incorpora o impulso antissistemático em seu próprio modo de proceder, introduzindo sem cerimônias e ‘imediatamente’ os conceitos, tal como eles se apresentam” (ADORNO, 2003, p. 28). É através dessa introdução dos conceitos, sem cerimônias, que é possível a Barreto relacionar religião com filosofia, história e ciência em breves páginas. Um dos exemplos está no seguinte trecho:

A civilização universal, na hora que passa, é teatro de duas influências contrárias, dum lado, a orientação pró-indivíduo, soprada pelo Cristianismo, universalizada pela Reforma e laicizada pela Revolução Francesa; do outro, a orientação pró-sociedade, assentando na longa tradição histórica dum mundo agonizante. Aquela torna a felicidade do indivíduo, a expansão da personalidade individual, o fulcro e o objetivo da atividade colectiva; esta pretende abafar dentro do grupo social todas as tendências centrífugas.

Uma situação muito semelhante se debatia no mundo clássico nos primeiros séculos da Era cristã. As correntes filosóficas estoica e

---

<sup>33</sup> A militância política anticolonial de Adeodato, a favor da independência de Goa e da Índia, foi mapeada por Sandra Ataíde Lobo (2009 e 2013).

epicurista tinham despertado, na consciência individual, a noção dos direitos da pessoa humana. (BARRETO, 2000, p. 223)

Esse trecho é o primeiro parágrafo do capítulo “A missão da Índia Nova” e, sem delongas, Barreto introduz o conceito de civilização universal fazendo referências ao cristianismo, revolução francesa e “reforma laicizada” sem se preocupar em definir o que entende por cada um desses conceitos. No trecho seguinte já começa a falar de uma situação parecida ao do império romano. No terceiro parágrafo define sumariamente o que é o socialismo e o fascismo. Assim, o entendimento dos conceitos que Barreto nos apresenta e toda a sua discussão se tornam mais claros “por meio das relações que engendram entre si”, isso porque o autor busca o tempo todo contrapor conceitos que são oriundos do Ocidente contra os do Oriente, procurando sempre exaltar o último. Essa estratégia trazia como objetivo mostrar o quanto a Índia seria superior ao Ocidente e, justamente por isso, não deveria estar subjugada a nenhuma nação ocidental.

O segundo ponto que se relaciona com objetivo de defesa da Índia e aproxima *Civilização hindu* do ensaio adorniano é levantado por Iná Costa. A autora defende que o ensaio da escola de Frankfurt tem um caráter publicístico, já que se aproxima de um tipo de texto de intervenção, como artigos de jornais, revistas, contribuições em debates etc. A autora, ao citar Habermas, defende que o ensaio, graças ao seu caráter literário, tem acesso mais fácil à consciência pública e, portanto, maior eficácia do ponto de vista publicístico (COSTA, 1987, p. 47), já que ele tem um parentesco com a retórica: “[...] tanto Adorno como Habermas, defendendo o retórico, admitem explicitamente a intenção de influenciar um público” (COSTA, 1987, p. 47). Para Adorno:

O ensaio, portanto, também é historicamente aparentado com a retórica, que a mentalidade científica, desde Descartes e Bacon, queria extirpar, até ela acabar se degradando, com toda coerência, em uma ciência *sui generis* da era científica: a das comunicações. (ADORNO, 2003, p. 41)

Pensando que *Civilização hindu* foi publicado pela revista *Seara Nova* em forma de artigos antes de ser lançado em livro, temos uma primeira prova da intenção de divulgação. Mas talvez a prova mais forte seja toda a intenção política implícita no texto, que quer exaltar a Índia diante da Europa. Para isso era preciso que o texto atingisse o maior número de pessoas, com o intuito de buscar novos adeptos para a causa indiana e ainda rebater as críticas dos defensores do colonialismo.

Podemos pensar, portanto, que esse caráter de divulgação era algo constante em meio aos objetivos do Instituto Indiano de 1928, onde Barreto e seus colegas buscavam

divulgar seus escritos numa estratégia de resistência cultural e restauração da identidade indiana e goesa, “considerando-se que a sua reinscrição na civilização indiana permitiria a devolução do sentimento de comunidade e a sua união em torno dum projecto de futuro” (LOBO, 2009, p. 239). Assim, ampliar essa divulgação era de extrema importância para a sobrevivência desse projeto.

É interessante perceber também que Costa, por abordar a tradição marxista, assinala a existência de dois tipos de texto:

Os menos frequentados, os tratados, como *O Capital*, obras de Lênin, Trotsky, Bukharin, Rosa de Luxemburgo e os mais acessíveis que, à falta de um nome próprio, podemos chamar de textos de intervenção, tais como artigos de jornais e revistas, contribuições em debates, propostas programáticas, etc. [...] este segundo tipo de texto predomina na literatura marxista clássica e é com ele que o ensaio dos frankfurtianos reivindica parentesco, se levarmos a sério aquela vantagem apontada por Habermas – o acesso mais fácil à consciência pública e portanto maior eficácia do ponto de vista publicístico: os ensaios da Escola de Frankfurt pretendem ser alguma forma de intervenção. (COSTA, 1987, p. 47).

Importa assinalar que, apesar de Barreto não aparentar estar próximo da Escola de Frankfurt, que lhe era contemporânea, Elsa R. dos Santos sugere que o escritor goês recebeu influência da dialética marxista no modo de pensar a arte. Ao comentar que alguns de seus poemas estavam inseridos no neorrealismo português, afirma:

Muitos destes poemas que se incluem no *Livro da vida* estavam já descritos desde 1926 e a obra concluída em 1937, dois anos antes de em Portugal ser publicado *Gaibéus* de Alves Redol, marco inicial do neorrealismo português. Este movimento surgira de uma geração nascida da implantação da República que, bebendo da dialética marxista, constrói uma obra de militância social, inserida num contexto em que a luta de classes é considerada como única saída. A arte passa a servir o social. Ora toda a poesia de Adeodato Barreto serve igualmente ao social. (SANTOS, 2000, p. 44)

Há um certo exagero aproximá-lo da Escola de Frankfurt, mas é certo que o espírito do neo-realismo e, portanto, alguma dimensão da reflexão marxista, se encontra na obra do escritor goês. O fato é que o aspecto intervencionista que marcou a literatura neo-realista está também presente na obra de Barreto, agenciando um publicismo que visava a divulgar a luta pela independência da Índia e a excepcionalidade do humanismo hindu, como veremos detidamente mais adiante neste trabalho.

A tentativa que Barreto faz de publicar uma tradução da biografia de Gandhi feita por Romand Rolland vai de encontro a essa intenção. Não havia acesso fácil ao

conhecimento dessa tradição a não ser em inglês ou então produzido dentro da Índia nas línguas locais. Era preciso aproximar os elementos das tradições hindu e cristã, que se encontravam distantes em razão de séculos de disputas religiosas.

A escolha pela forma do ensaio, enfim, trazia elementos comunicativos mais palatáveis do que o empirismo das academias, revelando o caráter intervencionista de seus escritos, que colocavam em cena suas ideias, ao lado daquelas de personalidades indianas que ele tinha como referência.

## **1.2 Um olhar mais profundo sobre *Civilização hindu***

Após ter apontado aspectos do texto de Barreto que indicam sua aproximação ao gênero ensaístico, analisarei mais detidamente um dos ensaios que compõem o livro, intitulado “Humanismo europeu e humanismo hindu (um ensaio de interpretação das suas diferenças)”. A escolha desse capítulo do livro se deve primeiramente ao título, o único em que o autor utiliza o termo “ensaio” para qualificar seu trabalho. Além disso, considero esse texto um dos mais representativos da escrita de Barreto e de seu ensaísmo, pois é onde mais claramente elucida sua visão acerca da *Civilização hindu*.

Esse capítulo se apresenta dividido em quatro partes. A primeira é uma apresentação geral das características do que o autor entende ser os diferentes humanismos; a segunda é uma análise mais profunda sobre a condição do “quietismo”<sup>34</sup> hindu e as suas implicações na espiritualidade; a terceira realiza uma comparação entre o hinduísmo e o cristianismo; a quarta leva a cabo uma análise sobre as consequências dessas religiões em suas respectivas sociedades.

Na primeira parte o autor relaciona diversos aspectos culturais da Índia, cuja origem é atribuída ao que qualifica como civilização indiana, tanto aqueles que julga positivos, quanto negativos. Ressalva que, em toda e qualquer civilização, ao lado das manifestações espirituais mais elevadas, sempre houve uma dimensão de nível inferior. Posto isso, Barreto começa apresentando o humanismo ocidental para depois tratar do

---

<sup>34</sup> O termo “quietismo” foi cunhado no século XVII para designar uma linha de teólogos católicos que propagavam a passividade interior e ação contemplativa como caminho de crescimento espiritual e união com Deus. Na argumentação de Barreto ele expõe que os hindus foram acusados do quietismo justamente por suas práticas meditativas e contemplativas. Ainda segundo o dicionário Michaelis: 1. Doutrina mística propagada na Europa, no século XVII, que defende a anulação da vontade, conservando-se a passividade total, a fim de atingir o desenvolvimento espiritual e a perfeição moral, através do amor absoluto a Deus. 2. Estado de Imobilidade ou de insensibilidade; apatia, indiferença. Dicionário Michaelis on-line. <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=7mPIV>. Acesso em 23/02/2021.

humanismo oriental. Sem entrarmos nos detalhes de como define cada um deles, o que será feito mais adiante, é evidente que o autor escreve muito mais sobre o humanismo hindu do que sobre o europeu. Se considerarmos a extensão dessa primeira parte, um pouco mais de duas páginas e meia, não há nem meia página dedicada ao humanismo europeu. Nessa parte Barreto emprega ideias e cita Rabindranath Tagore, no intuito de ajudar a explicar o que seria o ideal do hinduísmo. A referência a outros autores é um recurso de que se valerá com frequência ao longo de toda a obra. Porém aqui, como também no restante do livro, não apresenta a fonte com precisão.

Na segunda parte, o autor comenta majoritariamente a Índia. Debruça-se sobre o “quietismo” dos indianos, partindo do pressuposto de ser uma condição estagnante e paralisadora. Para ele, foi devido a esse sentimento que a Índia passou por um dos períodos mais retrógrados de sua história, quando surgiu o rito do *sati* (queima das viúvas na pira dos maridos falecidos) e houve a degradação das *devadassi*, que antes eram servas e cantoras dos templos e foram transformadas praticamente e meretrizes públicas. Por outro lado, foi também junto com o quietismo que o hindu conquistou o domínio máximo da vontade sobre os sentidos. Ele afirma: “Se é certo que atitude hindu continha, na lógica dos seus princípios, o quietismo – e socialmente o quietismo é a estagnação e a estagnação é a morte – ela encerrava também, em contrapartida, a tensão máxima da vontade consciente. (BARRETO, 2000, p. 212). Ainda como uma forma de exaltar essas qualidades espirituais resultantes do quietismo, o autor emprega uma citação de Aurobindo Ghose<sup>35</sup> que fala sobre as produções da Índia na área da política e da cultura. Para Barreto: “É nessa superabundância, considerada no seu sentido espiritual, que reside a marca distintiva da civilização indiana” (BARRETO, 2000, p. 213).

A terceira parte, é uma das que mais prendem a atenção em todo o texto. Nela o autor afirma que o aspecto religioso é a espinha dorsal das duas civilizações: hinduísmo e cristianismo. Essa é a razão que permite compará-las. Aqui o autor intercala parágrafos sobre o cristianismo com trechos sobre hinduísmo, sempre na intenção de expor como cada um se desenvolveu e deu forma à sua religião. Também busca evidenciar qual dos dois possui espiritualidade verdadeira, o que, segundo ele, implicaria a população realmente entrar em contato com a dimensão do sagrado. Conclui que o cristianismo

---

<sup>35</sup> Aurobindo Ghose (1872 – 1950) foi um filósofo, yogi, poeta e um nacionalista indiano. Aderiu ao movimento ao lado de Gandhi, consolidando-se como um dos principais líderes espirituais da nascente nação indiana.

nunca esteve ligado às massas, que a sua religiosidade não atinge o cidadão comum e, por isso mesmo, paradoxalmente, se encontra distante dos ensinamentos de Cristo.

A última parte começa com o autor dizendo que “essa falta de adaptação [das teorias ocidentais as práticas] não se limita à Religião. Repete-se na Política, na Arte, na Literatura e na vida social” (BARRETO, 2000, p. 217). Passa então a dissertar acerca da ruptura social que divide as elites das massas, os inconformados dos conformados. Sua argumentação, por fim, caminhará no sentido de concluir que a Índia aprendeu a conviver em harmonia com todas as diferenças, da mais alta posição social até a mais baixa. Essa característica permaneceria existente no momento da escrita de seu texto, através da voz de Tagore, Aurobindo e Gandhi.

Após esse breve resumo, vejamos algumas características internas do texto que nos chamam a atenção. A primeira delas é a inexistência de pronomes pessoais ou qualquer uso da primeira pessoa. Todas as referências feitas ao humanismo oriental e ocidental são na terceira pessoa. É algo interessante, já que mostra a tentativa de Barreto de se distanciar do objeto de análise. O autor era goês de nascença, criado numa família cristã, por conta disso tinha muita proximidade com ambas as tradições, europeia e indiana, e poderia ter se utilizado de expressões como “o *nosso* humanismo...” para qualquer um dos dois. A escolha pelo tipo de escrita revela uma tentativa de aproximação com o gênero acadêmico, uma das características do ensaio, e que, diante do leitor, traria maior credibilidade à sua análise.

O texto ainda é marcado por um uso constante de conjunções adversativas, metáforas e citações. São recursos empregados para a exposição das diferenças entre os humanismos. Quanto às citações, já referidas no resumo do texto, é interessante perceber que Barreto as utiliza para explicar as características do hinduísmo. Não há citação relativa ao Ocidente na intenção de melhor apresentá-lo. As citações funcionam como forma de demonstrar que os indianos que lhe eram coevos tinham reconhecimento internacional, como era o caso de Gandhi e de Tagore, e refletiam de forma sofisticada. Já as conjunções e das metáforas revelam parte da lógica argumentativa do autor.

Desde a primeira linha, o capítulo coloca o leitor em um ambiente comparativo, fazendo jus ao subtítulo “ensaio de interpretação das suas diferenças”. Em vista desse intuito, as conjunções dominam o parágrafo para dar conta das comparações. A conjunção adversativa “mas” irá dominar todo o trecho com baixíssimo uso de sinônimos. Foram computadas 21 ocorrências desse tipo de conjunção, sendo o “porém” empregado duas

vezes e dezenove vezes o “mas”. Isto evidencia que o autor possui um estilo simples, que não visa rebuscar seu texto, o que de alguma forma aproxima seu texto de um público mais abrangente.

Barreto emprega, como é esperado, a conjunção adversativa, essencialmente para comparar os dois humanismos e, desse modo, definir cada um deles. Vejamos o seguinte exemplo para entender como autor articula essa comparação:

O humanismo oriental, contrariamente, desenvolveu-se no sentido não da extensão *mas* da profundidade. [...] O seu ideal-limite não consistiu em fundir, em totalizar, em aplainar angularidades e diferenças, *mas* apenas em harmonizá-las e concatená-las inteligentemente dentro dum todo obtido, não no bojo dum crisol *mas* sobre a irisada paleta dum pintor... (BARRETO, 2000, p. 210. Grifo meu)

Nesse parágrafo há três vezes o uso da adversativa para ajudar a definir o que é o humanismo oriental, por meio da oposição de ideias. A articulação entre o “não” e o “mas” auxilia na introdução das metáforas que Barreto emprega. Criando um jogo de contraste o autor quer evidenciar, pelo “sim” e pelo “não”, aquilo que ele considera ser o humanismo Oriental.<sup>36</sup>

Para além disso, há uma interessante intersecção entre o que Barreto nega e afirma que existiria nesses humanismos. Tomemos o exemplo do primeiro “mas”, que contrapõe extensão e profundidade. À primeira vista, são duas palavras que apresentam pesos iguais nas distintas qualidades a que se referem. No contexto em que são empregadas, no entanto, a profundidade é mais valorizada do que a extensão. Se assim não fosse, não haveria necessidade de Barreto rejeitar a palavra “extensão” para qualificar o humanismo oriental, bastando dizer que “o humanismo hindu se desenvolveu no sentido da profundidade”. O “não” seguido do “mas” enfatiza a diferença, dizendo o que ele não é, ao mesmo tempo que qualifica o humanismo oriental, deixando subentendido que ser profundo é melhor do que ser extenso.

A ênfase na negação evidencia uma valorização do humanismo hindu, mas também a preocupação de afastar uma má compreensão de sua natureza, conectando-se com o parágrafo anterior, como pode ser percebido pelo emprego da palavra “contrariamente”, utilizada no começo do parágrafo. No trecho precedente, o autor definiu o que seria o humanismo ocidental.

---

<sup>36</sup> É possível perceber o mesmo tipo de articulação ainda nas páginas 212, 215, 216, 217 e 220.



O humanismo ocidental é, assim, um ensaio de totalização em que a unidade se pretende pelo nivelamento gradual dos seres, dentro dum sonho abstracto de igualdade e fraternidade. Eis porque se pode afirmar que a criação mais perfeita desse humanismo foi a Igreja Católica que, desta forma quis *estender* às consciências o ideal de cidadania democrática [...] (BARRETO, 2000, p. 210. Grifo meu)

A palavra “estender” nessa passagem vai justamente ao encontro de “extensão”, no parágrafo já exposto. Há assim uma intrínseca relação entre os humanismos na escrita de Barreto. Mais que definir um em relação ao outro, busca opô-los em suas qualidades, numa tentativa de caracterizá-los através do contraste. Ao falar “não da extensão *mas* da profundidade” Barreto não expõe apenas uma característica, afirma que o humanismo oriental é o oposto do ocidental, na intenção de enfatizar essa diferença.

Esse recurso de escrita é empregado amplamente nas passagens em que fala sobre o humanismo oriental e, com menor frequência, naquelas que fala do ocidental. Vejamos outro exemplo do uso dessa conjunção adversativa enquanto fala do Oriente:

Fundamentalmente, a divergência tem um ponto de partida comum: a subordinação do material ao espiritual. Ambas as civilizações estão doutrinariamente de acordo nesse ponto. *Mas*, enquanto o Ocidente chega a ele pela oposição, a Índia fá-lo pela harmonia, justapondo os dois dentro do mesmo edifício da vida. (BARRETO, 2000, p. 214. Grifo meu).

Aqui o autor expressa mais claramente essa oposição, ao usar “Ocidente” e “Índia”, espaços representativos do humanismo ocidental e oriental. Contudo, para ampliarmos o entendimento desses confrontos precisamos olhar um pouco mais para como Barreto caracteriza cada um dos humanismos.

Além das ideias de “extensão” e “profundidade”, Barreto coloca em confronto as ideias de “oposição” e “harmonia”. A palavra “oposição” poderia ser compreendida exclusivamente a partir do espaço (a margem oposta do rio, o lado oposto, o fluxo oposto), mas também possui sentido figurado (o grupo de oposição ao nosso, o partido de oposição), aproximando-se do sentido de enfrentamento e de discordância. É justamente nesse sentido que essa palavra funciona como antônimo de “harmonia”, que é, segundo o autor, a característica do processo espiritual da Índia. Harmonia, em seu sentido mais restrito, se relaciona com aspectos da música, a harmonia de uma nota, harmonia dos instrumentos de uma orquestra, consonância entre instrumentos e acordes distintos na composição da sonoridade. No texto de Barreto ela carrega o seu sentido metafórico, isto é, uma consonância das ideias, ainda que sejam diversas. A “harmonia”, para o autor, é

superior à ideia de “oposição”, uma vez que faz entrar em acordo aquilo que está em discordância, em conflito.

Dessa forma, o que Barreto busca apresentar não é apenas uma distinção das definições entre humanismo ocidental e humanismo oriental, mas sim uma tentativa de estabelecer qual dos dois é o melhor. Há um peso valorativo nessas comparações, ainda que muitas vezes sutil, quando tomado em um único caso. Todavia, a repetição dessa estratégia ao longo do capítulo reforça esse entendimento, sustentando a impressão de que o humanismo oriental, representado pela Índia, é superior em qualidade ao humanismo ocidental, representado pelos países colonizadores europeus.

Entremos um pouco mais a fundo nessa lógica de seu texto, observando como ele define ambos os humanismos no começo do capítulo. Barreto começa esse trecho apresentando algumas características que considera serem primitivas dentro da sociedade indiana e que julga fundamentais em sua distinção em relação ao que define como humanismo ocidental. Reproduzo aqui o parágrafo completo que já havia referido anteriormente:

O humanismo ocidental – herdeiro do imperialismo romano e do proselitismo hebraico – implica uma conquista no espaço, pelo arrebanhamento gradual e sistemático das populações, pelo transbordamento incessante para a periferia, pela redução de todos os seres do Universo a um denominador comum emanado do centro. O humanismo ocidental é, assim, um ensaio de totalização em que a unidade se pretende pelo nivelamento gradual dos seres, dentro dum sonho abstrato de igualdade e fraternidade. (BARRETO, 2000, p. 209-210)

Há uma interessante escolha de palavras que ajudam a definir o que é esse humanismo. Poderíamos trabalhar cada uma das palavras desse parágrafo para explorar como Barreto vê negativamente esse humanismo, mas vamos tomar apenas algumas delas como exemplos. “Conquista” seguida por “espaço” não deixa dúvidas que buscou aludir a guerras, a conquista do território inimigo, sempre pela força; jamais pela negociação e pelo convencimento. Esse entendimento é reforçado quando se emprega o termo “arrebanhamento”, que remete a rebanho. Arrebanhar é o ato de unir um grupo de animais, vacas, ovelhas, domesticados ou selvagens, isto é, uma força externa que se impõe para essa união. O “arrebanhamento [...] das populações” sugere implicitamente uma certa animalização das populações conquistadas. E essa conquista “transborda” um único modo de cultura e sociedade do centro para a periferia, na intenção de transformar o mundo todo em algo igual ao centro, um denominador comum.

A palavra “redução” é um substantivo que faz referência primeiramente ao ato de diminuir, encolher o tamanho de algo. Ela também pode ser entendida enquanto o ato de subjugar e sujeitar. No emprego utilizado nesse parágrafo o seu sentido caminha para a compreensão metafórica de sujeição. Na frase “redução de todos os seres do universo a um denominador comum” subentende-se que esses seres tinham suas qualidades próprias, as quais precisaram ser reprimidas para que assumissem outras, que lhes eram externas, mas que se prestavam ao benefício do conquistador.

Podemos entender que o encadeamento dos termos “conquista”, “arrebanhamento”, “transbordamento” e “redução” revelam que, para Barreto, esse humanismo ocidental conquista outros povos porque os considera inferiores, impõe uma forma de convivência comum e as pessoas precisam ser subjugadas para se adequarem.

Na visão do autor, esse método empregado pelo Ocidente só é possível porque se sustenta sobre uma ilusão. Ao dizer “a unidade se pretende pelo nivelamento gradual dos seres, dentro dum sonho abstrato de igualdade e fraternidade”, aponta para os ideais fundados na revolução francesa, afirmando que estes são um sonho abstrato, ou seja, não estão perto de ser algo concreto nem em sua forma onírica. Defendendo um ideal que não consegue cumprir, o humanismo ocidental iludiria a todos e a si mesmo, já que pelas vias e métodos escolhidos caminha em sentido contrário aos valores que ele mesmo postula.

São todas essas características do Ocidente que Barreto negará existirem no Oriente, quando, na sequência do parágrafo acima reproduzido, afirma: “O seu ideal-limite [do hinduísmo] não consistiu em fundir, em totalizar, em aplainar angularidades e diferenças, *mas* apenas em harmonizá-las e concatená-las inteligentemente [...]” (BARRETO, 2000, p. 210). Aqui as palavras “fundir”, “totalizar” e “aplainar” remetem às características que o autor atribuiu ao “humanismo ocidental”, podendo-se entender que “totalizar” nos remete à “ensaio totalizador” e “fundir” e “aplainar” ao “nivelamento gradual dos seres”.

Retomando agora à ideia de harmonia e colocando-a em contraposição com as definições dadas ao humanismo ocidental, veremos que todas as ideias referentes ao humanismo hindu trazem em si um sentido de união, coesão e unidade de forma harmônica.

Como referido, “harmonia” remete-nos à música e à execução do músico. Ao contrário das características atribuídas ao humanismo ocidental, associadas à disputa, à guerra, à desumanização, alude ao resultado da execução de um artista, considerado um

atributo sublime. Não pressupõe acabar com a diferença, pelo contrário, a harmonia surge quando se encontra o equilíbrio entre as diferentes partes.

Grande parte dessa argumentação se estrutura pelo uso da negação. São ainda exemplos desse recurso as seguintes passagens:

Esta tensão psíquica [do hindu] consegue-se *não* pelo esmagamento do corpo, não pela mortificação e pela abstinência [relacionadas ao cristianismo], *mas* pelo robustecimento da alma. (BARRETO, 2000, p. 215. Grifo meu)

[...] *não* pretendeu impor-lhes moldes que fossem estranhos ao gênio de cada um: quis que desenvolvessem em direção a ele, sim, *mas* nas suas linhas próprias. (BARRETO, 2000, p. 216. Grifo meu)

E hoje como sempre o seu ideal coletivo *não* é o da união exterior *mas* a harmonia íntima e profunda. (BARRETO, 2000, p. 220. Grifo meu)

Para além dessa estrutura argumentativa, é possível perceber esta oposição por meio da articulação dos parágrafos. Barreto busca intercalar seus objetos de análise a cada parágrafo, na intenção de comparar ponto a ponto os aspectos de ambos os humanismos, ainda que em alguns trechos do texto essa estrutura não se revele.

Um pouco antes da metade do capítulo, Barreto afirma que o aspecto religioso compõe a espinha dorsal das duas civilizações e, por isso mesmo, irá se deter a analisar o hinduísmo e o cristianismo por algumas páginas, utilizando a intercalação de parágrafos. Observemos como o autor descreve o hinduísmo em uma das passagens:

O hinduísmo é uma enorme massa polimorfa em que os ideais mais elevados se acamaradam, por vezes, com as práticas mais grosseiras. A sua teologia é difusa, a sua metafísica é contraditória, a sua disciplina eclesiástica é inexistente. Mas em todo este corpo desigual, que representa o sentir e o querer de centenas de comunidades diversas, o Bramanismo conseguiu derramar um sentido comum, um ideal de vida homogêneo, um elo que representa um mínimo essencial de ideias filosóficas e morais que são o *substractum* das aspirações da Índia inteira. E, na sua vida particular como na pública, na casa como na escola, na tribuna como na imprensa, o *substractum* ético-religioso acompanha o hindu como uma segunda natureza, aureolando-o e sublimando-o. (BARRETO, 2000, p. 217)

Note-se que começa atribuindo ao hinduísmo características que não são consideradas positivas. As palavras “polimorfa”, “grosseira”, “difusa” e “contraditória” estão longe da definição de harmonia empregada no começo do texto. Elas representam a desorganização e confusão, isto é, algo que é considerado negativo, principalmente em se

tratando de um sistema religioso.<sup>37</sup> Logo após a exposição dessas características, o autor se utiliza da conjunção “mas” para dizer que, mesmo nesta “difusão”, o hinduísmo conseguiu encontrar um ideal comum, uma essência ético-religiosa que atinge a todos. Tal substrato é tão presente nessa sociedade que não pertence mais à uma condição social, mas sim ao aspecto natural, aquilo que nasce com o sujeito. Na visão de Barreto, é essa condição natural que possibilita o sujeito atingir os estados mais elevados espiritualmente. Expressa essa ideia ao escrever “aureolando-o” e “sublimando-o”, que faz referências à santificação de uma pessoa.

Vale ainda ressaltar que ele atribui a parte da responsabilidade desse aspecto mais sublime ao bramanismo, sistema religioso que precedeu o hinduísmo historicamente. O Bramanismo foi um dos grandes responsáveis por consolidar a sociedade de castas e colocar os brâmanes no topo da hierarquia social. Nessa argumentação Barreto acaba elogiando a sua própria casta como responsável por trazer esses aspectos mais sublimes do hinduísmo no seu momento contemporâneo, revelando, ainda que veladamente, uma certa proximidade com esse modo de organização social, ainda que no mesmo capítulo ele aponte a sociedade de castas como algo ruim.

Esse encadeamento de ideias, que sai de aspectos negativos para positivos ou, em suas palavras, de “grosseiro” para “sublime”, coloca um sentido de evolução no parágrafo. Não só neste, mas também em outros momentos, Barreto ao falar sobre a Índia e sobre o humanismo hindu começa definindo certos aspectos de forma negativa e, logo em seguida, utiliza uma conjunção adversativa para expressar características positivas. Os parágrafos crescem no sentido do negativo para o positivo.

Tendo isto em mente, vejamos o parágrafo que sucede a este que abordamos, em que o autor analisa o cristianismo:

O cristianismo, ao contrário, e muito especialmente o da Igreja de Roma, representa, nas suas linhas gerais, um todo coerente e equilibrado. Tem base e tem cabeça. Serve-o uma hierarquia eclesiástica sem par no mundo, em disciplina e organização. A sua doutrina é clara e concreta. A sua metafísica é simples. O seu poder de proselitismo e de propaganda é formidável. E, apesar disso, em parte alguma há menos Cristianismo verdadeiro do que nos países cristãos. Um apego estrito às fórmulas do culto exterior satisfaz os mais ardentes. A verdadeira sede espiritual não existe. A religião não acompanha o homem em todas as suas manifestações: é um negócio privado, [...]. Não obstante as suas tintas exteriores, as massas populares mantêm-se, com seu fetichismo grosseiro e com o seu materialismo constitucional, [...]. A despeito de vinte longos

---

<sup>37</sup> Podemos dizer que essas características seriam a representação que o colonizador faz sobre o hinduísmo.

séculos de cristianização, o ideal evangélico, *criado para outros climas*, mantêm-se tão estranho ao espírito europeu como no tempo de São Paulo e de São Tiago... (BARRETO, 2000, p. 217)

Neste parágrafo, ao contrário do anterior, as primeiras características expostas são positivas, “coerência”, “equilíbrio”, “organização”, “simplicidade” e “concreto” são algumas das palavras utilizadas para definir a igreja cristã enquanto instituição. Após essa definição, Barreto irá afirmar que “em parte alguma há menos Cristianismo verdadeiro do que nos países cristãos”. A expressão “apesar disso” aqui cumpre a mesma função do “mas” no parágrafo anterior. Ela inverte o peso das qualidades apresentadas, só que agora em sentido oposto ao primeiro: do positivo para o negativo. Percebamos que há um evidente paralelismo: as características positivas de um são as negativas do outro. Enquanto o hinduísmo é amorfo e contraditório, o cristianismo é concreto e equilibrado. Entretanto, quando se trata de espiritualidade individual e vivência religiosa, este sentido se inverte, passa o hinduísmo ser melhor e o cristianismo, pior. O hinduísmo, que em suas práticas é grosseiro, torna-se ético no *substractum*. Já o cristianismo, de equilibrado passa a ser grosseiro e fetichista. Se o cristão vai permanecer longe dos ensinamentos dos seus santos, o hindu vai tornar-se santo em si mesmo, em sua vida cotidiana. Há, portanto, uma simetria constante nessa análise. Não é em vão que Barreto utilizou a palavra “aureolando-o”. Aureola remete diretamente ao cristianismo e divinização de santos e mártires. Nesse aspecto, é justamente essa qualidade espiritual superior almejada pelos cristãos que o hindu atinge em sua prática cotidiana, enquanto o cristão se distancia dela.

Olhando de forma mais ampla para os dois parágrafos, pudemos constatar que, no primeiro, Barreto apresenta as qualidades negativas que o levaram para as positivas, enquanto que, no segundo, elas começam positivas mas o texto caminha para as negativas. Este jogo de sobreposição faz com que se crie uma impressão de que os aspectos relacionados ao hinduísmo sempre terão algo de positivo, enquanto os do cristianismo, algo negativo.

A utilização da conjunção adversativa “mas” vai se fazer presente também quando está buscando definir o humanismo europeu, ainda que em menor frequência. Assim como ocorre com as definições das duas religiões, nos primeiros exemplos acerca do Oriente tudo que vem depois do “mas” leva a um aspecto positivo, enquanto que, quando fala do Ocidente, a adversativa traz aspectos negativos. Vejamos dois exemplos:

[...] o resultado [da formação da Europa por diferentes povos] foi que conquistaram, não todo o povo, mas apenas as *élites*, roubando-as, assim, ao contacto e a à orientação da verdadeira mentalidade nacional que estava em laboriosa formação. (BARRETO, 2000, p. 218)

Com estes [os inconformados com as ideologias do ocidente] têm-se enchido através dos tempos os exílios, as masmorras, os campos de concentração, os autos de fé; [...] Mas a solução dada pelos conformados não tem sido menos desastrosa. (BARRETO, 2000, p. 218-219)

O que é possível de se perceber nessa lógica argumentativa é que Barreto busca sempre dar mais foco para a última característica evidenciada. Retoricamente falando, a positivação funciona melhor quando se inicia com os atributos negativos e se conclui com os positivos, pois estes é que ficam ressaltados, como se as qualidades compensassem os defeitos anteriormente enunciados. O inverso produz a negatificação.

Se olharmos para todo o capítulo, veremos que este tipo de organização é recorrente, criando uma estrutura maior em todo o texto. O humanismo hindu parte de qualidades baixas e cresce ao longo dele, enquanto o cristianismo, começa sendo caracterizado positivamente, como vimos, ou mesmo, por vezes, negativamente, como faz com o hindu, mas ao final sempre é rebaixado. Assim, Barreto emprega uma mesma forma argumentativa no plano das sentenças, dos parágrafos e no corpo geral do texto, fazendo com que esta seja a estrutura formal do capítulo.

Ainda no caso da Índia, Barreto utiliza um outro tipo de conjunção, a condicionante “se”, que é empregada de forma a ajudar a subverter alguns dos aspectos negativos do hinduísmo. Vejamos dois exemplos:

Se é certo que a atitude hindu continha, na lógica dos seus princípios, o *quietismo* – e socialmente o quietismo é a estagnação e a estagnação é a morte – ela encerrava também, em contrapartida, a *tensão máxima da vontade consciente*. (BARRETO, 2000, p. 212. Grifo do autor)

Se o *yogui* sofre, não é por *querer* sofrer, é para libertar os sentidos do sofrimento habituando-os a ele. (BARRETO, 2000, p. 215. Grifo do autor)

A conjunção condicionante “se” é bem menos frequente que o “mas” no texto, sendo encontrada seis ocorrências. Contudo o seu papel é menos estruturante e mais exemplificador desta tentativa de Barreto de “aliviar” o peso de aspectos negativos do hinduísmo. Como o próprio nome da função explica, o “se” traz a ideia de condição para que uma outra coisa aconteça, ou seja, é preciso que exista algo prévio para que algo

posterior surja. E este algo posterior têm sempre mais importância do que o que o antecede.

Quase todas as características da sociedade hindu que o autor considera negativas serão revertidas em algo positivo a partir desse processo. São “quase todas” porque, no começo do capítulo, há uma exceção, quando temos o emprego da conjunção condicionante “se” empregada na inversão no sentido positivo para o negativo ao falar da Índia.

Se a Índia criou os hinos do Rig-Veda, a dinâmica filosofia do Bågavad-Guitá, o humanismo transcendente do Budismo e a mística sublimada do Bhakti-marga; se gerou poetas como Kabir, apóstolos como Chantânia, dramaturgos como Kalidaça, estadistas como Kautília, governantes como Açoka, heróis como Sivaji e sábios como Asvogosha; foram também produtos, ainda que bastardos, do seu seio, a queima das viúvas (sattí), o casamento das impúberes, a reclusão das mulheres (pardá), o sistema das castas, a degradação dos párias e a consagração dos ídolos. (BARRETO, 2000, p. 209)

Aqui Barreto faz referência a uma série de criações da Índia que ele havia apresentado em outros capítulos do livro e que, em sua visão, são expressões desse sublime humanismo. Contudo, é também fruto dessa Índia uma série de costumes que ele considera condenáveis ou de menor valor humanista. O aspecto positivo é apresentado primeiro e, apesar da partícula “se”, os primeiros elementos não geram uma condição para os últimos, mas sim evidenciam contrastes. Os aspectos negativos não são revertidos na sequência do texto.

Há aqui um elemento importante relacionado aos motivos de Barreto apresentar tantos pontos negativos da Índia e tentar constantemente subvertê-los, à exceção do exemplo acima. Essa lógica nos leva a crer que estava dialogando com os orientalistas e os colonialistas, que muito provavelmente se apegavam a esses aspectos para rebaixar e justificar a dominação colonial. Apresentarei mais detalhadamente esse tópico no terceiro capítulo desta dissertação.

O que nos chama atenção é que, apesar de Barreto não tentar transformar esses aspectos negativos da tradição hindu em algo bom, nem por isso vai deixar de tentar aliviar o seu peso negativo. Isso se evidencia na qualificação desses aspectos como “bastardos”. Bastardo, em sua primeira definição, é o filho concedido fora do matrimônio, fora da legalidade da união. É o fruto de um adultério, ou seja, algo adulterado, que traz implícita uma noção de transgressão, de ilegalidade, alterando algo legítimo e essencial.



Voltando agora para o trecho acima e o sentido figurado utilizado por Barreto, os costumes considerados bastardos são aqueles que fogem do que é legítimo da Índia, do que faz parte de sua essência, que, no caso desse trecho, são os primeiros exemplos. A bastardia enfraquece a legitimidade desse aspecto menos valoroso, já que é expresso como um desvio de conduta dentro dessa tradição.

É no sentido de aliviar ainda essas características que caminha o começo do parágrafo seguinte em que o Barreto afirma: “Ao lado de manifestações do espiritualismo mais elevado subsistiram, em todos os tempos, as formas culturais mais grosseiras; [...] (BARRETO, 2000, p. 209).

É interessante perceber que esse primeiro parágrafo se encaixa na linha ascendente de qualidade da Índia. Mesmo que o autor não tenha revertido os aspectos negativos de imediato, apresentá-los primeiro para depois expor todas as coisas boas que existem na Índia fez com que tais características sejam suplantadas ao invés de serem revertidas, como no caso do uso do condicional, passando ao leitor uma sensação mais forte de algo positivo do que negativo.

Há ainda um outro elemento que chama atenção no texto quando continuamos analisando a comparação em questão. Voltemos a analisar o seguinte parágrafo em que ele fala: “O humanismo ocidental – herdeiro do imperialismo romano e do proselitismo hebraico – implica uma conquista gradual no espaço [...]” (BARRETO, 2000, p. 209). Esse trecho, que se encontra no quinto parágrafo do capítulo, é a primeira definição que realiza sobre o humanismo europeu. Já o parágrafo seguinte é a primeira definição que apresenta sobre o humanismo hindu e gostaria de destacar aqui a primeira frase: “O humanismo oriental, contrariamente, desenvolveu-se no sentido não da extensão mas da profundidade” (BARRETO, 2000, p. 210). O que quero expor é a contraposição das palavras “herdeiro” e “implica” com “desenvolveu-se”. A primeira palavra que Barreto utiliza para definir o humanismo ocidental é herdeiro. Herdeiro é aquele que recebe bens de alguém já falecido, isto é, não é produto dos seus esforços o que recebe, e sim produto dos esforços de alguém que viveu anteriormente. Na construção de Barreto a palavra é utilizada em sentido metafórico, já que ele se refere a uma herança de ideias e visões de mundo, ou seja, o humanismo ocidental herdou um pensamento, uma filosofia que não trabalhou em nada para construir, apenas recebeu-a já pronta. E nesse sentido de herança, a palavra “implica” reforça esse entendimento, já que nessa passagem ela é utilizada como um resultado dessa herança, uma condição.

Já a palavra “desenvolveu-se” sugere justamente o contrário do sentido que nos traz herança. A palavra aqui representa um sentido de algo que foi aprimorado, foi melhorado e não apenas aceito como ele é e, ainda por ser um verbo reflexivo, indica que a ação foi praticada e resultou no próprio sujeito da ação. O humanismo oriental, portanto, trabalha a si mesmo, muda e progride, como um sujeito dono da própria ação.

Portanto, nas passagens referidas, vemos que a palavra “contrariamente” não indica apenas a oposição entre extensão e profundidade, mas também a forma como cada humanismo se constituiu. A distinção se faz na medida em que um é autor da própria trajetória, buscando o aprimoramento, enquanto o outro é receptor de uma tradição, sem questionamento do que recebeu.

Tal distinção vai ser reforçada ao longo do texto, argumentando-se que o humanismo europeu foi formado por diversas doutrinas externas e não soube desenvolvê-las. Assim, Barreto busca caracterizar o enrijecimento desse humanismo. Em compensação, o humanismo oriental desenvolveu-se, adaptou-se e construiu algo novo a partir da mobilidade e da diversidade.

Observando esse jogo de palavras, o significado dos sentidos figurados, a articulação do texto que sugere sempre positivar a Índia e negatizar a Europa, vemos que, apesar de se posicionar aparentemente de forma distanciada de seus objetos de análise, Barreto possui, sim, um lado bem definido, revelando isso em sua escrita. A aparente dissimulação, em última instância, revela objetivos políticos com o texto.

O posicionamento de Barreto no decorrer do texto nos leva a constatar, em primeiro lugar, que busca passar para o leitor uma imparcialidade que não existe, na intenção de garantir credibilidade analítica. A escolha por este modo de escrever parece estar vinculada à sua preocupação da aceitação de seu texto por parte do público leitor, já que se não tivesse amenizado seu posicionamento talvez houvesse rejeição de imediato às suas ideias. Tal postura pode indicar uma adequação ao momento histórico da Primeira República portuguesa, época de instabilidade política, de governos autoritários, o que se consolidou com a ditadura de Antônio de Oliveira Salazar. A isso se somava a tensão resultante das lutas de independência na Índia. Discutiremos todos esses aspectos no último capítulo desta dissertação. Por agora, é possível afirmar que essa aparente imparcialidade revela que o autor buscava dialogar com um público que muito provavelmente tinha uma rejeição ao modo de vida oriental, considerando-o inferior.

A estratégia de pseudo-distanciamento do autor no capítulo analisado se dá de forma explícita e implícita e, se observada em conjunto com toda a obra, torna-se menos aparente ainda. A argumentação de, primeiramente, ir apresentado aspectos gerais da sociedade indiana, mesmo os mais negativos, promove a confiança do leitor. Só depois passa a estabelecer comparações entre Ocidente e Oriente, apresentando em doses homeopáticas o seu ponto de vista, buscando mudar a opinião de um público que pensa justamente ao contrário do que ele apresenta.

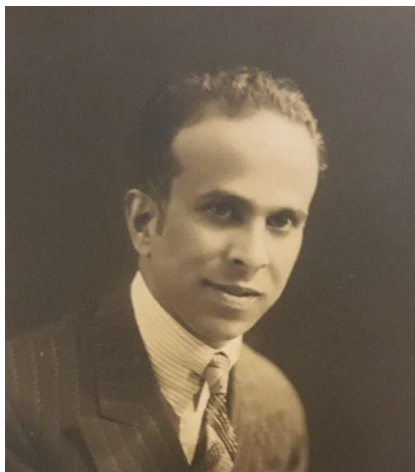
É possível ainda pensar que seu texto poderia ter um interlocutor privilegiado em Portugal: o público goês que residia na metrópole. Pensando que a maioria dos goeses da metrópole vinham de uma tradição católica, Barreto obrigava-os a questionar a identificação da religião com os costumes do colonizador. Através do hinduísmo e da “civilização hindu”, ele expunha ideias e símbolos que ajudavam a criar uma nova identificação nacional para o goês, não mais com o português, mas com o restante da Índia.

## CAPÍTULO II

### Tradição e continuidade: as referências modelares em *Civilização hindu*

#### 2.1 O exemplo de Santana Rodrigues

Figura 3 - Santana Rodrigues – s/d



Fonte: <http://tecop.addition.pt/np4/santana.html>

Um dos grandes modelos para Adeodato Barreto, não apenas na escrita mas também de toda militância política, foi o goês Ant3nio Aleixo Santana Rodrigues. Tal rela73o j3 se revela na pr3pria introdu73o de *Civiliza73o hindu* quando, ao expor que a sua inten73o n3o 3 fazer uma an3lise extensa e objetiva do que seria essa civiliza73o hindu, mas sim realizar uma interpreta73o mais subjetiva, Barreto recomenda algumas obras para aqueles que buscam se aprofundar no assunto. Em uma nota de rodap3 ao final da introdu73o, exp3e:

N3o nos propomos fazer aqui uma exposi73o sistem3tica do pensamento hindu, e aos leitores que a pretendem, remetemo-los aos interessantes livros do Dr. Santana Rodrigues (*3ndia contempor3nea*), do Dr. Luis da Cunha Gon73alves (*Direito hindu e Maometano*) e do Prof. Pissulencar (*Aspectos da Civiliza73o da 3ndia Antiga*), para s3 falarmos dos portugueses e dos mais recentes. (BARRETO, 2000, p. 63)

A primeira obra referida entre as tr3s 3 a de Santana Rodrigues, o que aponta para uma ades3o maior a esse trabalho, justamente por contemplar objeto eleito por Adeodato: a 3ndia contempor3nea.

Santana Rodrigues nasceu em Salsete, Goa, em 1887, e faleceu em Lisboa em 1966. Teve uma trajetória comum a de vários goeses participantes da elite católica: em idade universitária, mudou-se para Portugal na intenção de completar os estudos. Formou-se em medicina ainda em Goa no ano de 1910, e posteriormente refez o curso pela Faculdade de Medicina de Lisboa em 1919, diplomando-se em medicina tropical.<sup>38</sup> Foi neste campo que estabeleceu uma carreira sólida. Doutorou-se com um estudo que fez sobre a mente e o pensamento humano<sup>39</sup>, participou da Primeira Guerra Mundial como médico-tenente, foi assistente na Faculdade de Medicina de Lisboa e, anos mais tarde, professor de Medicina Legal na escola médica de Goa. Neste campo chegou a publicar uma série de estudos, incluindo uma obra sobre o Abade Faria, um goês que participou da Revolução Francesa e que é considerado o pai do hipnotismo (DEVI; SEABRA, 1971, p. 296).

Apesar de uma carreira consistente no campo da medicina, é justamente fora dele que suas ações ganharam notoriedade em meio à comunidade goesa da época, principalmente da elite intelectual residente na metrópole que apoiava o movimento nacionalista indiano.

Sua atuação política começa cedo. Em 1905, quando ainda residia em Goa, publicou no jornal goês *O Comércio* sob o pseudônimo de Azedo Relva, no qual apresentava um posicionamento que indicava uma maior autonomia de Goa diante de Portugal (TECOP, 2018). Contudo, foi após a Primeira Guerra Mundial que seu posicionamento se acentuou na defesa da independência da Índia e a favor da integração de Goa nesse processo (TECOP, 2018). Em 1921, Rodrigues concedeu duas entrevistas ao jornal de Lisboa *Gazeta da Manhã*, nas quais buscava confrontar as insistentes comparações entre o movimento bolchevique e a luta de independência indiana, feitos com frequência pelos jornais metropolitanos (LOBO, 2014, p. 125). Nessas entrevistas fez uma defesa do movimento nacionalista indiano na imagem de Gandhi, e exaltou as glórias do passado indiano. Anos mais tarde, em 1923, essas entrevistas foram compiladas em livro com o título *The Indian National Movement*, com uma edição bilíngue, inglês e português, o que possibilitava ampliar o debate diante do cenário europeu e, principalmente, da Índia Britânica. Sandra Lobo ainda nos revela em outro estudo, sua tese de doutorado, que “esta publicação tinha por intuito dar a conhecer aos compatriotas indianos o interesse dos goeses, mesmo

---

<sup>38</sup> TECOP (textos e Contextos do Orientalismo Português, **Santana Rodrigues** (biografia). 2018 In. <http://tecop.addition.pt/np4/santana.html> (último acesso em 24/02/2022)

<sup>39</sup> RODRIGUES, Santana, **A Dinâmica do Pensamento**. Lisboa: Faculdade de Medicina, 1919.

quando radicados na distante metrópole, em solidarizar-se com a sua luta” (LOBO, 2013, p. 414).

No mesmo ano em que as entrevistas foram concedidas, 1921, Rodrigues começa a contribuir para o jornal *Bharat* de Pangim, capital de Goa. O jornal era dirigido pelo hindu Hegdó Dessai, e trazia uma edição bilíngue marata e português. Nesse jornal publicou uma série de artigos sobre independência, nos quais afirmava que o sentimento de autonomia era intrínseco ao povo indiano. Esse e outros posicionamentos acabaram o aproximando da luta gandhiana na Índia, assim como defendia a autonomia de Goa, revelando uma tendência nacionalista. Lobo explica que a escolha desse jornal representava uma convergência entre o nacionalismo hindu e o nacionalismo católico dentro de Goa, já que a edição bilíngue ajudava a aproximação desses dois grupos (LOBO, 2014, p. 125).

Esses primeiros atos evidenciam uma tendência de aproximação de Santana Rodrigues com o movimento nacionalista indiano, que a admiração expressa ao poeta indiano Rabindranath Tagore confirma. Ainda nos primeiros anos da década de 1920, Tagore estava viajando pela Europa e a agenda chegou a integrar uma visita a Portugal. Diante disso, Santana Rodrigues enviou uma carta para o autor bengalês na intenção de afirmar a sua devoção por sua obra (LOBO, 2013, p. 411) Lobo, ao analisar o movimento nacionalista indiano, revela que Santana Rodrigues teria sido provavelmente um dos pioneiros entre os goeses a defender tais ideais em Portugal.<sup>40</sup>

O pesquisador Savon Sanyal desenvolveu um estudo sobre o impacto da obra de Tagore em Portugal e em Goa.<sup>41</sup> Com acesso ao espólio de cartas que o escritor recebeu, analisou como eram as comunicações de Santana Rodrigues e Adeodato Barreto para com o autor de Bengala.

A carta de Rodrigues para Tagore, datada de 28 de abril de 1921, expressa o entusiasmo com a visita que programara para Madrid. Em suas próprias palavras, afirmava ter uma “religiosa admiração” pelas obras literárias daquele que designava como “príncipe gênio”, ao mesmo tempo em que justificava os nomes portugueses concedidos aos seus antepassados como resultado da “intolerância dos cristãos”. Declarava que,

---

<sup>40</sup> “T. B. Cunha não era o único goês empenhado em esclarecer a opinião pública europeia sobre o movimento indiano. Pela mesma altura, vemos iguais esforços na metrópole portuguesa. Pioneiro parece ter sido António Aleixo de Santana Rodrigues, cuja acção nesse campo se encontra totalmente esquecida.” (LOBO, 2013, p. 410.)

<sup>41</sup> SANYAL, Savon, “Universalism of Tagore: specificities of the Portuguese reception” in *Hispanic Horizon: journal of the Centre of Spanish, Portuguese, Italian & Latin American Studies*, Year XXV, nº 29, 2010

apesar das distorções produzidas pelo processo colonial, possuía um profundo amor pela sua terra de origem.

O intelectual goês declarava que apesar dos nomes portugueses, impostos aos infelizes antepassados pela intolerância católica, os goeses pertenciam a famílias hindus não miscigenadas e eram profundamente amantes da infeliz pátria. (LOBO, 2013, p. 411)

Santana nota que não havia tradução em português para os trabalhos do poeta e, justamente por isso, pedia autorização para publicá-los traduzidos para o português, tanto em Portugal quanto no Brasil, na intenção de divulgar a sua obra e utilizar o dinheiro arrecadado para fundar uma sociedade de promoção da causa indiana (SANYAL, 2010, p. 357.).<sup>42</sup> Lobo ainda nos revela que o projeto de tradução dessas obras não se realizou, entretanto, Santana Rodrigues deixou outras contribuições para a propagação das ideias do movimento indiano em Portugal.

É interessante observar que tanto Rodrigues quanto Barreto solicitaram permissão para traduzir obras de autores que escreviam sobre a Índia. Como já referido, Barreto pediu a Romain Rolland o direito de traduzir a biografia de Gandhi. Entretanto, apesar do entusiasmo desses dois autores, a recepção das obras de Tagore e de Ghandi foi baixa em Portugal, tendo conquistado maior repercussão entre os goeses nesse país (SANYAL, 2010, 348).

Um ano depois, em 1924, Santana Rodrigues escreveu uma série de artigos para o jornal *O Dia*, intitulado *A Índia contemporânea*, a convite do médico e político sidonista<sup>43</sup> Azevedo Neves (LOBO, 2013, p. 416). Posteriormente eles foram editados e publicados em formato de livro, muito provavelmente devido a sua repercussão no meio político, com o mesmo título no ano de 1926, edição que recebeu o prefácio do amigo Azevedo Neves.

Sandra Lobo nos chama a atenção para o fato de que a publicação do ensaio no jornal *O Dia* no ano 1924 coincidiu com um momento de discussão política a respeito da autonomia das colônias portuguesas.<sup>44</sup> Os textos de Santana Rodrigues ajudaram a trazer

---

<sup>42</sup> Ver anexo IV para a transcrição da Carta de Santana Rodrigues para Tagore assim como foi publicada por Sovon Sanyal.

<sup>43</sup> Sidonista eram os apoiadores das ideias defendida por Sidónio Paes, que esteve a frente do governo português entre 1917 e 1918. Com um viés político de direita, suas ideias influenciaram ditaduras profascistas como a de António Salazar em Portugal e a de Getúlio Vargas no Brasil.

<sup>44</sup> “Os artigos de 1924 foram publicados num momento de particular controvérsia sobre a problemática da autonomia das colônias, que o 2º Congresso Colonial ajudou a empolgar, podendo ser lidos como aviso contra o crescente discurso anti-autonomista. Menezes Bragança e Roberto Bruto da Costa, delegados goeses ao congresso, desdobraram na ocasião as intervenções na imprensa em defesa da autonomia, aparentemente mais activos nesse campo do que nas próprias sessões.” (LOBO S. A., 2013, p. 416).

um novo fôlego para o debate no congresso, tendo impulsionado até mesmo os defensores de um movimento nacionalista de Goa.<sup>45</sup> Além desses episódios, é possível ter uma leve dimensão do impacto da obra através da repercussão em meio ao público leitor. A edição de 1926 teve dois mil exemplares, que já no ano seguinte, em 1927, se encontrava esgotada. Lobo consegue compreender o que a obra de Santana Rodrigues representava para o público goês, seja em Portugal ou em Goa, ao dizer:

A obra de Santana Rodrigues representava a primeira tentativa em Portugal de desmontar de forma sistemática a imagem ocidental da Índia e dos indianos, denunciando a moderna conexão com o Orientalismo acadêmico e a afirmação do império britânico, mas igualmente assinalando as raízes remotas desta imagem desde a antiguidade clássica. Fazia acompanhar a denúncia do discurso orientalista de uma leitura alternativa, construída em tom apologético. Finalmente reservava um espaço considerável às aspirações e conquistas contemporâneas da “Jovem Índia”. (LOBO, 2013, p. 418)

É interessante perceber que tanto os seus escritos quanto as suas entrevistas revelam-no como um dos primeiros autores a defender abertamente o nacionalismo indiano, se posicionando contra a opinião hegemônica da época, que era explicitamente favorável ao império britânico nos conflitos da Índia. Justamente por isso, suas opiniões acabaram reverberando e atingindo diversos círculos intelectuais, principalmente quando seus artigos e entrevistas eram republicados como livros. Dentro do processo de ampliação do alcance de seus escritos, Rodrigues influenciou a intelectualidade portuguesa, assim como a elite católica goesa vivendo em Portugal, que acabou tendo mais contado com Índia fora de Goa, começando a se interessar mais por um passado indiano pré-português.

É muito provável que tenha sido nesse momento de atuação que Adeodato Barreto e Santana Rodrigues tenham se aproximado. Ambos os autores vão compor a revista *Índia Nova* e participar da fundação do Instituto Indiano, anexo à Universidade de Coimbra.<sup>46</sup> A convivência e a troca de ideias muito provavelmente moldaram os autores para uma atuação parecida dentro desse campo de divulgação e defesa da Índia diante do colonialismo britânico e, por extensão, até certo nível, português. A própria admiração que Barreto teve por Tagore parece, de alguma forma, estar relacionada a esse contato.

---

<sup>45</sup> “Como demonstra uma carta de António Floriano de Noronha para Menezes Bragança, a sua intervenção surgia num momento em que, em Goa e na metrópole, se adensavam os sinais de movimentação nacionalista.” (LOBO S. A., 2013, p. 417).

<sup>46</sup> A importância do instituto e da revista já foram explicitados no primeiro capítulo desta dissertação.



Como vimos, assim como Rodrigues, Barreto também troca correspondências com o poeta bengalês, agora em nome do Instituto Indiano, em carta que pede para o poeta contribuição de obras suas para a formação da biblioteca do instituto.<sup>47</sup>

Para além dessas relações, a própria forma como os autores divulgavam seus escritos revela uma proximidade na militância pró-Índia. Ambos os autores escreveram suas obras primeiro em revistas, tendo sido depois compiladas em livro. A obra de Rodrigues, a que Barreto faz referência, foi publicada primeiro no jornal *O Dia*, como vimos. Uma outra obra foi também publicada primeiro como artigo de periódico na mesma revista que Barreto escreveu *Civilização hindu*, o periódico *Seara Nova*. De 1926 a 1928 Rodrigues vai escrever nessa revista uma série de artigos intitulados “A instrução pública de Goa”, e que anos mais tarde serão editados na forma de livro. Importa assinalar que ambos os autores participavam de um mesmo círculo intelectual, tanto no âmbito de suas relações com a Índia quanto com aquelas estabelecidas em Portugal. Essa relação também vai se expressar na forma como escreviam, isto é, ensaios políticos com fortes traços de textos acadêmicos. Vejamos como esses traços se apresentam no texto de Santana citado por Barreto.

*A Índia contemporânea* é uma obra de ensaios dividida em temas, sendo cada capítulo relativo a um determinado assunto. Essa característica pode ser entendida como um reflexo da primeira versão desses textos ter sido feita num periódico. Vimos no capítulo anterior que a obra de Barreto mantém a mesma estrutura. Os títulos dos capítulos são objetivos e expressam o tema que irão abordar em seu interior. Em sequência, são eles: “A muralha do mistério”, “A fraude da história”, “A lenda da barbárie”, “O dogma da inferioridade”, “Confronto sincrónico entre a civilização europeia e a civilização hindu”, “Coeficiente hindu na civilização europeia”, “A nacionalidade hindu”, “A dominação inglesa”, “A reacção nacional”, “As ideias políticas e sociais”, “As ideias religiosas”, “A educação pública”, “As ciências”, “As letras”, “As artes”, “As indústrias”. Ao observar os títulos, podemos perceber que já expressam previamente essa intenção de expor um panorama da Índia contemporânea, como explica Sandra Lobo (LOBO S. A, 2013, p. 418).

A partir da leitura da obra, podemos dividi-la em três partes. A primeira seria composta pelos quatro primeiros ensaios, nos quais o autor discute o que seriam as

---

<sup>47</sup> Ver anexo I

errôneas interpretações sobre a Índia. A segunda parte, composta pelos quatro ensaios seguintes, é uma seção em que o autor busca exaltar um protagonismo para Índia diante da Europa. A terceira parte, composta pelos sete últimos ensaios, traz, em linhas gerais, diversos aspectos da Índia na época do autor.

Nos quatro primeiros capítulos, Rodrigues afirma que os europeus, desde a época dos gregos, tiveram interesse sobre a Índia, mas é nos tempos mais recentes que vêm subjungando-a ao seu poder. Considera que desde a Antiguidade Clássica houve uma diminuição da sua importância nas narrativas gregas e romanas, mas apenas na época dos descobrimentos a Europa pode conhecer um pouco mais sobre esse local, contudo sem considerá-lo em pé de igualdade. Rodrigues acrescenta que os estudos mais recentes contribuíram para um conhecimento mais profundo sobre esse povo enquanto retoma sua argumentação de como a Europa buscou inferiorizar a Índia em diversos aspectos. Em resposta a isso, busca mostrar o quanto a Índia tinha paralelos com a Europa desde a Antiguidade Clássica. Os títulos então, explicitam aquilo que foi construído pelo imaginário europeu: uma muralha que esconde uma civilização misteriosa; a fraude na história que nunca buscou explicar de fato a grandiosidade do povo indiano; a lenda da barbárie, que sempre estigmatizou esses povos como incivilizados; o dogma da inferioridade, que buscou fixar a imagem do hindu como inferior ao europeu. Como respostas a essa narrativa europeia, Rodrigues evidencia paralelos entre Europa e Índia para depois expor a história da Índia com mais detalhes. Assim, a fraude histórica, aquela que teria sido gerada pelas narrativas fantasiosa dos orientistas que rebaixava a condição social da Índia, é respondida com a exposição da grandiosidade da Índia no mesmo período da Grécia e de Roma.

Não foi nos tempos pré-históricos da idade védica que na Índia cresceu e prosperou uma florente e dourada civilização. Ela se desfralda em toda a sua robusta pujança desde o sexto século antes da era cristã até o século sexto depois de Cristo. É contemporânea dos gregos de Pitágoras (6º século a.C) a Aristóteles (4º século a.C), do Império Macedônico e do Império Romano (100 – 600 d.C). Não é um fugaz episódio, é um dilatado período de longos doze séculos, em que a raça hindu inscreveu nos fastos da Humanidade as mais arrojadas conquistas do pensamento e as mais inopinadas criações da indústria e do trabalho. (RODRIGUES, 1926, p. 17-18)

No avanço da exposição, Santana faz questão de deixar explícito que os mongóis são completamente estrangeiros à Índia, tendo sido eles os responsáveis pelo período de declínio que ocorreu entre os séculos VI d.C ao XIII d.C. Por outro lado, explica que a

grandiosidade dos períodos antigos é retomada pelos governos muçulmanos nos séculos anteriores à colonização europeia. Ainda que faça uma leitura hindu-centric, Santana Rodrigues é um dos poucos autores que incluem os muçulmanos como constituintes da sociedade indiana. Mesmo Adeodato Barreto não trata tão claramente desse ponto. Para Rodrigues, o termo hindu não faz referência a uma religião, mas sim a uma “raça”, que seria composta pelo habitante do subcontinente indiano, que pode ser budista, hinduísta, muçulmano ou mesmo hinduísta. Numa nota, ele explica:

Os vocábulos *hindu* e *indiano* são empregados n'estes ensaios, no sentido territorial. Significam indiferentemente os naturais da Índia, seja qual for a sua religião, bramânica, maometana, judaica, cristã, zoroastriana ou outra, exceto n'um ou n'outro caso em que claramente se subentende que a palavra *hindu* se refere à religião. (RODRIGUES, 1926, p. 9)

Quanto a “lenda da barbárie”, o autor faz questão de expor que essa condição vem de uma visão errônea do fanatismo cristão. Em contraposição a isso, apresenta personalidades ilustres indianas, assim como também reproduz elogios de viajantes que passaram por ali. No que concerne ao “dogma da inferioridade”, estabelece um diálogo direto com aqueles defensores da ideia de que os povos inferiores deveriam ser civilizados pelos europeus, de acordo com o famoso “fardo do homem branco”. Santana argumenta que a conquista dos europeus foi apenas o resultado duma manipulação de conflitos internos indianos e reafirma nessa parte que muçulmanos são “hindus de raça”. Essa forma de conceber os muçulmanos é o que lhe permite dizer que a Índia não estava sobre domínio de um povo estrangeiro antes da chegada dos europeus.

Já na segunda parte da divisão sugerida aqui, o autor começa buscando estabelecer uma relação de igualdade entre a civilização europeia e a hindu. Expõe fatos importantes da história da Índia que tiveram paralelos na Europa, desde a Antiguidade Clássica até à época que lhe é contemporânea, com a intenção de mostrar a equivalência de fatos entre os dois locais, numa lógica que veremos reproduzida e expandida em Adeodato.

Rodrigues adota a mesma estratégia que utilizou nos primeiros capítulos, contudo mostra eventos diferentes, ao mesmo tempo que intensifica a quantidade de pontos comparáveis nessa segunda parte. Essa estratégia ajuda a reforçar a ideia de que a Índia não é inferior em nenhum aspecto à Europa pelo volume de relações que é exposto.

O seu argumento avança quando, no capítulo seguinte, busca mostrar quais foram as coisas inventadas ou descobertas na Índia e posteriormente aplicadas na Europa. Comenta os descobrimentos matemáticos e científicos, atingindo um aspecto que os

europeus sempre se orgulharam de terem sido pioneiros e mais avançados. Fazendo referência a Schroeder, afirma:

Dos gregos, a escola dórica ou itálica, em que Pitágoras é o pontífice máximo, colheu no legado hindu as melhores joias do seu sistema que é a medula espinhal do pensamento grego. (Schroeder, *Pythagores und die Inder*). (RODRIGUES, 1926, p. 68).

Reforça, quando em outro momento afirma:

Mais uma vez, o gênio hindu surgiu resplandecente e presenteou a humanidade com os desejados algarismos, denominados erradamente *algarismos árabes*. (RODRIGUES, 1926, p. 72).

Tais pontos atingem diretamente a mentalidade de matriz positivista que reverberava na Europa do século XX, já que minam o exclusivismo e a originalidade das grandes invenções que eram atribuídas à ciência e à cultura europeia. Mostra que a ciência moderna foi influenciada pelo gênio hindu, já que mesmo a base dos pensadores gregos e até a base dos cálculos matemáticos surgiram primeiro na Índia.

Nos dois últimos capítulos da segunda parte, o autor faz notar que a nacionalidade hindu não seria algo recente, mas histórica. O autor vê a partilha de uma cultura comum como fundamento dessa nacionalidade: “Nos Vedas ou nas *Institutas*, nos *Puranas*, nas epopeias, na lenda, na canção e no drama, a Índia é uma tradição unitária, uma continuidade ininterrupta” (RODRIGUES, 1926, p. 81). Em complemento, a unificação territorial alcançada por diversos impérios ao longo da história do subcontinente indiano ajudou a reforçar esse caráter de nação.

Observando atentamente, veremos que o texto de Rodrigues, nessas passagens iniciais, já estava questionando a dominação Inglesa na Índia, mesmo sem ter dedicado um capítulo a isso, tendo em vista a forte marca apologética de discurso dedicado à Índia e a todas as suas invenções, bem como a exaltação dos movimentos pela unidade do território. Dessa forma, quando apresenta os aspectos da colonização inglesa, estaria revelando a incongruência de uma nação externa colonizar um povo tão glorioso como o que ele apresentou.

A emasculação econômica, física e política é a chave mestra da dominação britânica. Não só arruinou e reduziu a pó e cinza todas as indústrias nativas com legislações cruéis [...], como confiscando todas as liberdades públicas e todos os direitos cívicos [...].  
[...]

Se muita gente julga que a administração inglesa é das melhores do mundo, é porque desconhece que um hábil e sutil sistema de terrorismo e de privação de todo o poder de protesto e de defesa tem deformado o povo indiano, forçando-o a simulação habitual. (RODRIGUES, 1926, p. 93-94).

O encadeamento desses capítulos questiona, portanto, a narrativa inglesa, e mesmo europeia e, em meio dela, a portuguesa, que justificava a colonização na perspectiva de que essas nações estariam levando a civilização e um modo mais “evoluído” de viver para locais considerados como atrasados. Em sua resposta a essa concepção, Rodrigues procura argumentar que a Índia já se constituía, antes dos britânicos, como uma nação, e em diversos pontos seria equivalente à Europa. Logo, a justificativa das vantagens da civilização para a colonização da Índia seria uma falácia.

A última parte do livro é composta por sete ensaios sobre a Índia, sendo os mais expositivos. Os títulos aqui, como no restante de sua obra, são temáticos, já revelando o assunto abordado. Portanto, o autor disserta sobre “As ideias políticas”, “As ideias religiosas”, “A educação pública”, “As ciências”, “As letras”, “As artes” e “As indústrias”. O que se mostra interessante é que em nenhum desses capítulos o autor aprofunda-se no debate. Seu objetivo é expor a maior quantidade de informação possível. Nessa estratégia, foca sempre em personalidades de destaque nos campos expostos. Escreve sobre grandes artistas, cientistas, religiosos, governantes, dentre outros. A estratégia de Rodrigues parece querer mostrar o tamanho da riqueza cultural e intelectual que existe na Índia, numa perspectiva de impressionar pela quantidade, diversidade e feitos realizados.

Um aspecto interessante é que, por manter esse formato de exposição, em uma estrutura de artigos, em muitos momentos a obra se torna repetitiva, apresentando mais de uma vez um mesmo evento ou uma mesma personalidade, como é o caso de Mahatma Gandhi. Vale ressaltar que Rodrigues busca apresentar tanto elementos da antiguidade como do seu momento presente. Ainda assim, personalidades políticas mais recente acabam ganhando mais destaque, o que reafirma também o alinhamento político desse autor com as novas ideias que reverberavam na Índia: um movimento nacionalista que buscava retomar um passado grandioso para se afirmar e enfrentar o colonialismo britânico.

Na intenção de traçar paralelos da obra de Rodrigues com *Civilização hindu*, começamos pelos pontos que parecem ser mais evidentes, os títulos e os temas que são abordados pelos dois autores. Como já mostramos no capítulo anterior, a obra de Barreto

também foi publicada primeiramente em uma revista e em seguida compilada em forma de livro. Seus capítulos são também uma sequência de ensaios, que buscam abordar temas específicos. Para ficar mais evidente o paralelo com a obra de Rodrigues, retomo aqui a ordem de capítulos em Barreto e a divisão em duas partes que propus. Temos a primeira parte composta pelos capítulos “A história”, “A religião”, “O budismo”, “A filosofia”, “A arte”, “A literatura”, “As ciências puras”, “As ciências aplicadas”, “O direito, o Estado e o indivíduo”, “Instrução e assistência”. Já na segunda parte temos: “A Índia e o mundo (A gênese do humanismo)”, “O humanismo em ação (heróis e santos)”, “O humanismo em ação (sikhs e maratas)”, “Uma nova forma de humanismo (A escravidão dum povo)”, “Uma nova forma de humanismo (não-violência e comunhão dos povos)”, “Humanismo europeu e humanismo hindu (Um ensaio de interpretação das suas diferenças)”, “A missão da Índia Nova”.

Evidenciam-se já aí os diversos paralelos entre as duas obras, principalmente aquele da última parte de Rodrigues com a primeira de Barreto. Se no primeiro autor encontramos tópicos como “As artes”, “As letras”, “As ciências”, “As ideias religiosas”, “As ideias políticas”, no segundo autor vemos: “A arte”, “A literatura”, “As ciências puras”, “As ciências aplicadas”, “O direito, o Estado e o indivíduo”. Além desses paralelos evidentes entre os temas e títulos, há também aproximação quanto ao tema em capítulos com títulos diferentes. Temos assim o capítulo “A dominação inglesa” de Santana Rodrigues, enquanto em Barreto temos “Uma nova forma de humanismo (A escravidão dum povo)”, no qual o autor denuncia justamente os problemas da dominação inglesa na Índia. Pode ser exemplo também o capítulo, “Confronto sincrónico entre a civilização europeia e a civilização hindu” em comparação com “Humanismo europeu e humanismo hindu (Um ensaio de interpretação das suas diferenças)”.

Há também entre as duas obras uma relação não apenas nos temas que confluem, mas em outra menos óbvia, que se dá na forma como eles agruparam os seus textos. Se em Santana Rodrigues a parte de apresentação das características da sociedade indiana vem como capítulos finais da sua obra, Barreto os agrupa no começo. Já quanto à parte de crítica à sociedade Ocidental e à defesa da Índia diante do colonizador, que são pontos centrais na argumentação de ambos os autores, aparecem no início da obra em Rodrigues e no final em Barreto, o que mostra que buscaram privilegiá-la de diferentes formas, quer como ponto da partida, quer como ponto de chegada. Portanto, há semelhança entre a microestrutura do texto, mas também na macro. Tais elementos começam a evidenciar

que muito provavelmente a obra de Santana Rodrigues foi uma referência importante para Barreto estruturar seu texto.

Sandra Lobo comenta que toda a parte final da obra de Rodrigues “reservava um espaço considerável às aspirações e conquistas contemporâneas da ‘Jovem Índia’.” (LOBO, 2013, p. 418) para justamente divulgar ao mundo português o que era esse ascendente país. Tal divulgação confrontava o conhecimento orientalista que era difundido pela Europa. A intenção de divulgar uma nova imagem da Índia, que em muitas passagens se torna praticamente apologética, muitas vezes carregada de traços de entusiasmos, prendeu-se a determinadas personalidades indianas e seus feitos. É o que acontece, por exemplo, quando Rodrigues fala sobre as ciências, explicando quem foi Chandra Bose:

Não contente, Chandra Bose, o mais egrégio representante da ciência indiana, penetrou insensivelmente nos domínios da fisiologia [...]. Mais revolucionário que Lamarck e Darwin que demonstraram somente a origem e a transformação das espécies animais, envolvendo numa vaga generalização a vida vegetal, o sábio de Bengala soube desentranhar com a argúcia assombrosa de uma águia, a semelhança orgânica, guardadas as proporções, entre os organismos vegetais mais simples como o *desmodium girans* e os animais mais complexamente organizados. (SANTANA RODRIGUES, 1926, p. 159)

É com uma intenção semelhante que Barreto escreve a primeira parte da sua obra. A exposição e organização dos temas tem por objetivo divulgar o que era a Índia, mas focalizando sua tradição filosófica. Essa apresentação não se dedica apenas às conquistas da jovem Índia, como em Rodrigues, mas dá, sim, maior atenção aos grandes feitos do passado e se preocupa em explicar mais detidamente aspectos da filosofia e do pensamento hindu. É o caso, por exemplo, do capítulo intitulado “Literatura”, em que cita o *Mahabharata* e o *Ramáiana*<sup>48</sup>: “No Mahabharata e no Ramaiana, porém, os heróis, embora grandes e grandiosamente celebrados, como que se diluem no halo dos princípios morais que se destinam a se personificar” (BARRETO, 2000, 100). Após essa apresentação discorre por mais três páginas apenas falando dessas duas epopeias da literatura indiana, sem citar nenhum autor mais coetâneo.

Contudo, quando fala das “Ciências puras”, Barreto acaba também incluindo acontecimentos e personalidades mais recentes. Nesse capítulo busca expor quais foram

---

<sup>48</sup> *Mahabharata* e *Ramáiana* são os maiores textos épicos da tradição hindu. Suas escritas foram feitas entre o séc. V e I a.C. Entretanto, suas histórias são mais antigas já que foram transmitidas por muitas gerações através da tradição oral. Ainda que ambos os textos narrem histórias – como a Guerra dos Pandavas e Karauvas no Mahabharata e a trajetória do herói Rama no Ramáiana –, os textos se tornam importantes pelas lições sobre a filosofia hindu que carregam no meio da narrativa.

os grandes descobrimentos que a Índia fez antes da Europa e depois foram adquiridos pelo restante do mundo: “Inclino-me para a opinião dos que acreditam que a pólvora foi inventada na Índia e daí levada pelos sarracenos da África para a Europa’ (Dr. Oppert, *On the weapons*)”. Dedicava também uma atenção especial a Chandra Bose, assim como o faz Rodrigues:

[...] Sir Jagadis Chander Bose, o descobridor da sensibilidade das plantas que, com o auxílio da técnica científica moderna, conseguiu provar definitivamente perante o mundo a tese remota dos seus antepassados. Numa recepção especial organizada em honra de Bose, o professor Haberlandt, [...] fez as seguintes considerações: “É realmente digno de nota que o mesmo espírito indiano que levou outrora aos seus mais extremados limites a especulação e a introspecção metafísica, [...] que esse mesmo espírito ilumine o seu atual representante, nosso hospede neste momento”.

Que formidável resposta àqueles que, considerando a doutrina hindu da unidade como dissolvente da personalidade humana [...] inconciliável com o espírito científico! (BARRETO, 2000, p. 113)

Vale ressaltar aqui que Barreto, em muitos momentos, destaca as mesmas personalidades que Santana Rodrigues, como também carrega nos traços elogiosos que se prendem a elas ou a seus feitos grandiosos. O entusiasmo ao falar dos clássicos da literatura, as invenções da Índia e dos seus pensadores e cientistas mantêm próximos os dois autores.

Em outro momento, paralelos aparecem quando os autores utilizam a estratégia, já mencionada aqui, de colocar a Europa como devedora, em suas criações, dos fundamentos forjados por indianos. Rodrigues explica:

Pitágoras, o fundador da matemática na Europa, deveu à Índia o núcleo capital do seu saber: o teorema do quadrado da hipotenusa que leva seu nome, a noção das grandezas irracionais, os símbolos algébricos, o cálculo abstrato e, provavelmente, a sua aritmética vieram dos sábios arcanos do Hindustão (Chamberlain, *La Genese du XIX siècle*). (SANTANA RODRIGUES, 1926, p. 69)

Barreto, ao falar de Pitágoras, afirma o mesmo que Rodrigues: “Em Geometria, os hindus transmitiram à Antiguidade europeia o teorema chamado de Pitágoras (Thibaut e Schroeder), a determinação da área do círculo e de vários polígonos, o valor de  $\pi$ , etc.” (BARRETO, 2000, p. 110).

Além desses pontos, a estratégia adotada por Rodrigues de expor o máximo de informações sobre a Índia com o objetivo de divulgação será também utilizada por Barreto. Rodrigues, quando fala das ciências, das letras, das artes, busca dividir o texto em



pequenas passagens, muitas vezes em parágrafos, na intenção de apresentar um autor, uma obra, uma invenção. Por vezes esse estilo se assemelha a verbetes ou mesmo a apresentações de natureza turística. Vejamos como isso acontece a partir de três parágrafos da parte em que fala da arte:

Nas suntuosas edificações das cavernas de Ajanta, nos santuários do Monte Abu no Gujarat, [...] O *vihara* Budico de Sarnath é uma das maravilhas do mundo; [...] Agra resume o que a arte acabou de mais insigne e em Fatehpur Sikri exauriu a fantasia os seu mais esplendidos tesouros. [...] (SANTANA RODRIGUES, 1926, p. 188)

Este recurso não vai ser tão amplamente utilizado por Barreto como foi no primeiro autor. Entretanto é possível encontrar também a mesma estratégia quando trata das “Ciências puras”. Vejamos como está estruturado o começo de quatro parágrafo em sequência:

Em Geometia, [...] Em trigonometria [...] O cálculo diferencial [...] Em Astronomia e Cosmologia [...]. (BARRETO, 2000, p. 110)

Ainda que Barreto mantenha alguns traços que o distingam de Rodrigues, em muitos momentos faz uso de uma abordagem muito próxima. No caso desses últimos exemplos, podemos perceber que eles ajudam a expor o peso e a potência criadora da sociedade indiana. Não era apenas uma condição de exceção de poucos artistas ou poucas invenções, mas pelo contrário, os exemplos expostos por esses autores caminhavam no sentido de mostrar que o gênio hindu fazia frente, se não superava, em alguns momentos o gênio cristão. Essa lógica mostra que, mesmo quando estavam apenas apresentando aspectos da Índia, os textos de ambos os autores estavam, sim, atuando politicamente, assim como quando estavam estabelecendo a comparação entre Europa e Índia.

No primeiro capítulo desta dissertação analisamos o “Humanismo Europeu e humanismo Hindu (um ensaio de interpretação das suas diferenças)”, de Adeodato Barreto, e mostramos como estava nele o coração de toda a sua argumentação na defesa dessa Índia. Há em Santana Rodrigues um capítulo que, no título e no objetivo, é equivalente ao de Barreto: “Confronto sincrónico entre a civilização europeia e a civilização hindu”. Com o objetivo de discutirmos um pouco mais as questões políticas

existentes no texto dos dois autores, vamos analisar mais detalhadamente esses dois ensaios.

Neles, os métodos utilizados são semelhantes ao que já foi apresentado até o momento. Ambos buscam comparar a Índia com a Europa em linhas gerais. Contudo aqui, essa comparação avança para uma atuação política mais explícita que no restante de suas obras. As distinções entre os textos dos dois autores manifestam-se nos detalhes. O texto de Rodrigues busca estabelecer comparações entre Índia e Europa num campo abrangente. Compara filósofos, impérios, religião, escritores, dentre outros pontos.

Como Virgílio que celebra na *Eneida* a grandeza de Roma no zenith do império, assim Kalidas, o dramaturgo da *Shacuntalá*, exalta no *Raghuwamsha* o sucesso dos Guptas (4<sup>o</sup> e 5<sup>o</sup> sec. d.C) no seu auge. (SANTANA RODRIGUES, 1926, p. 58)

Como a *Divina Comedia* de Dante e as obras primas da arte gótica, os santuários de Montabú, as fortalezas de Gwallior, a poesia nobre e heroica de Chand-Barday e dos primeiros escritores bengalis são os precursores da Renascença.

Com o século XVI, entra-se em plena Renascença. (SANTANA RODRIGUES, 1926, p. 61)

Já em *Civilização hindu* o autor não expõe um campo tão abrangente, preferindo comparar, de forma mais profunda, o que considerava ser essencial na formação de ambas as sociedades. É nesse sentido que confronta o cristianismo ao hinduísmo durante uma boa parte do capítulo, já que, para ele, essas duas religiões são os cernes das duas sociedades nas quais foram geradas.<sup>49</sup>

Ao contrário do que irá fazer anos mais tarde, Barreto, sua comparação é mais simples, objetiva e curta, ainda que, como Adeodato, também estabeleceu comparações entre as religiões dominantes na Europa e na Índia. Define que o contraponto do cristianismo é a igreja bramânica.

Constituíra-se mais, à sombra do império romano, uma outra sociedade, muito diferente no sentido e no objetivo, a Igreja Cristã, que tinha já o seu governo, um clero, uma hierarquia bem ordenada e meios próprios de ação.

De modo igual, o bramanismo, integrando no seu panteão todo um céu de deuses aborígenes, primitivos e naturalistas, apoderara-se do pensamento nacional. (SANTANA RODRIGUES, 1926, p. 60)

---

<sup>49</sup> Ver o primeiro capítulo desta dissertação.

Contudo, ainda que exista uma confluência de temas abordados pelos dois autores, os textos deles tem uma distinta dimensão expositiva. Barreto, como já mostramos, começa sua análise com definições essencializantes sobre o humanismo ocidental e oriental. Na perspectiva de explicar e aprofundar o que expõe ali, disserta sobretudo sobre dois pontos. O primeiro são as errôneas compreensões do Ocidente sobre a Índia no que se entende acerca do quietismo e do *dharma*<sup>50</sup> e o segundo, sobre as religiões hindu e cristã, que considera ser o ponto fundamental. Em ambas as partes Barreto contrapõe-se à argumentação dominante na mentalidade europeia. Por outro lado, argumenta que essa má interpretação não permite que os europeus vejam a superioridade humanitária que a Índia possuiria. Ao final desse ensaio, explica quais foram os motivos históricos para esse acúmulo de características negativas por parte do Ocidente e das positivas por parte do Oriente.

O divórcio entre as elites e as massas, que se gerou em consequência e ainda hoje se mantém, e os métodos coercitivos empregados para a imposição desses ideais estranhos, produziram certamente, nos povos, uma retração para o inconsciente das suas tendências naturais, e é a influência renitente destas tendências retraídas e ocultas que se deve atribuir, a nosso ver, o conflito permanente, a repetição cíclica de ações e reações a que se reduz a evolução da Europa em todos os domínios da sua existência histórica (BARRETO, 2000, p. 218)

A Índia, porém, em presença de circunstâncias idênticas, soube resistir-lhes vitoriosamente: valeu-lhe por isso à maravilha o sentido que animara a sua civilização, a sua tolerância inexaurível, o seu respeito pela personalidade de cada povo, [...]. (BARRETO, 2000, p. 219)

Barreto, sempre coloca Índia e Europa caminhando em sentidos opostos. Estabelece um revisionismo interpretativo da condição da Europa na intenção de direcionar para o chamado velho continente as falhas e os problemas sociais que ela identifica na Índia e no restante do mundo. Por outro lado, exalta e valoriza a Índia, principalmente naquelas características em que a Europa se julga superior. Esta oposição, portanto, se dá em valor e em qualidade social: a Índia é colocada cada vez mais em evidência por suas qualidades e a Europa, em descrédito por seus equívocos.

---

<sup>50</sup> Segundo Grimes, *dharma* significa literalmente aquilo que une, que se mantém unido. Segundo essa tradição, o *dharma* é a base da ordem cósmica, seja social ou moral. Tal conceito pode ser interpretado de diversas maneiras a depender da tradição religiosa e filosófica. No geral tem duas implicações, uma que é relativa à sociedade e define aquilo que o sujeito deve fazer para ela, e a segunda de âmbito pessoal, nos deveres para consigo mesmo. GRIMES, John. **A concise dictionary of Indian Philosophy**. New York: State University, 1996, p. 112.

O capítulo de Santana Rodrigues se estrutura de forma distinta. Quer estabelecer comparações entre a Índia e a Europa na formação histórica de ambas as localidades. Nessa intenção, escolhe um recorte cronológico, falando da história antiga, do surgimento das primeiras sociedades na Mesopotâmia e Egito, e expõe o que estava acontecendo na Índia naquele mesmo momento. A partir disso, busca pontuar o que entende ser os principais episódios da história Ocidental: fala dos Gregos, do Império Romano, da Idade Média, do Renascimento Cultural, do Absolutismo. Cita reis, filósofos, pensadores, entre várias personalidades históricas. A estratégia principal de seu texto é colocar para cada evento ou personalidade europeia um equivalente na Índia.

Como na Itália e na Grécia d'essa remota idade, em que os povos eram apenas confederações de cidades, floresciam na Índia, numerosas municipalidades, sob a forma democrática ou aristocrática. (RODRIGUES, 1926, p. 56)

Como Aristóteles, o imortal preceptor de Alexandre, Kautilya lança, com mão de mestre, nas páginas austeras do *Arthashastra* os preceitos e as regras que são o método, o instrumento, o *organon* com que Chandragupta, o primeiro imperador hindu, seu pupilo, haveria de alcançar a consolidação de seu nascente império. (RODRIGUES, 1926, p. 57)

Os objetivos de Rodrigues consistem em pontuar uma igualdade histórica entre a Índia e a Europa. Nesta perspectiva, a palavra “como”, no sentido de igualdade, aparece com frequência em todo capítulo e por isso também o autor busca construir um paralelo histórico muito semelhante, nos quais coincidem impérios, personalidades, movimentos sociais e artísticos, sempre em períodos semelhantes.

Rodrigues chega a afirmar, ao final de toda a exposição, citando Sarkar, que: “É possível com sólidos fundamentos afirmar ‘que não há na Europa instituição alguma, de Diocleciano a Frederico o Grande, que não tenha a sua contrapartida na Índia desde 322 a.C até 1300 d.C. [...] (Benoy Sarkar, the futurism of Young Asia)”. (RODRIGUES, 1926, p. 63).

O que se infere desses confrontos feitos pelo médico goês é que ele estava muito mais preocupado em diminuir a condição de inferioridade da Índia no imaginário português do que em inverter a lógica e estabelecer uma condição de superioridade, como faz Barreto.

Como vimos no primeiro capítulo, a análise de Barreto é mais densa e extensa, e a exposição das ideias é marcada por adjetivações que expressam a opinião constante do

autor. Nesse sentido, parece recorrer a um estilo de escrita que lhe dá maior margem para divagar, opinar e argumentar a favor da sociedade hindu, colocando-o mais fortemente no campo do ensaio.

Retomando Rodrigues, há uma exceção ao modo de igualar as sociedades dentro do capítulo em pauta. Logo no começo das comparações entre império romano e o império Gupta da Índia, Rodrigues contrapõe os dois impérios, não no sentido de revelar uma igualdade, mas sim de exaltar uma distinção. Ele afirma:

O império romano legara, na sua queda, à sociedade futura, um regime municipal e familiar e a ideia dum poder central, sagrado e despótico, princípio de ordem e de servidão.

Ao contrário, o império Gupta transmitira aos seus sucessores, além das instituições municipais e familiares, a ideia dum poder central, princípio de ordem e de unidade nacional, mas sem caráter sagrado e com a sanção popular. 'Não obstante a preponderância social da casta sacerdotal, não se constata, diz Masson-Oursel, nenhuma inclinação à teocracia; jamais um direito divino foi invocado como o fundamento da autoridade real. Os doutrinários políticos hindus conciliam a autoridade do poder com a soberania do povo (*La Revue de Synthèse historique*, Paris, Tom. XXXI). (SANTANA RODRIGUES, 1926, p. 59).

Nessa passagem Rodrigues estabelece uma linha de argumentação muito parecida com aquela que será usada pelo próprio Barreto e já exposta aqui anteriormente. Ao afirmar que no império Gupta não havia nenhuma inclinação teocrática e que para a consagração do poder era necessária uma sanção popular, o autor revela uma aproximação com a laicidade do estado e com os regimes democráticos, algo que os europeus do pós-Revolução Francesa se orgulhavam de terem alcançado. O que o autor defende é que, apesar dos europeus se vangloriarem da origem grega desse sistema, nem mesmo o Império Romano foi capaz de continuá-lo, muito menos a Igreja católica. Ao contrário disso, os hindus souberam conciliar “a autoridade do poder com a soberania do povo”. Dessa forma, assim como Barreto, Rodrigues utiliza conceitos que os Europeus valorizam para mostrar que aquilo que era visceral para aquele momento histórico europeu, a saber, a preservação do estado de direito, das liberdades individuais, da soberania do povo frente ao Estado, todas ameaçadas pela ascensão do ideário nazifascista, a Índia já cultivava há séculos.

É interessante observar que, por conta dessa característica, tanto o texto de Santana Rodrigues como o de Barreto se distanciam da intenção de apenas apresentar a Índia para o Ocidente, pois acabam carregando nos traços elogiosos, beirando, algumas

vezes, o ufanismo patriótico indiano, ainda que seu local de origem estivesse subjugado pelo colonialismo europeu. Enxergavam, entre a Índia Portuguesa e a Índia Inglesa, uma condição de proximidade diante de um passado histórico que remontava ao período dos grandes impérios Maurya e Gupta, uma conexão por meio de um histórico religioso comum, para além de uma semelhança diante da condição de subalternidade aos países Europeus. Elogiar, portanto, as conquistas indianas, tanto no passado distante como nas épocas mais recentes, era uma forma de começar a valorizar uma identidade que historicamente vinha sendo subjugada pelo discurso da suposta inferioridade oriental.

Essa atitude pode ser melhor compreendida se levarmos em conta o momento pelo qual a Índia estava passando. Viviam uma efervescência de ideias, que, por meio de Tagore e Gandhi, estava espalhando-se para o restante do mundo através da luta pelo fim da colonização inglesa. Esse movimento reverbera nos autores goeses, que se veem em condições análogas diante do sistema colonial português. A identificação com a causa indiana não era apenas uma forma de se rebelar, mas também de encontrar uma identidade desvinculada do colonizador.

É seguindo essa perspectiva que Santana Rodrigues, justamente no último parágrafo do capítulo aqui em debate, não esconde seu entusiasmo em defender a independência da Índia diante da colonização inglesa:

A Índia do século XX se embelece e se exorna pelo exercício de rútilas virtudes para restaurar o fio maravilhoso da tradição, o *sutra* interrompido do sincronismo histórico. Um escol de patriotas e pensadores vibra e afervora a alma nacional. É Ram Mohun Roy, humanista profundo e precursor da emancipação religiosa; é Swami Vivekananda, o exegeta audaz da soberania da razão; é Mahatma Gandhi, como Mazzini, o apóstolo místico da unificação nacional; é Chandra Bose, o Newton da gravitação biológica; é Lokomanya Tilak, como vigoroso autor do *Essai sur les moeurs – o standard-man* da revolução; é Benoy Sarkar, como o sábio crítico do *esprit des lois*, é Rabindra Tagore, o Mecenaz carinhoso das letras e artes pátrias; é toda uma plêiade de estatuários, a polir, a cinzelar, a alçar a abóbada triunfal dos *Estados Unidos da Índia!* (SANTANA RODRIGUES, 1926, p. 64)

A linha de argumentação de Rodrigues culmina nessa defesa da nação indiana, a partir do exercício de comparação, para ressaltar que em sua maior parte a história da Índia não é inferior à história europeia e que ambas as sociedades, no fundo, estão em um mesmo plano de desenvolvimento, sendo que em alguns momentos a história da Índia seria mais gloriosa que a europeia. Nesse sentido, contrapõe-se ao argumento de que as nações colonizadas eram inferiores em história e em conhecimento e, justamente por isso,

precisariam ser “tuteladas” pelas nações europeias, na lógica do “fardo do homem branco”. A Índia, em sua visão, já é uma nação com todas as qualidades, ficando a faltar apenas a sua independência política.

A argumentação de Barreto é um tanto diferente, como pudemos ver. Barreto não defende abertamente a independência da Índia, deixando isso nas entrelinhas. Essa diferença pode ser entendida pelo contexto em que Barreto estava inserido. Dez anos depois de Rodrigues, além da luta pela independência da Índia já ter sido palco de diversas novas reviravoltas que não tinham ocorrido em 1924, o cenário português e europeu era muito diferente. Em 1935, tanto em Portugal quanto em outros países da Europa, estavam em ascensão os nazifascistas que, através de políticas segregacionistas e medidas autoritárias, reforçavam a superioridade do homem branco europeu diante do restante do mundo. O Estado Novo português impôs uma censura e restringiu a liberdade de opinião, principalmente nos assuntos referentes ao mundo colonial. Provavelmente Barreto não poderia se posicionar tão abertamente para a defesa de uma nação indiana como Rodrigues fizera, já que escrevera ainda antes do 28 de maio de 1926. Contudo, a sua crítica mais acentuada à Europa e sua exaltação, muitas vezes ufanista, da Índia acabam revelando essa posição nacionalista e independentista diante do colonialismo português.<sup>51</sup> A ideia de comparar na intenção de não apenas mostrar que era igual, mas sim que a Índia era superior à Europa em sua tradição, inverte a lógica da dominação colonial. Conseqüentemente, estabelece nas entrelinhas que o mínimo que a Índia deveria conseguir é se autogovernar, e não se encontrar subjugada por nações inferiores.

É interessante, contudo, observar que nesses dez anos de diferença entre um ensaio e outro, foi mantida uma estruturação e argumentação textual muito próximas entre Rodrigues e Barreto, principalmente nos trechos de divulgação, nos quais muitos assuntos coincidem diretamente. Isso mostra que além da evidente referência modelar que Rodrigues foi para Barreto, pouco havia mudado sobre o conhecimento acerca da Índia no âmbito da população portuguesa e a opinião pública mantinha os preconceitos perpetuados pela visão eurocêntrica reforçada pelos estudos orientalistas do século XIX. A publicação reiterada de tais trabalhos se mostra como uma luta constante contra o preconceito e a favor do nacionalismo indiano no campo português. Não apenas busca desmistificar visões equivocadas, mas também traz novos apoiadores a esse movimento.

---

<sup>51</sup> Discutirei o impacto do cenário europeu na escrita de Barreto no próximo capítulo.

Daí o tom apologético com traços ufanistas. Como nos mostrou Sandra Lobo (2013), a movimentação de Rodrigues teve um impacto direto na luta dos autonomistas goeses, ao mesmo tempo que começou a influenciar a opinião de muitos goeses em direção a um movimento nacionalista.

Voltando agora para a forma como os dois autores fundamentam seus argumentos, é interessante observar que Rodrigues sempre busca embasar as comparações feitas citando alguma fonte de outro escritor, no geral europeus especialistas em história da Índia. A passagem a seguir e algumas outras já expostas exemplificam essa característica.

A Índia tem, como a Europa, a arte jovem e ousada da Renascença, a arte ponderada do século XVII e a arte pesada do preciosismo filosófico do sec. XVIII. “Nos verdadeiros representantes da renascença indiana encontram-se as duas qualidades mestras da renascença europeia: a honra e o humanismo (Mazelliere, la civilisation indienne)”. (SANTANA RODRIGUES, 1926, p. 62)

Podemos entender essa constante referência a especialistas como uma tentativa de estabelecer um diálogo com o público leitor português. Como esse diálogo se estabelecia com um público médio marcado pelo preconceito diante do Oriente, mesmo nos grupos mais intelectualizados, o emprego de especialistas acadêmicos reforçavam a legitimidade do texto, já que não se tratava “apenas” da afirmação de um indiano, mas de um europeu que conhecia profundamente a Índia.

Esse mesmo recurso foi também utilizado por Barreto, contudo com menor recorrência, pois as citações em Barreto são menos precisas. Na maioria das vezes ele menciona apenas o autor, sem dizer o nome do livro ou o ano de publicação. Isso nos revela que, ainda que Barreto quisesse empregar a mesmas estratégias argumentativas, não via necessidade de remeter com precisão para as fontes que utilizava: “[...] ‘O Súrria sidhanta – século V e VI – encerra uma trigonometria avançada e teoremas que a Europa somente descobriu no século XVI’ (Lettorneau)” (BARRETO, 2000, p. 110). Tal estilo de escrita, que vimos ser característica do ensaio, coloca um pouco mais de fluidez e até mesmo de liberdade para o autor expor seus pensamentos. Sem se preocupar em fazer a referência completa, Barreto parece querer utilizar esse estilo para romper mais com os padrões acadêmicos de escrita. O seu ensaio está assim mais livre no que toca à construção da sua argumentação.

Essa tendência de Barreto pode ser compreendida através da aproximação do autor com o escritor e poeta bengalês Rabindranath Tagore, o que será analisado a seguir.



Antes de avançarmos vale a pena pontuar que também Santana Rodrigues tinha em Tagore uma grande referência, citando-o por três vezes ao longo de *A Índia contemporânea*. A primeira citação acontece quando o autor está falando sobre as ideias políticas e sociais. Evoca Tagore para dizer que o pensador convidava as elites a superarem a heterogeneidade da sociedade de castas em prol de uma comunidade mais igualitária (RODRIGUES, 1926, p. 125). A segunda referência aparece quando trata de Educação, citando a escola e universidade fundadas por Tagore (RODRIGUES, 1926, p. 149). A terceira referência surge na parte em que fala do cultivo das letras. Neste trecho Rodrigues escreve mais longamente sobre Tagore, fazendo referência ao prêmio Nobel recebido em 1913, e referindo as principais obras desse autor.

Dos seus poetas místicos, Rabindranath Tagore é o mais fúlgido expoente. [...]. De um tocante misticismo nas oferendas devotas de *Gitanjali*, resplande de cálida galantaria veemente amor no *Gardener* e da vida social indiana no *Chitra* [...]. Filósofo que se preocupa com os mistérios do destino no *Sádhana* [...], é o mais humano e o mais terno cantor da infância no *Crescent moon* e no *Post office*, em que é de inigualável encanto. (RODRIGUES, 1926, p. 177)

As referências ao autor bengalês, como se pode ver, fornecem perspectivas sintéticas sobre momentos importantes de sua obra de escritor e sobretudo de figura cultural, apresentando-o entusiasticamente como uma personagem determinante dessa Índia contemporânea.

Por outro lado, Barreto não se preocupa em apresentar detalhadamente a biografia Rabindranath Tagore. Entretanto, de forma mais profunda, Barreto traz não só as ideias do autor bengalês mas também seu estilo de escrita e raciocínio, revelando-se um discípulo do intelectual indiano.

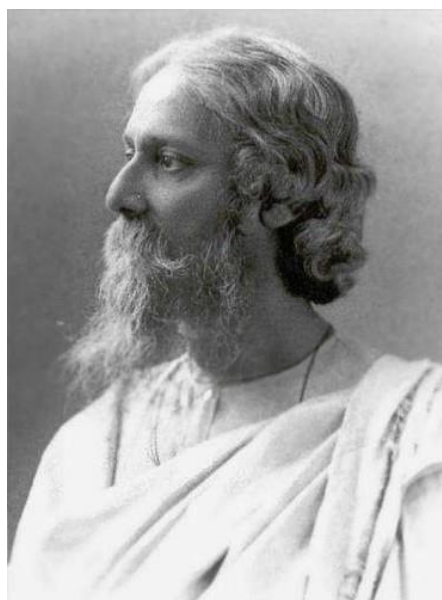
Em conclusão, o que se constata das confluências entre os dois autores goeses é que Barreto se revela como um continuador das ideias de Rodrigues. O projeto de divulgação da Índia, seja pelo Instituto Indiano ou pela tradução de obras sobre a Índia, as correspondências com autores indianos, a militância através de textos que, como vimos, possuíam temas e uma estrutura organizacional muito parecidas com os de Rodrigues, revelam que ele estava dentro de um movimento que havia começado antes da sua chegada a Portugal. Dá continuidade ao que Rodrigues havia iniciado, utilizando muitas vezes os mesmos meios e as mesmas estratégias discursivas. Perpetua esse trabalho, no entanto, em condições históricas bastante adversas, quando já não havia liberdade para se dizer tudo que se pensava. Desta forma, o projeto literário em

*Civilização hindu* é um projeto da continuidade e, mesmo, em certo sentido, do avanço de uma luta, já que a manutenção desse debate sob o regime salazarista já era uma forma de avançar no enfrentamento do colonialismo.

Esse avanço também pode ser lido na maior aproximação de Barreto com a obra e as ideias de Rabindranath Tagore de uma perspectiva política, sobre o que vamos nos debruçar adiante.

## 2.2 Um militante tagoreano em Portugal

Figura 4 - Rabindranath Tagore – s/d



Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Rabindranath\\_Tagore](https://pt.wikipedia.org/wiki/Rabindranath_Tagore)

Rabindranath Tagore nasceu em 1862 em Calcutá, e teve uma vida de grande destaque em diversos campos de atuação. Foi um grande escritor que se impôs em variados gêneros, como a poesia, o romance, a dramaturgia, o ensaio, dentre outros; foi também um artista que se arriscou na música e nas artes plásticas; foi um filósofo que pensava a relação do ser humano com o mundo numa perspectiva de união universal, embasado nos textos clássicos indianos, como as *Upanishadas*<sup>52</sup>; foi um pedagogo que

---

<sup>52</sup> Upanishadas ou Upanisadas são um conjunto de textos que trazem ensinamentos de antigos sábios e formam a porção final dos Vedas. Upanishad, que é um substantivo feminino em sânscrito, significa colocar uma coisa ao lado da outra, promovendo equivalência ou correspondência. O ensinamento central dos Upanisads é que o Ser, o si mesmo, a identidade primordial de um ser humano é o mesmo que Brahman, o Absoluto. O objetivo da vida, de acordo com os Upanisads, é a realização do Brahman. Nesse sentido Upanisad ganhou também o sinônimo de doutrina secreta. GRIMES, John. **A concise dictionary of Indian Philosophy**. New York: State University, 1996, p. 329-330.

fundou a universidade *Visva-Bharati*, na perspectiva de promover uma educação que conectava o sujeito com a natureza, numa ação integracionista, como apontava suas ideias filosóficas; foi também um militante da causa independentista indiana contra o colonialismo britânico. Pela quantidade de áreas em que atuou, alguns estudiosos consideram que Tagore possuía um espírito renascentista.

A verdade é que o espírito renascentista de Tagore não era uma exceção dentro de seu contexto de formação. Os seus diversos campos de atuação reverberam um movimento que se iniciou ainda no final do século XVIII com Ram Mohan Roy (1772-1833), considerado o pai do renascimento bengalês. Roy se destacou por pensar reformas sociais e religiosas para a Índia e para o hinduísmo, numa perspectiva de retomar os textos clássicos, como as *Upanishads*, com o objetivo de compreender o ser humano em unidade com Deus. Suas ideias buscavam uma integração das diversas correntes do hinduísmo, propondo uma revisão teórica que colocava os vários deuses como expressão de um mesmo ser que comporia o todo universal. Retomando o conceito de *Brahman*, que seria a expressão desse todo universal, Roy cria o movimento *Bramo Sabha*, que englobaria essa nova perspectiva religiosa. Ainda dentro desse movimento, propôs reformas de conduta dentro da religião, que visavam abolir, por exemplo, o antigo costume do Sati<sup>53</sup>. Roy também se destacou por atuar diretamente na Inglaterra, junto ao parlamento e à coroa britânica, época em que ganhou destaque no cenário europeu, publicando livros em inglês.

Neste sentido, Tagore vai dar seguimento, ao menos em partes, ao trabalho de Roy, já que era um grande admirador de suas ideias e de seu trabalho. Tomou como objetivo de vida manter o seu espírito vivo, principalmente por considerá-lo como uma figura chave na retomada do antigo espírito indiano. Considerava-o um mestre por ajudar a definir a “indianidade” de forma ampla e tolerante.<sup>54</sup>

Antes de Rabindranath tomar para si o objetivo de manter o trabalho de Roy, quem assumiu esse posto foi o seu próprio pai, Debendranath Tagore. Debendranath teve um papel relevante na manutenção das ideias de Roy, assumindo a perspectiva da reforma bramânica dentro do hinduísmo, que trazia uma visão monista<sup>55</sup> dentro de religião

---

<sup>53</sup> Ritual no qual as viúvas se suicidam na pira de fogo em que seus maridos estão sendo cremados.

<sup>54</sup> “Tagore felt that part of his life work was to keep the spirit of Rammohun alive, and he was certainly not alone in seeing Rammohun as a key figure, not only for the birth of a new era in Indian history, but as the forebear of an open and tolerant sense of Indianness.” (COLLINS, 2012. p. 27)

<sup>55</sup> Concepção filosófica que compreende o universo através de um princípio único. Todas as coisas são expressão e estão subordinadas a esse princípio.

originalmente politeísta. O estudioso Michael Collins considera que Debendranath modifica o movimento começado por Roy, na intenção de intelectualizar o movimento (COLLINS, 2012, p. 28). Assim, se o movimento começado por Roy se chamava *brahmo Sabha*, Denbendranath, para se diferenciar, cria o movimento *Brahmo Samaj*.

Como explica Collins, o objetivo do pai de Tagore com o *Brahmo Samaj* era reformular o hinduísmo para uma estrutura mais organizada e institucionalizada, o que poderia fornecer base para o ressurgimento nacional da Índia. Partia da ideia iniciada por Roy, de uma filosofia universal, para uma aplicação prática em um determinado contexto histórico social, no que começa a formar as bases para os movimentos protonacionais.<sup>56</sup> Volta-se, também, para as antigas escrituras na intenção de estabelecer as bases desse novo movimento, chegando a produzir os seus próprios comentários a respeito das *Upanishads*.

É justamente seguindo essa linha de pensamento, numa concepção monista do mundo, em que todas as coisas no universo são apenas a expressão de um único ser, *Brahman*, que Rabindranath Tagore vai fundamentar suas ideias filosóficas, sua atuação política, seus escritos literários e ensaísticos.

Foi no campo literário que Tagore começou a ganhar destaque, tanto no cenário mundial quanto no próprio cenário indiano, como nos afirma Sanyal (2010). Em 1913 Tagore recebe o Nobel de literatura com a obra de poemas *Gitanjali*, que foi publicada em março de 1913 e foi reimpressa 10 vezes antes dele receber o prêmio em novembro do mesmo ano. Sanyal explica que apesar do estrondoso sucesso, antes de 1913, Tagore era apenas conhecido em sua província, não chegando a ter uma expressão nacional como haviam classificado os jornalistas britânicos (SANYAL, 2010, p. 346). Foi através da “Indian Society” de Londres que o autor começou a ficar conhecido na Inglaterra. Esse reconhecimento literário dado a um poeta asiático vivo, para Sanyal, é considerado o primeiro passo para uma aproximação entre Oriente e Ocidente na teoria tagoreana.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> “The idea of worship here is partly linked to Debendranath’s desire to reformulate a more organised and institutionalised form of Hinduism, one that could provide the basis for a similarly structured, organised and focused national revival. Debendranath aimed at a move from a universal philosophy to the particular application and practice of that philosophy in a given historical and social context. With this in mind, he sought to establish which elements of the Hindu holy scriptures could form the basis for a *Brahmo* religious order and sought reliability and a binding basis for institutional, perhaps proto-national, movements.” (COLLINS, 2012, p. 30)

<sup>57</sup> “This appearance of Tagore on the British literary scene in 1912 was an event of extraordinary importance towards the initiation of future East-west understanding, as Europe gave the first worldwide recognition to a living Asian writer.” (SANYAL, 2010, p. 346).

O livro *Gitanjali* é um compilado de várias outras obras poéticas de Tagore. A palavra *Gitanjali* tem um significado parecido com “canções para serem ofertadas”, que no Brasil chegou a ser publicada como *Oferendas poéticas* ou ainda *Oferendas líricas*. Portanto, a obra tem conotações devocionais, que já revelam uma concepção divinizada e monista de mundo. Mesmo em suas outras obras literárias é possível perceber traços dessa concepção universal, seja nas mais extensas, como *Gitanjali* ou o romance *A casa e o mundo*, ou ainda nas mais breves, como os contos, ensaios, discursos, dentre outras.

No artigo “Tagore’s ideia of world literature” (A ideia de literatura mundial de Tagore), Makarand Paranjape explica como Tagore colocou em questão a ideia de literatura comparada. Para o escritor bengalês, a literatura não deveria ser pensada a partir das identidades nacionais, como vinha ocorrendo sobretudo desde o século XIX. O importante era perceber que cada texto literário dialogava com a literatura mundial, no sentido de ser esta o conjunto da expressão de toda a humanidade. A literatura não é, assim, concebida prioritariamente como expressão peculiar de uma cultura nacional ou das particularidades individuais de um determinado autor ou de um momento específico da história. Haveria um elemento universal em sua constituição que deveria ser valorizado, que faria com que se unisse toda a humanidade e, ao mesmo tempo, se criasse um universo particular, um universo da libertação regido pela criatividade.

Nem ao menos imagine que eu possa mostrar o caminho para essa tal literatura mundial. Cada um de nós deve achar seu caminho até ela usando seus próprios recursos e habilidades. Tudo que pretendi dizer é que assim como o mundo não é meramente a sua lavoura e a minha e a dele, pois pensar no mundo dessa forma é pensá-lo apenas sob um viés paroquial camponês, assim também não se pode pensar na literatura mundial como a minha escrita e a sua e a dele. Geralmente pensamos na literatura dessa maneira provincial e limitada. Pois se libertar dessa limitação regional e decidir enxergar o ser universal da literatura mundial, apreender tamanha totalidade no trabalho de cada escritor, e enxergar a interconexão na tentativa de autoexpressão de cada homem – esse é o objetivo que devemos nos comprometer a alcançar. (TAGORE Apud. PARANJAPE, 2011, p. 28)<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> “Do not so much as imagine that I will show you the way to such a world literature. Each of us must make his way forward according to his own means and abilities. All I have wanted to say is that just as the world is not merely your plough field, plus my plough field, plus his plough field, because to know the world that way is only to know it with a yokel-like parochialism, similarly world literature is not merely your writings, plus my writing, plus his writings. We generally see literature in this limited, provincial manner. To free oneself of that regional narrowness and resolve to see the universal being in world literature, to apprehend such totality in every writer’s work, and to see its interconnectedness with every man’s attempt at self-expression – that is the objective we need to pledge ourselves to.” (TAGORE apud. PARANJAPE, 2011, p. 28)

Após ser amplamente reconhecido na Índia e na Europa, em razão do Prêmio Nobel, Tagore também vai se dedicar a escrever ensaios políticos em inglês, o que, segundo um outro estudo de Michael Collins, *Misrepresentations of Rabindranath Tagore at 150* (2011), fará com que ele seja lido por mais pessoas, mesmo dentro da Índia, já que a diversidade de povos e línguas que abriga constitui uma barreira comunicativa. Por outro lado, o inglês, enquanto língua do colonizador, homogeneizava a comunicação interna, pelo menos dos grupos de elite (COLLINS, 2011, p. 2).

É interessante observar que, para alcançar esse destaque mundial, Tagore teve que se arriscar em traduzir suas obras do bengalês para o inglês. Isso, segundo Collins, vai causar tantas mudanças nos originais que algumas partes chegam a ser completamente descaracterizadas (COLLINS, 2011, p. 3). Ainda assim, Tagore resolve levar adiante o projeto, já que em sua concepção de mundo era preciso criar esses caminhos de encontro e unidade, e sabia que as barreiras linguísticas dificultavam a realização de tal projeto.

Dessa forma, os ensaios políticos de Tagore também vão expor um viés integracionista mundial, colocando como um dos principais temas a questão do nacionalismo e da divisão do mundo entre Ocidente e Oriente. As principais obras que irão abordar tais temas são as compilações de ensaios *Nationalism*, de 1917, e *Creative Unity*, de 1922, escritas em inglês e organizadas pelo próprio autor. No livro *Nationalism* o autor se dedica integralmente ao tema da questão nacional, já em *Creative Unity*, como veremos mais à frente, o objetivo é outro, mas irá abordar o tema quando no ensaio *East and West* debate a posição da Europa e da Índia diante de uma nova conjuntura mundial. Além desses, uma outra obra de ensaios, *Sadhana*, de 1913, a primeira escrita em inglês pelo autor, também aborda o assunto em seu primeiro capítulo “The relation of the individual to the universe” (A relação do indivíduo com o universo), discutindo a relação entre a Índia e a Europa, como também veremos adiante.

Os ensaios de Tagore, ainda que abordem com frequência questões políticas, acabam sempre revelando uma visão espiritualizada de mundo. Provavelmente por conta dessa característica, acabou sendo taxado como um poeta vidente e seus escritos recebendo muitas críticas por “falar demais sobre Deus”, como nos revela Collins.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> “There is no doubt that these had an impact, adding credence to a saccharine and ultimately unsatisfying image of Tagore as an Eastern ‘poet-seer’. Yet many of Tagore’s early interlocutors – notably W. B. Yeats – actively pushed this idea, only to chastise him for ‘talking too much about God’.” (COLLINS, 2011, p. 2)

De qualquer forma, o autor bengalês se manteve sempre fiel ao seu projeto universalista. Nesse sentido, ao longo do tempo Tagore percebe que a linguagem impunha limites a essa construção universal. Por conta disso, já nas últimas décadas de vida, começa a se dedicar mais à pintura, pois entende que essa forma de expressão impõe menos barreiras à comunhão humana (COLLINS, 2011, p. 5). Michael Collins ainda explica que Tagore não era um asceta religioso, mas que ele entendia a realidade do mundo como única. Portanto, a essência do ser humano é ser fundamentalmente criativo “encontrando plena expressão e liberdade dentro de um contexto social.”<sup>60</sup> É nessa perspectiva que se insere a obra *Criative Unity*, já que a criatividade é o caminho para a união.

É dentro desse entendimento do mundo, um universalismo criativo, que suas posições políticas podem ser entendidas. Tagore foi considerado por alguns pensadores como um cosmopolita, mas tal perspectiva pode ser vista como simplista, já que o reduz a uma condição material e geopolítica, quando o seu pensamento era universal, com fundamentos na totalidade existencial material e espiritual exposta nas *Upanishads*.

Assim, Tagore era a favor da independência da Índia diante do colonialismo britânico, mas era contra o nacionalismo. Para ele, o Estado-nação era uma criação do Ocidente e adotar tal formato seria como manter a estrutura política que o colonizador utilizava, isto é, não haveria independência real, pois continuariam importando de outra maneira o modo de vida do colonizador.<sup>61</sup> Além disso, o Estado-nação era um formato político que causava muito mais cisões e divisões entre os povos do que uma verdadeira unidade. Para ele, os símbolos que mantêm as nações unidas são ilusórios e impostos à população. A dita unidade nacional não passa de uma fragmentação, tanto interna quanto externa, já que exclui tudo que está fora do projeto nacional. Collins explica:

Tagore afirma que uma nação é entendida ‘no sentido da união política e econômica de um povo’ e que é ‘esse aspecto que uma população inteira assume ao se organizar por um propósito mecânico’. Uma nação não deve ser equiparada a um *ethnie* [grupo étnico], ou mais estritamente a um grupo cultural ou linguístico. Ela pode ter sido composta por tais

---

<sup>60</sup> “For Rabindranath, reality was single; an ultimate whole comprehending the multiplicity of existence. But Tagore was no religious ascetic, and it was not only via spiritual texts but also his understanding of the phenomenal world that Tagore argued for the human as a fundamentally creative being, finding full expression and hence freedom within a social context.” (COLLINS, 2011, p. 5).

<sup>61</sup> “Tagore’s fear was that, seduced by the nationalist aspiration to seize political power, India’s political leaders simply aimed to construct a modern nation state on a Western model. In other word they simply aped the West and its political system, which had given rise to the imperial condition in the first place.” (COLLINS, 2011, p. 6)

fenômenos, mas para Tagore, a nação era notavelmente moderna e exclusivamente ocidental. (COLLINS, 2011, p. 5)<sup>62</sup>

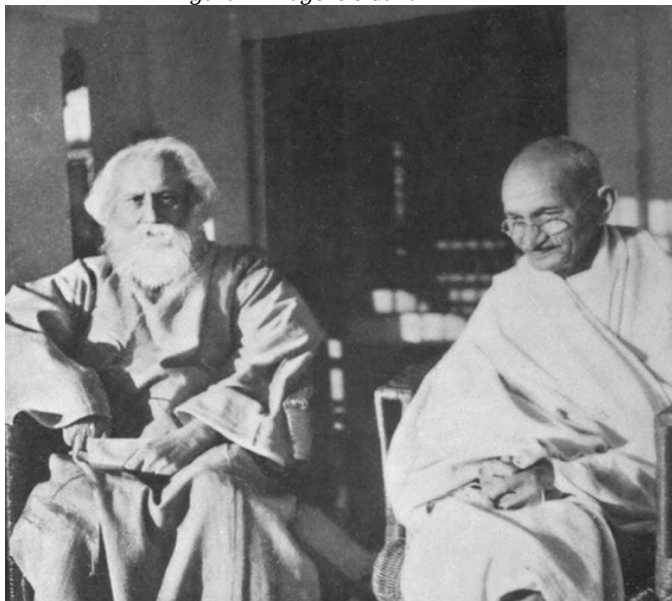
Por conta disso, Tagore sempre defendeu uma posição ambígua quanto à independência da Índia, já que nunca apoiou de fato uma nação indiana. É nesse aspecto que ele começa a entrar em conflito com outros líderes do movimento de independência da Índia, como é o caso de Mahatma Gandhi.

---

<sup>62</sup> “A nation, Tagore claimed, is understood ‘in the sense of the political and economic union of a people’ and is ‘that aspect which a whole population assumes when organised for a mechanical purpose’. A nation was not be equated with an *ethnie*, nor straightforwardly with a cultural or linguistic group. It may have comprised such phenomena, but for Tagore the nation was distinctively modern and exclusively Western.” (COLLINS, 2011, p. 5)



Figura 5 - Tagore e Gandhi - 1940



Fonte: [http://web.mahatma.org.in/pictures/images/piccat0001/le\\_1024\\_0026.jpg](http://web.mahatma.org.in/pictures/images/piccat0001/le_1024_0026.jpg)

Tagore e Gandhi chegaram a ter uma relação de amizade e trocar muitas correspondências, entretanto sempre divergiram quanto ao nacionalismo indiano. Para Tagore o movimento de “não cooperação”<sup>63</sup> e toda a luta de independência da Índia trazia simbolismos e ideologias das nações ocidentais. Tagore via a Índia como junção de vários povos ao longo de sua história, povos autóctones, migrações como a dos árias, dos mogóis, entre muitos outros. Assim, ele defendia uma independência da Índia que integrasse os ingleses no seu processo de construção. De fato, a defesa de Rabindranath era por uma aproximação entre o Ocidente e Oriente, representados pela Inglaterra e a Índia. Em sua visão de mundo essa era a única forma de se estabelecer a libertação de qualquer opressão, numa unidade em que todos estivessem integrados.

Entretanto, tal posicionamento acabou sendo malvisto pelo movimento independentista indiano. Após as críticas de Tagore contra o movimento de não-cooperação, o próprio Gandhi responde-lhe indiretamente, dizendo: “Não cooperação com o mal é tanto dever quanto cooperação com o bem” (COLLINS, 2012, p. 83).

Após o seu falecimento, em 1941, Tagore passou a ser conhecido muito mais como o poeta bengalês, enquanto Gandhi ficou conhecido como líder político indiano. Como nos

---

<sup>63</sup> O movimento de “não cooperação” foi liderado por Mahatma Gandhi. A proposta do movimento era que os indianos parassem de trabalhar e, principalmente, comprar produtos de indústrias britânicas. Esse movimento teve forte impacto na economia inglesa em 1921 devido ao grande número de adeptos.

explica Michael Collins em *Misrepresentations*, o fato de Rabindranath Tagore não ser reconhecido como indiano mas sim bengalês muito provavelmente se deve a seu posicionamento antinacionalista, o que fez com que fosse excluída sua participação na defesa do fim da colonização, tanto nacional quanto internacionalmente.<sup>64</sup>

Apesar dessa controvérsia, foi o seu reconhecimento internacional, através do prêmio Nobel, que ajudou a conferir destaque à luta independentista da Índia diante do mundo. O sucesso alcançado pelo poeta coloca-o como uma figura central dessa luta nas primeiras décadas dos séculos XX. Ele também utilizou a fama alcançada para realizar palestras ao redor do mundo e escrever obras em inglês, na intenção de espalhar antigos saberes hindus, procurando valorizar sua cultura ancestral. Esse movimento acaba por colaborar com o questionamento da colonização inglesa diante da Índia, uma vez que, ao valorizar o povo colonizado, reforçava as ideias independentistas.

Foi justamente nessa dispersão de ideias e apologia ao Oriente que seu discurso atingiu os intelectuais goeses como Santana Rodrigues e Adeodato Barreto, inspirando-os, numa relação semelhante à de mestre-discípulo, para a criação de seus próprios movimentos de defesa da cultura indiana, tanto em Goa quanto em Portugal.

O pesquisador Sovon Sanyal nos revela que a recepção de Tagore no mundo português foi muito maior entre os pensadores de origem goesa do que entre os metropolitanos. Para o estudioso isso se explica pelo fato de Tagore ser por eles visto como uma representação da antiga tradição indiana, e assim, supostamente, os reconectar com um mundo que não era o do colonizador. No caso de Rodrigues e Barreto, como vimos, ambos queriam traduzir as obras do poeta bengalês para o português, numa atitude de ampliar a sua divulgação, mas também, como destacou Sanyal, permitindo-os posicionar-se contra a colonização portuguesa de forma indireta (SANYAL, 2010, p. 353 - 354).

Portanto, nessa intenção de não só se aproximar da Índia, mas de também trazer a luta da independência da Índia Britânica para dentro de Portugal, muitos desses autores começaram a se comunicar com Tagore, que em diversos momentos atendia às solicitações dos goeses. É o caso, por exemplo, da resposta que Barreto recebeu através de uma carta

---

<sup>64</sup> “But at a wider level Guha may have a point, and perhaps a cultural figure such as Tagore (always a Bengali) is more prone to being treated in this way than a political actor such as Gandhi (usually an Indian first, rarely a Gujarati).” (COLLINS, 2011, p. 3)

do autor bengalês já exposta aqui no primeiro capítulo.<sup>65</sup> Além disso, Barreto vai traduzir diversos poemas de Tagore e até mesmo se inspirar neles para escrever os seus próprios.

A preponderância do autor bengalês era evidente e ditava toda uma forma de pensar e escrever. Como afirma Sanyal, Barreto e Tagore estão localizados em uma mesma situação sociopolítica, e desejam alterar tal condição através de diálogos civilizacionais que permitissem ajudar a superar a dominação de um povo sobre outro.

Essa admiração e inspiração que Barreto tinha por Rabindranath está evidente em seus escritos, principalmente em *Civilização hindu*, no qual há diversas marcas do exemplo modelar que o autor bengalês representou para Barreto. Pode-se perceber de início as inúmeras referências explícitas que ele faz ao nome ou a passagens de textos do poeta, sempre o colocando como um grande mestre espiritual, um líder filosófico, não somente para si mas para todos aqueles que buscavam afirmar uma identidade indiana e defender o fim da colonização britânica. Para Barreto, Tagore era de fato um rishi<sup>66</sup>: “O espírito dos rishis venerandos surge redivivo nas palavras dos seus profetas modernos, um Tagore, um Aurobindo, um Gandhi. Eles são o penhor seguro de que o velho ideal hindu viverá e se imporá no mundo” (BARRETO, 2000, p. 220).

Além das referências explícitas, nas quais Barreto cita diretamente o nome do autor, há ainda referências implícitas, como quando fala sobre educação e a retomada das *tapovanas*<sup>67</sup>, que foi um modelo parecido com o de Tagore em Shantineketan<sup>68</sup>.

Mas o tipo mais curioso, aquele que mais se aproxima do ideal moderno de escola, é o representado pelas “tapovanas”, escolas da floresta, ressuscitadas modernamente pelo professor Stoel, de Elberfeld, Alemanha, e hoje tendo a generalizar-se sob a bandeira do movimento chamado da Escola Nova (BARRETO, 2000, p. 142)

Barreto ainda irá colocar o nome de Tagore várias vezes ao lado de Gandhi e líderes indianos, principalmente quando busca assinalar as diferenças entre a Índia e a Europa. É

---

<sup>65</sup> Ver anexo I

<sup>66</sup> Rishi ou Rsi, literalmente vidente ou sábio védico. São conhecidos como os sábios que ouviram, gravaram e passaram o ensinamento dos Vedas (GRIMES, 1996, p. 256). Para esta tradição, os Rishis ainda eram considerados grandes iogues, ou grandes líderes religiosos, como Sidharta Gautama que após intensa prática de meditação atingiram a verdade suprema e o conhecimento eterno.

<sup>67</sup> Origina-se do Sânscrito *Tapas* – ascetismo, austeridade – e *Vana* – floresta, mata.

<sup>68</sup> “O 22 de Dezembro de 1901 (no calendário de Bengala era o dia 7 do mês de Poush do ano 1308) inaugura com tão só cinco crianças – uma delas o seu filho Rathidranath – na ampla quinta do seu pai, a que ia ser a primeira escola nova do Oriente. Baptizou-a o seu progenitor, Devendranath, com o nome de Shantiniketan, composto de duas palavras sânscritas: shanti, paz e niketan, morada, lugar, retiro ou estância. Ainda funciona hoje conservando quase intactos os métodos educativos do seu criador.” RORIGUES, José Paz. A Escola Nova Shantiniketan de R. Tagore”. In: **Agália**. Publicaçom internacional da associaçom galega da língua. Galiza: Litonor artes gráficas, 2001. p. 111.

o caso de quando contrapõe o nome de Hitler e Mussolini ao de Tagore e Gandhi, na tentativa de mostrar que, enquanto a Europa produz ditadores, a Índia produz filósofos defensores da paz.

[...] *Tagore e Gandhi* – duas expressões dinâmicas do humanismo da jovem Índia – são duas almas irmãs. [...] renascem os velhos rishis, para escarmento *dos Hitler e dos Mussolini*, agitando nas suas mãos impolutas mensagens de amor e fraternidade...” (BARRETO, 2000, p. 206)

Barreto considerava tanto Gandhi quanto Tagore verdadeiros patriarcas da nova Índia que estava nascendo: “Em diversos setores da vida espiritual indiana depara-se-nos outro patriarca: o do sonho rimado das estrofes da *Oferenda lírica* e o do sonho corporizado da obra educativa de Santiniketan. É Rabindranath Tagore.” (BARRETO, 2000, p. 203)

Para além dessas referências que buscam exaltar a imagem do pensador indiano, Barreto traz diversas citações de escritos de Tagore. Quando está falando de Gandhi: “[...] de pé – escreve Tagore – no limiar da cabana de milhões de deserdados, vestido como qualquer deles e falando-lhes na própria língua, apareceu Gandhi. E viu-se pela primeira vez a Verdade sem ser numa citação de livro [...]” (BARRETO, 2000, p. 191). Ou ainda quando fecha o seu livro com uma poesia de Tagore:

No meio da atroz visão dum mundo debatendo-se na angústia e no desespero, os espíritos generosos divisam já uma direção: eles volvem-se confiantes para a pátria de Buda e entoam com Tagore um cântico de esperança:

Desperta, Índia!  
Traz as tuas oferendas votivas a este nascer do sol.  
Seja a tua voz a cantar  
o primeiro hino de boas vindas!  
Canta:  
“Vem, ó Paz, tu que és filha  
do grande sofrimento de Deus.  
Vem com os teus tesouros de alegria,  
empunhando a espada da força,  
E trazendo sobre a fronte a estrela  
da humildade!...”  
(BARRETO, 2000, p. 228)

Em outro texto Barreto faz referência é *Sadhana*, a primeira obra de ensaios que Tagore publicou em inglês. É interessante observar que ela aparece justamente no capítulo “Humanismo europeu e humanismo hindu (Um ensaio de interpretação das suas

diferenças)”, que analisamos na primeira parte desta dissertação, o que pode indicar que esse texto de Tagore tenha sido uma das principais inspirações para a escrita desse ensaio.

O contraste entre estas duas formas de humanismo resulta nítido numa admirável imagem de Rabindranath Tagore:

“Podemos olhar para uma estrada – *reflete ele, no Sadhana* – sob dois pontos de vista diferentes: num, olhamos para ela como separando-nos do objeto dos nossos anseios, no outro como sendo o caminho que nos conduz ao nosso destino; no primeiro caso, cada etapa da nossa viagem nos parece a conquista laboriosa dum novo obstáculo, no segundo, cada avanço representa uma parte mesma do nosso destino que se cumpriu...” (BARRETO, 2000, p. 210-211. Grifo meu)

Na intenção de entender o quanto Barreto se inspirou e tomou Rabindranath Tagore como uma referência para escrever *Civilização hindu*, também o quanto se baseou em seus posicionamentos políticos, vamos olhar com um pouco mais de atenção a escrita do autor bengalês em *Sadhana*, já que o próprio Barreto a traz como uma referência para si.

*Sadhana*, publicada pela primeira vez em 1913, consiste em uma obra de ensaios, como define o próprio autor no prefácio, cujo tema não foi elaborado sob o ponto de vista acadêmico, nem como um tratado filosófico<sup>69</sup>, mas sim dentro das experiências de sua família, que sempre teve os textos das *Upanishadas* como uma base filosófica, sem, no entanto, esquecer o seu dever para com o mundo. Ele afirma que, nesse texto, os leitores ocidentais podem entrar em contato com o antigo espírito da Índia, como foi revelado nos textos sagrados e como se manifesta nos dias atuais.<sup>70</sup>

Nesse sentido, o primeiro capítulo, aqui já referido, “The relation of the individual to the universe”, parece ser completamente destinado aos leitores ocidentais, pois é onde ele discute com maior ênfase as diferenças de religião e cultura entre o Ocidente e o Oriente, com o objetivo de defender o modo de vida e a espiritualidade indianas. Nos capítulos seguintes o autor apresenta temas existenciais, como, por exemplo, “A consciência da alma”, “O problema do mal”, “A realização no amor”, “A realização na ação”, dentre outros. Portanto, o primeiro capítulo se aproxima muito mais da obra de Barreto, tanto no tema, quanto na articulação das ideias, como tentarei demonstrar a seguir.

---

<sup>69</sup> “Perhaps it is well for me to explain that the subject-matter of the papers published in this book has not been philosophically treated, nor has it been approached from the scholar's point of view.” (TAGORE, 2003, p. 2)

<sup>70</sup> “So in these papers, it may be hoped, western readers will have an opportunity of coming into touch with the ancient spirit of India as revealed in our sacred texts and manifested in the life of to-day.” (TAGORE, 2003, p. 2)

Rabindranath Tagore começa argumentando que o mundo está dividido em diversas instâncias, fazendo referências desde a antiguidade clássica aos dias atuais. Explica que há divisões de nações, divisões da ciência, entre o homem e a natureza, e afirma que tudo que está além das barreiras do que é conhecido previamente se torna motivo de suspeitas.<sup>71</sup> Entretanto, assegura que essa não era a forma pela qual a Índia antiga percebia o mundo. Discorre por algumas páginas a respeito das origens da forma singular unívoca com que os povos indianos liam o mundo,<sup>72</sup> enquanto a contrapõe à forma fragmentária de ler esse mesmo mundo que, segundo ele, tem origem nas populações do Ocidente. Toca no tema de como o homem ocidental e o oriental se relacionam com a natureza, e das questões que o homem da ciência ocidental enfrenta por não perceber a unidade nas coisas. Faz uma comparação entre as antigas civilizações da Índia e da Europa, na intenção de mostrar o quanto a Índia buscava o ideal de união desde os primórdios da sua formação. A partir daí, Tagore passa a dialogar com algumas passagens das *Upanishads*, com o objetivo de explicar a essência do ser humano, na intenção de provocar uma mudança no campo individual do seu leitor. Ao mesmo tempo mantém um diálogo com a tradição religiosa cristã, fazendo com ela breves comparações. Termina o capítulo dissertando acerca da forma de ver o mundo presente na obra *Bhagavad Gita*, na intenção de questionar a interpretação ocidental a respeito dela. Nos capítulos seguintes, Tagore entra em discussões relativas ao indivíduo e à forma deste se relacionar consigo mesmo e com o mundo, encaminhando seu texto para questões relativas sobretudo à ação individual.

Abordando um pouco mais especificamente os assuntos que nos interessam, e nos levam próximos a Barreto, Tagore, logo no começo do capítulo, serve-se da comparação entre Ocidente e Índia para construir seu argumento, expressando o quanto a forma do Ocidente ver a natureza cria barreiras no seu mundo:

O ocidente parece se orgulhar de pensar que está subjugando a natureza; como se vivêssemos em um mundo hostil onde temos que lutar por tudo que queremos de um involuntário e estranho conjunto de coisas. Esse sentimento é resultado desse hábito das paredes da cidade e do treinamento da mente. [...]

---

<sup>71</sup> “We divide nation and nation, knowledge and knowledge, man and nature. It breeds in us a strong suspicion of whatever is beyond the barriers we have built, and everything has to fight hard for its entrance into our recognition.” (TAGORE, 2003, p. 5).

<sup>72</sup> “To realise this great harmony between man's spirit and the spirit of the world was the endeavour of the forest-dwelling sages of ancient India.” (TAGORE, 2003, p. 6).

Mas na Índia esse ponto de vista é diferente; ele inclui o mundo tendo o homem como uma grande verdade. A Índia enfatiza totalmente na harmonia que existe entre o individual e o universal. Ela acredita que não há nenhum tipo de comunicação com o nosso entorno se ele é totalmente estranho a nós. (TAGORE, 2003, p. 6)<sup>73</sup>

Tagore sustenta que o Ocidente se orgulha de subjugar a natureza, pois acredita que ela não faz parte de um mundo organizado, como se vivêssemos em um ambiente hostil. Essa seria o fundamento da criação dos muros nas cidades, que precisa separar o que é caótico (a natureza, o estrangeiro etc.), do que é organizado (o homem, o seu grupo etc.). Tal ideia condiciona a mentalidade do homem ocidental e o distancia da sua própria natureza. Contudo, na Índia o ponto de vista é diferente, pois os esforços não são para subjugar a natureza, mas sim de entrar em comunhão com ela, harmonizando o indivíduo e o universo.

A comparação entre Ocidente e Índia<sup>74</sup> estabelece um tom mais politicamente engajado em seu discurso, já que a oposição que coloca se revela como uma retórica argumentativa para exaltar a cultura e a sociedade indiana. É nesse sentido que alguns parágrafos à frente aparece a citação que Barreto utilizou em *Civilização hindu* e que nos trouxe até este livro, com a metáfora da estrada, acima referida. Comparemos a tradução de Barreto com o original de Tagore.

Podemos encarar uma estrada de dois pontos de vista diferentes. Um considera que ela nos separa do objeto de nosso desejo; nesse caso, contamos cada passo de nossa jornada como algo alcançado à força em face da obstrução. O outro a vê como o caminho que nos conduz ao nosso destino; e como tal faz parte do nosso objetivo. Ela já é o começo de nossa conquista, e ao percorrê-la só podemos obter aquilo que em si mesmo ela nos oferece. Este último ponto de vista é o da Índia em relação à natureza. Para ela, o grande fato é que estamos em harmonia com a natureza; que o homem pode pensar porque seus pensamentos estão em harmonia com

---

<sup>73</sup> “The west seems to take a pride in thinking that it is subduing nature; as if we are living in a hostile world where we have to wrest everything we want from an unwilling and alien arrangement of things. This sentiment is the product of the city-wall habit and training of mind. [...]

But in India the point of view was different; it included the world with the man as one great truth. India put all her emphasis on the harmony that exists between the individual and the universal. She felt we could have no communication whatever with our surroundings if they were absolutely foreign to us.” (TAGORE, 2003, p. 6)

<sup>74</sup> É interessante perceber que Tagore utiliza o termo “West” (Ocidente) e contrapõe com “India” (Índia), e não com “East” (Oriente). Raramente ao longo deste texto ele utiliza o “Europa” ou “Oriente”. Podemos interpretar algumas ideias a partir dessa escolha. A primeira é sobre o conceito de Oriente. Tagore talvez não utilize o termo por ter maior consciência de que não é possível reduzir um conceito tão amplo em apenas algumas ideias. Para o Europeus, que cunharam o conceito de “Oriente”, historicamente esse termo abrange o que hoje é conhecido como leste europeu (Oriente próximo) até as terras japonesas (extremo Oriente). Assim poderia já ter consciência de que não é possível reduzir tão diversas culturas e povos à apenas um termo. Por outro lado, ao utilizar o termo Ocidente, talvez esteja querendo apontar uma crítica, ao afirmar que os povos e culturas que compõe esse bloco são muito parecidos, pois os europeus impuseram seu modo de viver a todo o mundo. Nesse sentido, isto pode o aproximar da interpretação de Adeodato Barreto, de que o Ocidente uniformiza a cultura e exclui o diferente.

as coisas; que ele pode usar as forças da natureza para seu próprio propósito apenas porque seu poder está em harmonia com o poder que é universal, e que, a longo prazo, seu propósito nunca pode bater contra o propósito que opera através da natureza. (TAGORE, 2003, p. 7)<sup>75</sup>

É possível perceber que, pela tradução feita ou utilizada por Barreto, há algumas diferenças com o que Tagore escreveu. Há uma escolha por subtrair uma parte da explicação da metáfora da estrada, embora o sentido geral tenha sido mantido próximo à interpretação de Tagore. O trecho de Tagore traz um entendimento mais amplo sobre a relação do ser humano com a natureza. Segundo ele, a força do homem vem da harmonia com a natureza, e não porque pretendemos subjugar-la. O ser humano, como parte do mundo natural, pode-se valer do que a natureza tem a lhe oferecer para sobreviver e criar coisas novas. Ele não é uma entidade separada e superior, mas sim está dentro dela.

Se no trecho acima ele utiliza uma comparação metafórica para expor o quanto a Índia é próxima da natureza, no trecho seguinte dá continuidade à essa ideia de forma mais objetiva para enfatizar a crítica ao Ocidente:

No ocidente, o sentimento prevalente é que a natureza pertence exclusivamente às coisas inanimadas e às feras, que há uma ruptura repentina e inexplicável onde começa a natureza humana. De acordo com esse pensamento, tudo que está em uma posição baixa na escala dos seres é meramente natureza, e qualquer coisa que carregue o selo da perfeição, intelectual e moral, é de natureza humana. É como dividir o botão e a flor em duas categorias separadas e creditar a sua graça a dois princípios diferentes e antitéticos. Mas a mente indiana não hesita em reconhecer seu parentesco com a natureza, sua relação ininterrupta com tudo. (TAGORE, 2003, p. 7)<sup>76</sup>

Segundo Tagore, para o Ocidente tudo o que é inferior na escala dos seres é qualificado como natureza. Cria uma hierarquia que sempre vai colocar o ser humano no

---

<sup>75</sup> “We can look upon a road from two different points of view. One regards it as dividing us from the object of our desire; in that case we count every step of our journey over it as something attained by force in the face of obstruction. The other sees it as the road which leads us to our destination; and as such it is part of our goal. It is already the beginning of our attainment, and by journeying over it we can only gain that which in itself it offers to us. This last point of view is that of India with regard to nature. For her, the great fact is that we are in harmony with nature; that man can think because his thoughts are in harmony with things; that he can use the forces of nature for his own purpose only because his power is in harmony with the power which is universal, and that in the long run his purpose never can knock against the purpose which works through nature.” (TAGORE, 2003, p. 7)

<sup>76</sup> “In the west the prevalent feeling is that nature belongs exclusively to inanimate things and to beasts, that there is a sudden unaccountable break where human-nature begins. According to it, everything that is low in the scale of beings is merely nature, and whatever has the stamp of perfection on it, intellectual or moral, is human-nature. It is like dividing the bud and the blossom into two separate categories, and putting their grace to the credit of two different and antithetical principles. But the Indian mind never has any hesitation in acknowledging its kinship with nature, its unbroken relation with all.” (TAGORE, 2003, p. 7)



topo e acima de tudo que existe no mundo. Por outro lado, o conhecimento indiano nunca teve problema em aceitar a sua relação inquebrável com a natureza e o mundo.

É nessa linha de pensamento que Tagore vai analisar a forma como o cientista ocidental compreende o mundo. Para ele, esse homem da ciência ocidental consegue compreender apenas aquilo que está na superfície, não enxergando a pura verdade que está por traz delas: o eterno que se encontra ali.

O homem da ciência sabe que, de uma forma, o mundo não é meramente o que parece ser para os nossos sentidos; sabe que terra e água são apenas o jogo de forças que se manifestam como terra e água - e como, podemos apenas apreender parcialmente. Da mesma forma, o homem que tem os olhos espirituais abertos sabe que a verdade definitiva está na nossa apreensão da vontade eterna que atua no tempo e toma forma nas forças que percebemos sob esses aspectos. (TAGORE, 2003, p. 8)<sup>77</sup>

Para Tagore, o eterno é o que liga o ser ao universal, a forma de ver as coisas como partes de um todo. O autor cria novamente um paralelo entre uma visão universal na Índia e uma visão segmentada no Ocidente. Quando esse homem da ciência, apesar de ver através das aparências, continua observando partes separadas, estabelece uma visão de mundo fragmentada, da mesma forma que enxerga a natureza separada do ser humano.

O questionamento sobre a ciência não caminhava no sentido de deslegitimar o conhecimento adquirido por ela. O que está em pauta em sua argumentação é o que valorizamos enquanto resultado desse conhecimento adquirido. Em sua lógica, a sobrevalorização da ciência fragmentária leva a uma má compreensão do fenômeno observado. Por outro lado, quando é possível compreender o evento como um todo, é possível ter um entendimento espiritual, atingindo uma felicidade contemplativa. “Isso não é mero conhecimento, como é a ciência, mas é o entendimento da alma pela alma. Não nos dá poder, como faz o conhecimento, mas nos alegra como faz o produto da união das coisas familiares.” (TAGORE, 2003, p. 8)<sup>78</sup>

Nessa estratégia de confrontos entre Ocidente e Oriente, Tagore constrói simultaneamente uma imagem para ambos os conceitos. Enquanto define a Europa como

---

<sup>77</sup> “The man of science knows, in one aspect, that the world is not merely what it appears to be to our senses; he knows that earth and water are really the play of forces that manifest themselves to us as earth and water – how, we can but partially apprehend. Likewise the man who has his spiritual eyes open knows that the ultimate truth about earth and water lies in our apprehension of the eternal will which works in time and takes shape in the forces we realize under those aspects.” (TAGORE, 2003, p. 8)

<sup>78</sup> “This is not mere knowledge, as science is, but it is a preception of the soul by the soul. This does not lead us to power, as knowledge does, but it gives us joy, which is the product of the union of kindred things.” (TAGORE, 2003, p. 8)

um mundo fragmentário, dividido, que se afastou da natureza e de si mesmo por conta das barreiras que construiu, a Índia é colocada como o oposto, um mundo de união, aceitação e harmonia, que sempre se manteve próximo da natureza e de si mesma, por isso seus indivíduos conseguem entrar em contato com um nível mais espiritualizado de existência. Ele explica que “A noção da superioridade do homem na escala da criação não se absteve de sua mente. Mas ela tinha suas próprias ideias sobre do que realmente consistia sua superioridade. E não era do poder de possessão, mas do poder de união.” (TAGORE, 2003, p. 9).<sup>79</sup>

Portanto, esse formato argumentativo escolhido por Tagore de confronto, não busca apenas comparar Europa e Índia, mas também quer defini-los em sentidos opostos, que tem como propósito a valorização do lado colonizado. Dessa forma, quando Barreto traduz o trecho de Tagore e suprime parte da interpretação da metáfora em que explica a relação entre homem e natureza, revela estar menos interessado nas diferentes concepções dessa relação do que no confronto entre Europa e Índia, entre Ocidente e Oriente. Assim agindo, não está distorcendo o pensamento de Tagore, mas apenas dando ênfase a um aspecto em detrimento de outro, dentro de um projeto político próprio.

Tagore ainda aprofunda as definições sobre esses conceitos no decorrer do capítulo:

A civilização ocidental moderna, com todos os seus esforços organizados, tenta transformar os homens em perfeita eficiência física, intelectual e moral. Lá, as vastas energias das nações são usadas para estender o poder do homem sobre o seu meio, e as pessoas combinam e tensionam cada uma de suas faculdades para possuir e tomar conta de tudo que suas mãos possam tocar, para superar cada obstáculo em seus caminhos para a conquista. Estão sempre disciplinados para lutar contra a natureza e outras raças; seus armamentos são cada dia mais estupendos; suas máquinas, seus utensílios, suas organizações se multiplicam em ritmo surpreendente. Uma conquista esplêndida, sem dúvida, e uma maravilhosa manifestação da maestria do homem que não conhece nenhum obstáculo e que tem como objetivo a supremacia de si mesmo sobre todo o resto. (TAGORE, 2003, p. 11)<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> “The sense of the superiority of man in the scale of creation has not been absent from her mind. But she has had her own idea as to that in which his superiority really consists. It is not in the power of possession but in the power of union.” (TAGORE, 2003, p. 9)

<sup>80</sup> “The modern civilisation of the west, by all its organised efforts, is trying to turn out men perfect in physical, intellectual, and moral efficiency. There the vast energies of the nations are employed in extending man's power over his surroundings, and people are combining and straining every faculty to possess and to turn to account all that they can lay their hands upon, to overcome every obstacle on their path of conquest. They are ever disciplining themselves to fight nature and other races; their armaments are getting more and more stupendous every day; their machines, their appliances, their organisations go on multiplying at an amazing rate. This is a splendid

Tagore afirma que a ideia de perfeição física, intelectual e moral do Ocidente está diretamente associado ao poder de dominar a natureza e tudo mais ao seu redor. Isso levou ao aprimoramento bélico e a diversas técnicas para lutar contra a natureza e contra os próprios seres humanos. Tagore considera isso um feito impressionante e que demonstra a capacidade do homem ser senhor de si mesmo. É interessante perceber que Tagore de fato elogia essa capacidade atingida pelas nações ocidentais, entretanto deixa claro que isso é algo que gera violência sobre a natureza e sobre outras populações e, conseqüentemente, o aumento do poder do europeu sobre o resto do mundo. Há nessa linha argumentativa uma condenação implícita dessa concepção de humanidade.

Logo em sequência, no parágrafo seguinte, Tagore fala sobre a Índia estabelecendo uma comparação entre os dois povos. Nesse trecho, seu argumento tem um sentido oposto ao que é exposto sobre o Ocidente:

A antiga civilização indiana tinha seu próprio ideal de perfeição para o qual seus esforços eram direcionados. Seu objetivo não era alcançar o poder e falhava no cultivo de suas capacidades máximas, na organização de homens para propósitos de defesa e ataque, na cooperação para adquirir riquezas e na ascendência militar e política. O ideal que a Índia tentou realizar levou seus melhores homens para o isolamento da vida de contemplação; e os tesouros que conseguiu para a humanidade ao penetrar nos mistérios da realidade lhe custaram muito caro na esfera do sucesso mundano. Ainda assim, essa também foi uma conquista sublime, - foi uma manifestação suprema daquela aspiração humana que não conhece limites e que tem como seu objetivo nada menos que a realização do Infinito. (TAGORE, 2003, p. 11)<sup>81</sup>

Ao contrário do Ocidente, a Índia não teria caminhado no sentido de o homem conseguir mais e mais poder, organizar-se militarmente e conseguir bens materiais, mas sim no de promover o espírito contemplativo do ser humano, que penetrasse nos mistérios da vida. Seu objetivo final teria sido o da “realização no Infinito”, numa referência à integração do homem com o cosmos, o que reforça novamente o ideal de união.

---

achievement, no doubt, and a wonderful manifestation of man's masterfulness which knows no obstacle, and which has for its object the supremacy of himself over everything else.” (TAGORE, 2003, p. 11)

<sup>81</sup> “The ancient civilisation of India had its own ideal of perfection towards which its efforts were directed. Its aim was not attaining power, and it neglected to cultivate to the utmost its capacities, and to organise men for defensive and offensive purposes, for co-operation in the acquisition of wealth and for military and political ascendancy. The ideal that India tried to realise led her best men to the isolation of a contemplative life, and the treasures that she gained for mankind by penetrating into the mysteries of reality cost her dear in the sphere of worldly success. Yet, this also was a sublime achievement, – it was a supreme manifestation of that human aspiration which knows no limit, and which has for its object nothing less than the realisation of the Infinite.” (TAGORE, 2003, p. 11).

A lógica da comparação entre os dois povos e a necessidade de frisar que as características da Índia não são valorizadas no Ocidente, coloca esses dois locais do mundo em lados relativamente opostos, não apenas geográfica mas também culturalmente. O campo de disputa é o quanto o ser humano pode ir além de suas capacidades. Enquanto o Ocidente é a expressão da “maestria do homem que não conhece obstáculos”<sup>82</sup> na hora de criar instrumentos para dominar o mundo, a Índia é a expressão da “aspiração humana que não conhece limites”<sup>83</sup>, ao buscar o conhecimento de si mesma através da contemplação visando à “realização do Infinito”<sup>84</sup>.

Conforme caminha para o fim do capítulo, Rabindranath Tagore começa a introduzir cada vez mais temas espirituais, citando principalmente trechos das *Upanishads*. Aqui também vai trazer exemplos espirituais da Índia e do Ocidente quando cita Jesus, dizendo:

É por isso que os *Upanishads* descrevem aqueles que alcançaram a meta da vida humana como pacíficos e “em um com Deus”, que significa que eles estão em perfeita harmonia com o homem e a natureza e assim em união imperturbável com Deus.

Temos um vislumbre dessa mesma verdade nos ensinamentos de Jesus quando ele diz, “é mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha que um rico adentrar no reino dos Céus” - que significa que tudo que consideramos como tesouro para nós mesmos nos separa dos outros; nossas posses são nossas limitações. (TAGORE, 2003, p. 12)<sup>85</sup>

Nesse trecho a comparação não vai no sentido de mostrar que as *Upanishads* são superiores aos ensinamentos de Jesus, mas sim que têm muita similaridade. Contudo, chamo a atenção para o trecho do evangelho de Mateus 19 (23-24) escolhido pelo autor indiano. Tagore cita Jesus e diz que “nossas posses são as nossas limitações” para entrar no reino de Deus, pontuando que nem mesmo os seguidores de Jesus compreenderam a sua mensagem. Entretanto, os indianos, por manterem as tradições da antiga Índia, exaltarem os *Rishis*, buscarem conhecimento nas *Upanishads*, estariam em maior consonância com esses ensinamentos divinos, sejam eles Orientais ou Ocidentais. Assim,

---

<sup>82</sup> “man's masterfulness which knows no obstacle” (TAGORE, 2003, p. 11)

<sup>83</sup> “human aspiration which knows no limit” (TAGORE, 2003, p. 11)

<sup>84</sup> “realisation of the Infinite.” (TAGORE, 2003, p. 11)

<sup>85</sup> “This is why the *Upanishads* describe those who have attained the goal of human life as ‘peaceful’ and as ‘at-one-with-God’ meaning that they are in perfect harmony with man and nature, and therefore in undisturbed union with God.

We have a glimpse of the same truth in the teachings of Jesus when he says, ‘It is easier for a camel to pass through the eye of a needle than for a rich man to enter the kingdom of Heaven’ – which implies that whatever we treasure for ourselves separates us from others; our possessions are our limitations.” (TAGORE, 2003, p. 12)

quase que se poderia entender que a Índia estaria mais próxima da espiritualidade cristã que os europeus. Em última instância, isso revela a lógica monista da existência, sendo a espiritualidade cristã nada além de uma expressão desse princípio único. Justamente por isso os indianos poderiam estar mais próximos dele do que os cristãos.

Por outro lado, há uma denúncia constante da ganância e do acúmulo de riqueza dos povos europeus. É justamente sobre esse ponto que é construída a excepcionalidade da Índia. Todo o argumento do capítulo conduz à construção dessa excepcionalidade espiritual do povo indiano que a Europa não foi capaz de atingir apesar de todo o seu desenvolvimento tecnológico. Isso acontece na maioria das passagens citadas aqui. Em cada trecho, Tagore sempre finaliza buscando valorizar a Índia. “A noção da superioridade do homem na escala da criação não se absteve de sua mente. Mas ela tinha suas próprias ideias sobre do que realmente consistia sua superioridade. E não era do poder de posse, mas do poder de união.” (TAGORE, 2003, p. 9).<sup>86</sup> Vemos que nessa passagem Tagore não nega a superioridade do homem na escala da criação, mas coloca a excepcionalidade humana no plano espiritual e no poder da união que são características atribuídas por ele à Índia.

Essa é a base que vai sustentar todo o restante do livro de Tagore, que consiste em ensinamentos sobre essa vivência harmoniosa e espiritual que foram construídos desde a Índia antiga<sup>87</sup>. É essa argumentação que vai lhe conferir credibilidade junto ao leitor ocidental.

Tagore, para poder divulgar suas ideais tanto na Europa, quanto na Índia, precisava vencer os estereótipos formulados pelos orientistas, presentes em ambos os lados da oposição Ocidente-Oriente, já que o discurso daqueles “especialistas” no mundo asiático reforçava os preconceitos que as populações europeias tinham contra o Oriente, assim como, na própria Índia, ajudava a criar uma sensação de inferioridade dos indianos, que se sentiam sempre atrasados diante dos inúmeros progressos da Europa. Ao inverter essa lógica, Tagore não apenas elaborava uma forma de responder e se defender diante dos preconceitos europeus, mas também reforçava a autoestima das populações indianas,

---

<sup>86</sup> “It is not true that India has tried to ignore differences of value in different things, for she knows that would make life impossible. The sense of the superiority of man in the scale of creation has not been absent from her mind. But she has had her own idea as to that in which his superiority really consists. It is not in the power of possession but in the power of union.” (TAGORE, 2003, p. 9)

<sup>87</sup> “So in these papers, it may be hoped, western readers will have an opportunity of coming into touch with the ancient spirit of India as revealed in our sacred texts and manifested in the life of to-day” (TAGORE, 2003, p. 2)

fazendo-as revalorizar o contato com os antigos textos das *Upanishads* e revitalizar uma tradição que lhes pertencia.

Voltando agora para Adeodato Barreto em *Civilização hindu*, é possível estabelecer evidentemente um forte paralelo entre os temas abordados pelos dois autores. O capítulo “Humanismo europeu e humanismo hindu (Um ensaio de interpretação das suas diferenças)”, em que cita a obra *Sadhana*, trecho que analisei na primeira parte desta dissertação, é justamente aquele em que há mais semelhanças, revelando que Barreto não só faz referência a Rabindranath Tagore, mas também utiliza vários temas presentes em seu ensaio e revela uma visão de mundo bastante próxima da do autor de *Gitanjali*

Barreto ainda vai afirmar essa ligação da Índia com a natureza quando no capítulo “A Religião” explica a metempsicose<sup>88</sup>, que considera ser uma filosofia de origem indiana. Ele afirma: “A metempsicose proclama a solidariedade vital de todos os seres vivos. Em demanda a perfeição, o espírito percorre toda a gama da escala animal, desde o molusco ao homem” (BARRETO, 2000, p. 74). Portanto, para Barreto, a lógica do *dharma* e a metempsicose, traz uma ideia de relação de comunhão com o universo. No ciclo de reencarnações, os espíritos experimentam viver sob a forma de seres diversos, o que os aproxima de uma relação de entendimento com a natureza, observando que cada ser tem seu espaço e sua função no mundo. É essa lógica que reforça a ideia do panteísmo<sup>89</sup>: “O panteísmo identifica o Deus supremo com a Alma Universal, da qual a alma humana não é mais do que uma fração [...]” (BARRETO, 2000, p. 74). Vale ressaltar que essa ideia de um Deus supremo como uma alma universal se relaciona com o movimento de *Brahmo Samaj* criado pelo pai de Tagore e com uma concepção monista da existência que o próprio Tagore trazia consigo.

---

<sup>88</sup> “1. Religião: movimento cíclico por meio do qual um mesmo espírito, após a morte do antigo corpo em que habitava, retorna à existência material, animando sucessivamente a estrutura física de vegetais, animais ou seres humanos; reencarnação. 2. Filosofia/religião: doutrina que professa esta crença, difundida pelo misticismo especulativo do *orfismo* e *pitagorismo*, e adotada por correntes filosóficas como o *empedoclistismo*, *platonismo* e *neoplatonismo* [Concepções semelhantes encontram-se em religiões orientais como o *budismo* ou o *hinduísmo*].” <https://languages.oup.com/google-dictionary-pt/> - acesso em 31/01/2023.

<sup>89</sup> “O termo panteísmo remete ao grego (pan- tudo e theos- Deus), ou seja, tudo é Deus, basicamente significando a integração, não existindo um ser personificado criador acima do universo. A visão panteísta compreende a profunda unidade que permeia na interligação das coisas - seres, átomos, carbonos e percepção humana. Tais experiências são pautadas num entendimento sob a contemplação e reverenciamento da Natureza como divina, sublime, grandiosa e bela. A Natureza e Deus, como um, expresso pela unidade e comunhão. Segundo Harrison [HARRISON, Paul. 2004. *Elements of Pantheism*. Coral Springs, FL: Llumina Press, 2ª ed.. ], pode-se datar o aparecimento desta forma de pensamento, nos séculos VI e VII a.C., associado aos hindus e pelo florescimento da filosofia grega de Heráclito.” (BITTENCOURT, 2017)

Contudo, se esse argumento de Barreto revela a proximidade com o poeta bengalês, o fato de ele comparar cristianismo com hinduísmo expõe uma distinção do que foi feito por Tagore em *Sadhana*. O autor bengalês buscou sempre confrontar Ocidente e Índia enquanto espaços de unidade cultural, que se tem expressão em vários elementos. Barreto, por outro lado, enxergou o cristianismo e o hinduísmo como o elemento fundamental dessa distinção que havia sido antes apresentada por Tagore. Adeodato apresenta as conclusões muito parecidas às alcançadas em *Sadhana*, porém, o seu objeto de crítica é mais específico que o do primeiro autor.

Adeodato Barreto ainda expressa o quanto percebe as diferentes formas do Ocidente e da Índia se relacionarem com a natureza quando logo depois de citar Tagore comenta:

Mas uma criou-se na cidade e a outra na floresta. E enquanto aquela, presa entre muralhas, pretendeu expandir-se, ultrapassando-as no sentido de extensão, a outra, encontrando-se, desde o início, livre no seio da natureza, buscou a sua expansão na profundidade, refletindo e ensimesmando-se. Assim se moldou a oposição que colocou o *rishi* indiano e o sábio da Grécia nos dois polos do pensamento humano... (BARRETO, 2000, p. 211)

Essa diferente forma de se relacionar com a natureza entre Ocidente e Índia, para Barreto, também se expressa na forma como cada uma das sociedades viveram desde os primórdios: enquanto o Ocidente criou muros, a Índia se colocou no meio da natureza. Enquanto o Ocidente quer aumentar seu espaço, destruindo o que está fora dos muros para poder ampliar seu território, o hindu, por entender que está integrado à natureza, numa harmonia universal, buscou aprofundar o seu pensamento, criando relações mais profundas consigo mesmo e com o seu entorno. É por isso que, para Barreto, o *rishi* indiano é superior ao filósofo grego, já que aquele está integrado ao universo, e conseqüentemente à força divina, enquanto o outro está apartado do mundo.

Encontramos também em Tagore referências aos *rishis*, com a intenção de mostrar que a Índia exaltou muito mais esse tipo de sábio que os grandes personagens históricos:

Havia o virtuoso, o sábio, o corajoso; havia os estadistas, reis e imperadores da Índia; mas quem ela admirou e escolheu para ser o representante dos homens entre todas essas classes? Os rishis. E o que eram os rishis? Aqueles que tendo alcançado a alma suprema em conhecimento, estavam preenchidos de sabedoria e tendo encontrado a ele na união com a alma, estavam em perfeita harmonia com seu eu interior; e o tendo percebido no coração, se tornaram livres de

todos os desejos egoístas e o tendo experimentado em todas as atividades do mundo, alcançaram a calma. (TAGORE, 2003, p. 12)<sup>90</sup>

Tagore destaca a figura do *rishi* ao afirmar que foi o principal tipo de personagem histórico que a Índia decidiu exaltar. Para ele esses personagens eram grandes sábios, que encontraram um verdadeiro conhecimento e a libertação ao entrarem em profundo contato com o eu interior.

Apesar de nesse trecho do capítulo de Tagore não haver uma comparação explícita com o Ocidente, como fez Barreto, há, pois, uma mensagem implícita, destinada justamente aos leitores ocidentais. Tagore queria mostrar quais eram os principais valores para o indiano, e como eles caminham muito mais num sentido humano, de respeito à simplicidade e à natureza, num caminho que visa o autoconhecimento e a supressão do egoísmo. Quer mostrar que, das formas de ver o mundo e viver em sociedade, o que a Índia apresenta é a melhor. Isso fica mais claro quando afirma dois parágrafos depois:

O homem pode destruir e saquear, ganhar e acumular, inventar e descobrir, mas ele é grande porque sua alma compreende tudo. É uma destruição avassaladora para ele envolver sua alma em uma casca morta de hábitos insensíveis, assim como quando uma fúria cega de processos gira em torno dele como uma tempestade de poeira em redemoinho apagando o horizonte. Isso de fato mata o próprio espírito de seu ser, que é o espírito da compreensão. Em sua essência, o homem não é escravo nem de si mesmo, nem do mundo; o homem é um amante. (TAGORE, 2003, p. 12)<sup>91</sup>

Os atos de destruir, saquear, ganhar e acumular, nesta passagem, representam principalmente aquilo que o Ocidente viria promovendo no mundo através da colonização e do sistema capitalista. Para Tagore são justamente essas ações que afastam o humano da sua humanidade. Ao afirmar que o homem não é nem escravo de si mesmo ou do mundo, podemos levantar a suspeita de que Tagore esteja rejeitando a teoria de dois

---

<sup>90</sup> “There were the virtuous, the wise, the courageous; there were the statesmen, kings and emperors of India; but whom amongst all these classes did she look up to and choose to be the representative of men?

They were the rishis. What were the rishis? They who having attained the supreme soul in knowledge were filled with wisdom, and having found him in union with the soul were in perfect harmony with the inner self; they having realised him in the heart were free from all selfish desires, and having experienced him in all the activities of the world, had attained calmness.” (TAGORE, 2003, p. 12)

<sup>91</sup> “Man can destroy and plunder, earn and accumulate, invent and discover, but he is great because his soul comprehends all. It is dire destruction for him when he envelopes his soul in a dead shell of callous habits, and when a blind fury of works whirls round him like an eddying dust storm, shutting out the horizon. That indeed kills the very spirit of his being, which is the spirit of comprehension. Essentially man is not a slave either of himself or of the world; but he is a lover.” (TAGORE, 2003, p. 12)



filósofos europeus famosos, Thomas Hobbes com a máxima “o Homem o lobo do próprio Homem” (HOBBS, 2006, p. 9) e Jean-Jacques Rousseau, com máxima que se popularizou “o Homem é bom por natureza, a sociedade o corrompe”. Ao mesmo tempo, afirma que o homem é um amante, uma característica que o aproxima dos *rishi* enquanto sábios que se encontram em união com o mundo. Dessa forma, há nessa passagem também uma comparação entre os *rishis* e filósofos europeus, na tentativa de exaltar o pensamento indiano, como fez anos mais tarde Adeodato Barreto.

Tais elementos revelam que havia uma centralidade na imagem do *rishi* nos dois autores, já que foram apresentados como sábios que trazem os conhecimentos das antigas escrituras e os transmitem ao mundo. É justamente por isso que Barreto vai afirmar, como vimos, que Rabindranath era um verdadeiro *rishi*, já que era alguém que trazia esse antigo conhecimento. Isto nos faz suspeitar que muito provavelmente uma das principais fontes para Barreto sobre os antigos saberes indianos era o próprio Tagore.

Quanto às análises feitas sobre o Ocidente, o autor goês utiliza de exemplos muito parecidos com os de Rabindranath para denunciar a fragmentação que o Ocidente promoveria em si e no mundo. É nessa linha que ele também usa o exemplo da ciência ocidental e sua especialização de saberes.

Uma outra causa têm todos esses males, e essa reside na perniciosa influência educativa, sobre os espíritos ocidentais, da exagerada especialização científica. O espírito analítico que essa especialização provoca, estimula o sentido das diferenças, das divisões e, em vez de congregar os homens, os afasta uns dos outros, cavando abismos [...]. (BARRETO, 2000, p. 225)

Entretanto, não é apenas nos mesmos temas abordados que essa relação entre eles parece acontecer. Há um grande paralelo na forma como ambos os autores articulam suas ideias e defendem os seus pontos de vista.

Uma das formas que chama a atenção é quando ambos buscam responder às análises feitas por alguém de fora da Índia sobre alguma de suas características. É o caso de quando comentam a suposta alienação da realidade do indiano, que, no caso de Tagore, refere-se ao que ele avalia como uma má interpretação do *Bhagavad Gita* e, em Barreto, uma má interpretação da conduta do asceta indiano. Vejamos como isso acontece em Tagore:

No Gita [Baghavat Gita], somos aconselhados a trabalhar sem interesses, abandonando todo desejo pelo resultado. Muitos estrangeiros concluem

que esse ensinamento que prega a concepção do mundo como algo irreal está na raiz do que se chamou de o desinteresse ensinado na Índia. Mas o contrário é verdadeiro.

O homem que almeja seu próprio engrandecimento subestima todo o resto. Comparado ao seu ego, o resto do mundo é irreal. Assim, para estar plenamente consciente da realidade de tudo, é preciso se libertar dos laços dos desejos pessoais, [...] Todo empenho para alcançar uma vida mais ampla requer do homem “ganhar pelo desapego e não pela ganância”. E por isso a gradual expansão da consciência da unidade de um com todos é a ambição da humanidade. (TAGORE, 2003, p. 15)<sup>92</sup>

Tagore afirma que muitos estrangeiros interpretam o ensinamento do *Bhagavad Gita* como a origem desse dito desinteresse pregado na Índia. Contudo, ao contrapor essa ideia dizendo que a lógica individualista do Ocidente causa muito mais desinteresse do que a filosofia do Gita, acaba focando na comparação direta com a cultura dos acusadores. Afirma logo em seguida que: “o homem que visa seu próprio engrandecimento subestima tudo o mais. Comparado com seu ego, o resto do mundo é irreal” (TAGORE, 2003, p. 15)<sup>93</sup>. Na sequência, ele afirma que o desapego pregado no Gita não é uma forma de se afastar do mundo, mas sim de se unir com toda a humanidade.

Há uma lógica, portanto, de subverter uma atribuição feita por ocidentais ao caráter indiano. Apesar do autor não fazer referência, podemos entender que essa atribuição foi feita pelos orientistas europeus. É justamente para eles que Tagore está respondendo, ao criticar o homem que visa o próprio engrandecimento. Ao final, quando diz que é justamente esse desapego do indiano que gera a união com o mundo, ele inverte completamente a lógica da interpretação. Coloca o problema do desinteresse como uma característica do excesso de individualismo europeu, apresentando como solução para esse problema justamente aquele traço que os europeus apontam no indiano como insensibilidade. Tagore não nega a proposição feita pelos europeus, mas questiona as suas consequências na sociedade, ao mesmo tempo em que devolve a acusação aos europeus.

É através de uma lógica parecida que Barreto fala também de um tema semelhante, o suposto quietismo hindu.

---

<sup>92</sup> “In Gita we are advised to work disinterestedly, abandoning all lust for the result. Many outsiders conclude from this teaching that the conception of the world as something unreal lies at the root of the so-called disinterestedness preached in India. But the reverse is true.

The man who aims at his own aggrandizement underrates everything else. Compared to his ego the rest of the world is unreal. Thus in order to be fully conscious of the reality of all, one has to be free himself from the bonds of personal desires. [...] Every endeavour to attain a larger life requires of man "to gain by giving away, and not to be greedy." And thus to expand gradually the consciousness of one's unity with all is the striving of humanity.” (TAGORE, 2003, p. 15)

<sup>93</sup> “The man who aims at his own aggrandizement underrates everything else.” (TAGORE, 2003, p. 15)

Se é certo que a atitude hindu continha, na lógica dos seus princípios, o quietismo – e socialmente o quietismo é a estagnação e a estagnação é a morte – ela encerrava também, em contrapartida, a tensão máxima da vontade consciente. [...] A atitude reflexiva de Buda olhando para o umbigo – mote que o cepticismo ocidental glosa a frouxos de risadas – era a do mais alto dinamismo da vontade: o do pensamento liberto dos imperativos da matéria e perscrutando-se a si mesmo. A realização do *dharma* não era, portanto, um *laissez faire*, mas uma conquista consciente, orientada pela vontade esclarecida [...]. A ascese e a mortificação dos sentidos que, na penumbra dos conventos europeus, geravam o histerismo e a tuberculose, conduziam, contrariamente, nas florestas do Himalaia e nas margens do Ganges, ao domínio máximo da vontade sobre os sentidos, não esmagando mas preservando a vida para melhor dominar. (BARRETO, 2000, p. 212)

O quietismo, que pode ser entendido na mesma linha do desinteresse comentado por Tagore, na visão de Barreto também seria uma doutrina mal interpretada pelos ocidentais, ainda que o próprio Barreto utilize um termo relativo ao cristianismo ocidental. Se o primeiro não expressa diretamente o que ou a quem está respondendo, o segundo deixa muito claro que se dirige aos intérpretes ocidentais do chamado Oriente. O quietismo, para ele, é o “mais alto dinamismo da vontade”, “orientada pela razão esclarecida”, sendo, todavia, ignorada pelo ceticismo ocidental, que só quer ver ali estagnação.

Como em Tagore, Barreto não nega que de fato os hindus possuam uma atitude quietista, essencialmente questiona a interpretação das consequências dessa atitude. O quietismo não geraria uma atitude estagnante e a morte nos indianos, mas sim geraria o dinamismo e a vida. Como também fez Tagore, Barreto nota que a acusação de estagnação feita contra os indianos é, na verdade, uma característica presente na sociedade europeia. É nela que o quietismo vai gerar “histerismo e tuberculose”.

Assim, ambos os autores não negam as definições ocidentais feitas sobre a Índia, antes subvertem algumas dessas interpretações. A característica que era a princípio negativa se torna positiva e, ao mesmo tempo, atribuem a qualidade negativa aos povos europeus.

Há, portanto, um diálogo direto com pensadores orientalistas europeus. Barreto vai deixar isso claro algumas vezes em seu texto, afirmando que tais orientalistas são preconceituosos ou não interpretaram de forma adequada o tema estudado.

Alcunhar a sua obra [dos artistas indianos] de... um conjunto de “monstruosidades” é fazer uma monstruosidade de crítica, que depõe tristemente acerca da cultura dos primeiros orientalistas que firmaram

uma tão precipitada apreciação. [...] erro de visão de que infelizmente, em mais do que um capítulo, o Oriente tem sido vítima... (BARRETO, 2000, p. 93-94)

E ainda quando diz:

O quadrúplice edifício da Religião, da Filosofia, da Arte e da Literatura é incontestavelmente o mais sublime, mas não é o único que o gênio indiano levantou. Aceitar tal hipótese seria cair no extremismo da visão “orientalista” que considerava a Índia exclusivamente uma terra de sonhadores, de filósofos, de místicos e de idealistas, povoada de seres apáticos e meditativos, que encarassem o mundo como uma miragem ilusória e indigna da sua atenção. (BARRETO, 2000, p. 107)

Como vimos anteriormente, Barreto não nega a interpretação ocidental, mas a subverte. Nas passagens supracitadas, por outro lado, ele contesta diretamente a interpretação orientalista, que pregava o “mito da Índia abstrata” (BARRETO, 2000, p. 107). Acerca dessa última passagem, Barreto faz um breve panorama para mostrar que essa interpretação vinha sendo derrubada ao longo do tempo por vários pensadores e estudiosos. Contudo, segundo ele, há ainda aqueles tradicionalistas que se recusam a ver o quanto o Oriente possui conhecimento importante sobre o mundo e que a Índia tem muita influência sobre a Europa:

Mas, em que pese aos tradicionalistas, a influência do pensamento hindu sobre a civilização europeia é um fato incontestável. [...] E o que é curioso e digno de nota é que esta influência não se limitou à literatura e à filosofia nem ao “vago misticismo” que os “europeístas” apontam como um perigo. Abarcou precisamente aquilo que a Europa mais se ufana: a Ciência. (BARRETO, 2000, p. 109)

Tagore, com uma intenção parecida, buscou dialogar com os pensadores orientalistas europeus, quando, por exemplo, afirma que:

Alguns filósofos europeus modernos, que estão, direta ou indiretamente, em dívida com os Upanishads, longe de pagar suas dívidas, mantêm que o Brahma da Índia é uma mera abstração, uma negação de tudo que existe no mundo. Resumindo, que o Ser Infinito só pode ser encontrado na metafísica. Pode até ser que tal doutrina tenha prevalecido e ainda prevaleça entre alguns de nossos compatriotas. Mas isso certamente não está de acordo com o espírito da mente indiana. Em vez disso, é a prática do reconhecer e afirmar a presença do infinito em todas as coisas que serve como sua inspiração constante. (TAGORE, 2003, p. 13)<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> “Some modern philosophers of Europe, who are directly or indirectly indebted to the Upanishads, far from realising their debt, maintain that the Brahma of India is a mere abstraction, a negation of all that is in the world. In a word, that the Infinite Being is to be found nowhere except in metaphysics. It may be, that such a doctrine has been and still is prevalent with a section of our countrymen. But this is certainly not in accord with the pervading

Para ambos os autores há uma influência da Índia sobre a Europa que os pensadores europeus não reconhecem. Tagore afirma que os filósofos europeus estão em dívida para com as *Upanishads* sem se darem conta disso, enquanto Barreto localiza essa dívida no campo da ciência. Vale assinalar que Barreto parece ser mais incisivo e objetivo do que seu mestre. Enquanto o argumento de Tagore aponta genericamente para os “filósofos europeus” e as inspirações que receberam, Barreto toma amplamente a ciência europeia como fruto desse suposto misticismo indiano. Avançando em seu argumento, ele expõe diversas descobertas feitas primeiro por hindus nas áreas da matemática, física, química e biologia, ao longo dos capítulos “As ciências puras” e “As ciências aplicadas (BARRETO, 200, p. 109 - 125). Tal explanação confronta diretamente os orientalistas, o que revela uma particularidade específica do objetivo de Barreto que o diferencia de Tagore, já que visa a atingir a cultura europeia naquilo que ela tinha de mais caro naquele momento: seu autodeclarado protagonismo científico.

Portanto, nos textos de Barreto há uma grande confluência das ideias expostas por Rabindranath Tagore em *Sadhana*, ainda que mantenha sua identidade. Barreto fecha o capítulo “Humanismo Europeu e humanismo Hindu (um ensaio de interpretação das suas diferenças)”, deixando claro para o leitor a presença modelar do pensador indiano:

A Índia conseguiu, felizmente, escapar no passado a tais nefastas consequências. E hoje como sempre o seu ideal coletivo não é a união exterior mas a harmonia íntima e profunda. O espírito dos *rishis* venerandos surge redivivo nas palavras dos seus profetas modernos, um Tagore, um Aurobindo, um Gandhi. Eles são o penhor seguro de que o velho ideal hindu viverá e se imporá no mundo. (BARRETO, 2000, p. 220)

De modo a aprofundarmos ainda mais esta relação intelectual é preciso analisar outro texto do autor bengalês, a obra *Creative Unity*. Publicada pela primeira vez em 1922, *Creative Unity* é também uma obra de ensaios, tal qual *Sadhana*. Possui dez capítulos e uma introdução, sendo que cada capítulo aborda um assunto diferente, como, por exemplo, religião, política, geopolítica, cultura, sociedade. Entretanto, há um tema que aproxima todos os capítulos: a criatividade que une todas as coisas no mundo. Na introdução do livro, Tagore já expõe esse tema, explicando que em cada ser há algo que o

---

spirit of the Indian mind. Instead, it is the practice of realizing and affirming the presence of the infinite in all things which has been its constant inspiration.” (TAGORE, 2003, p. 13)

une com tudo no universo e que, na verdade, a diversidade que existe no mundo nada mais é do que múltiplas facetas desse algo único.

O Um em mim conhece o universo de muitos. Mas o que quer que seja que ele conheça, ele conhece o Um em formas diferentes. Conhece esse quarto, apenas porque esse quarto é Um para ele, apesar da aparente contradição dos infinitos fatos contidos no único fato do quarto. Seu conhecimento de uma árvore é o conhecimento da unidade que se mostra na forma de uma árvore. (TAGORE, 2007, p. V)<sup>95</sup>

Nos assuntos que serão abordados em cada um dos capítulos ao longo do livro, Tagore sempre discute quais são as expressões dessa unidade criativa que aproxima os seres ao encontro dessa essência unitária.

A ideia de que todas as coisas que existem são apenas expressão de uma unidade suprema está alinhada com as ideias revisionistas bramânicas começadas por Ram Mohan Roy e depois continuadas pelo próprio pai do autor, Debendranath Tagore, que são fundamentadas nas *Upanishads*. Dessa forma, *Creative Unity* se revela com uma das obras que expressam claramente essa continuidade.

Para compreendermos melhor essa obra, podemos dividir os seus dez capítulos em três partes. A primeira é composta pelos primeiros quatro ensaios, “The Poet’s Religion”, “The Creative Ideal”, “The Religion of the Forest”, “An Indian Folk Religion”, nos quais o autor faz uma análise de como o ser humano se distanciou da dimensão sagrada da existência, sendo a arte o local de um novo encontro com esse sagrado. Reflete também sobre como esse sagrado se expressa nas religiões, principalmente naquelas de origem indiana. Discute, principalmente, como o budismo, uma religião concebida na Índia, pode ajudar a reconexão do ser humano com esse sagrado, a fim de transcender a natureza individual do ser:

Meu objetivo ao escrever esse trabalho é mostrar, com a ajuda adicional da ilustração de uma seita religiosa popular na Bengala, que o instinto religioso do homem o impele para uma verdade, pela qual ele pode transcender a natureza finita do eu individual. (TAGORE, 2007, p. 76)<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> “This One in me knows the universe of the many. But, in whatever it knows, it knows the One in different aspects. It knows this room only because this room is One to it, in spite of the seeming contradiction of the endless facts contained in the single fact of the room. Its knowledge of a tree is the knowledge of a unity, which appears in the aspect of a tree.” (TAGORE, 2007, p. V)

<sup>96</sup> “My object in writing this paper is to show, by the further help of illustration from a popular religious sect of Bengal, that the religious instinct of man urges him towards a truth, by which he can transcend the finite nature of the individual self.” (TAGORE, 2007, p. 76)

Nos quatro capítulos posteriores, “East and West”, “The Modern Age”, “The Spirit of Freedom” e “The Nation”, Tagore discute as diferenças que existem entre o Ocidente e o Oriente, principalmente no campo das relações humanitárias. A partir dessas diferentes perspectivas, apresenta o que seria o espírito de liberdade, ao mesmo tempo que critica o ideal de nação.

Os últimos dois ensaios, “Woman and Home” e “An Eastern University”, não estão diretamente relacionados entre si mas se diferenciam dos outros dois blocos. Em “Woman and Home”, Tagore discute o papel fundamental da mulher para conduzir o ser humano a esse estado de união na criatividade. Para ele, a mulher, por ser uma figura central na composição do lar e da família e por ter atributos mais sentimentais, estaria necessariamente em maior contato com essa unidade universal, já que é através do campo do sentimento que a criatividade e a consciência se expressam. No outro ensaio, “An Eastern University”, que é o maior do livro, o autor explica que seria necessário criar uma universidade oriental, que focasse não em ensinamentos utilitários, como fazia o Ocidente, mas em uma visão integrativa do universo. Escreve por longas páginas como deveria ser essa universidade, o que deveria ser estudado nela, como deveriam ser seus métodos, na intenção de criar uma forma oriental e indiana de pensar e entender o mundo.

Nesta análise, iremos focar na segunda parte desse livro, mais especificamente no ensaio “East and West”, em que o autor bengalês debate mais objetivamente as relações entre Ocidente e Oriente, que também viriam a ser um tema central na obra de Barreto.

O capítulo “East and West”, foi dividido em quatro partes pelo próprio autor. Na primeira parte Rabindranath Tagore começa fazendo uma crítica à forma como os ocidentais interagem com o Oriente quando viajam para essas localidades. O autor afirma que o viajante ocidental no Oriente é como uma pessoa que não está disposta a se adaptar ao modo de vida do país que está visitando, está sempre reclamando das coisas que não são iguais ao que estava acostumado, através de conclusões precipitadas.

Quando um estrangeiro do Ocidente viaja pelo mundo oriental, ele pega os fatos que o desagradam e prontamente os utiliza para suas conclusões rígidas, fixadas na autoridade incontestável de sua experiência pessoal. É como um homem que tem seu próprio barco para cruzar o riacho de sua aldeia, mas, ao ser compelido a atravessar algum curso de água estranho,

traça comparações raivosas ao passar por cada pedaço de lama e por cada pedregulho que seus pés encontram. (TAGORE, 2007, p. 94)<sup>97</sup>

O autor ainda afirma que o estudo que o ocidental realiza por meio da geografia dos povos e das terras estrangeiras é um estudo insensível, já que não há nenhuma simpatia pelo objeto em análise. Isso acaba gerando uma espécie de olhar cruel e egoísta dos ocidentais sobre o mundo.

Quando caímos no hábito de deixar de usar o entendimento que vem da simpatia em nossas viagens, nosso conhecimento de pessoas estrangeiras torna-se insensível e, portanto, facilmente se torna injusto e cruel em seu caráter, e também egoísta e desdenhoso em sua aplicação. Tal tem acontecido com demasiada frequência no que diz respeito ao encontro de ocidentais com outros povos em nossos dias, para os quais eles não reconhecem qualquer obrigação de parentesco. (TAGORE, 2007, p. 95)<sup>98</sup>

Tagore realiza essas críticas como uma forma de introduzir o tópico central de discussão de seu ensaio: quer questionar justamente a visão de mundo ocidental que não apenas divide o mundo em partes, mas também o hierarquiza, colocando o europeu no topo dessa hierarquia. Ele afirma que dividir as pessoas em diferentes raças é algo que aconteceu ao longo da história de toda a humanidade e que, no caso da Índia, essa divisão se deu através da sociedade de castas. No entanto, para ele, essa divisão não é criativa, no sentido que ela não cria algo melhor, fazendo referência ao título do livro, sendo meramente institucional e mecânica. Essa segregação dá ênfase ao lado negativo do indivíduo, separando-o de sua verdade, ou tornando-a obscura. Após realizar uma crítica à sociedade de castas, Tagore argumenta que também no Ocidente há ideias coletivas que obscurecem a sua humanidade. É a partir desse ponto que passa a se dedicar – não só nesse capítulo, mas também em partes dos próximos três – à crítica do comportamento do Ocidente.

Na segunda parte de “East and West” o autor comenta uma viagem que fez para a França para visitar um dos locais de batalha da Primeira Guerra Mundial. Explica que ficou

---

<sup>97</sup> “When a stranger from the West travels in the Eastern world he takes the facts that displease him and readily makes use of them for his rigid conclusions, fixed upon the unchallengeable authority of his personal experience. It is like a man who has his own boat for crossing his village stream, but, on being compelled to wade across some strange watercourse, draws angry comparisons as he goes from every patch of mud and every pebble which his feet encounter.” (TAGORE, 2007, p. 94)

<sup>98</sup> “When we fall into the habit of neglecting to use the understanding that comes of sympathy in our travels, our knowledge of foreign people grows insensitive, and therefore easily becomes both unjust and cruel in its character, and also selfish and contemptuous in its application. Such has, too often, been the case with regard to the meeting of Western people in our days with others for whom they do not recognise any obligation of kinship.” (TAGORE, 2007, p. 95)



horrorizado com o que viu, e que teve uma visão devastadora ao pensar sobre a cena de guerra que havia se passado naquele local. Tagore afirma que viu um demônio devastador, que destruía e consumia tudo que estava na sua frente, um demônio que não tinha humanidade, mas apenas paixão. Essa, para ele, seria a imagem da destruição causada pela guerra. Não por acaso, é o mesmo tipo de imagem que vem à mente de Tagore quando ele pensa na exploração do Ocidente sobre os povos orientais.

Algo com mesmo teor de opressão em um grau diferente, a mesma desolação em um aspecto diferente, é produzido em minha mente quando percebo o efeito do Ocidente sobre a vida oriental – o Ocidente que, em sua relação conosco, é todo encarnado de plano e propósito, sem qualquer humanidade supérflua. (TAGORE, 2007, p. 97)<sup>99</sup>

Em comparação com o primeiro capítulo de *Sadhana*, Tagore, aqui, é muito mais incisivo na sua crítica contra o Ocidente. Faz denúncias sobre a forma como os europeus vinham tratando os povos da Ásia através da empreitada colonial. Não critica apenas a forma como o Ocidente vê o Oriente, como fez em *Sadhana*, mas, aqui, questiona diretamente o poder que o primeiro possui e sua capacidade de destruir o segundo. Em sua visão, essa capacidade de destruição é fruto da sede de poder que o Ocidente possui, uma consequência do acúmulo de riqueza. Tagore expressa essa ideia por meio da imagem dos tentáculos de um polvo, que, se contorcendo e se movimentando sem controle, seguram e destroem tudo o que tocam:

Os tentáculos retorcidos de um utilitarismo a sangue frio, com o qual o Ocidente agarrou todas as suculentas de fácil cedência, causando dor e indignação em todos os países Orientais. O Ocidente vem até nós, não com a imaginação e simpatia que criam e unem, mas com um choque de paixão – paixão por poder e riqueza. Essa paixão é uma mera força, que tem em si o princípio da separação, do conflito. (TAGORE, 2007, p. 98)<sup>100</sup>

Apesar de expor essa crítica à colonização, Tagore entende que o fato de o mundo estar sob o domínio das nações ocidentais é consequência de uma missão divina, cujo objetivo é levar a ciência e as novas tecnologias para todos os povos. Contudo, tais

---

<sup>99</sup> “Something of the same sense of oppression in a different degree, the same desolation in a different aspect, is produced in my mind when I realise the effect of the West upon Eastern life – the West which, in its relation to us, is all plan and purpose incarnate, without any superfluous humanity.” (TAGORE, 2007, p. 97)

<sup>100</sup> “The wriggling tentacles of a cold-blooded utilitarianism, with which the West has grasped all the easily yielding succulent causing pain and indignation throughout the Eastern countries. The West comes to us, not with the imagination and sympathy that create and unite, but with a shock of passion—passion for power and wealth. This passion is a mere force, which has in it the principle of separation, of conflict.” (TAGORE, 2007, p. 98)

populações ocidentais tem se apegado aos bens materiais e à capacidade de exploração do mundo, afastando-se dos preceitos espirituais e da própria missão recebida. Para ele, a capacidade criativa, para ajudar as populações, reside no ideal de homem espiritual.

Não pode haver dúvida de que a escolha de Deus recaiu sobre os cavaleiros errantes do Ocidente para o serviço da era presente; armas e armaduras foram dadas a eles; mas teriam eles já notado em seus corações a lealdade obstinada à sua causa que pode resistir a todas as tentações de suborno do diabo? O mundo de hoje é oferecido ao Ocidente. Ela [Ocidente] o destruirá, se não o usar para uma grande criação do homem. Os materiais para tal criação estão nas mãos da ciência; mas o gênio criativo está no ideal espiritual do Homem. (TAGORE, 2007, p. 100)<sup>101</sup>

Se a genialidade da criação reside no homem espiritual, é justamente na característica de estar mais próxima da espiritualidade que reside a excepcionalidade da Índia. Nessa lógica, Tagore começa direcionar sua argumentação para a necessidade de o Ocidente aprender com a Índia.

A terceira parte do capítulo “East and West” começa logo após a citação acima. Nela o autor conta a história de um sueco, Hammergren, que havia vivido em Bangladesh quando Tagore ainda era jovem. Conta que enquanto Hammergren viveu lá, trabalhava para as famílias ricas dando aulas de francês e alemão. Contudo, a maior parte do dinheiro que recebia doava às pessoas carentes, para as quais dedicava seu tempo e sua atenção mesmo sem ter qualquer relação com elas. Tagore também afirma que o viajante sueco se dedicava a participar das cerimônias e celebrações, sempre muito preocupado se algum dos seus atos não estaria de acordo com o ritual. Não havia ido à Índia com uma atitude missionária, daquelas pessoas que chegam repletas de arrogância por acreditarem estar levando a verdade aos indianos, mas sim chegara com humildade, querendo aprender muito mais do que ensinar<sup>102</sup>. Tagore relata que a estadia desse homem na Índia foi curta, já que faleceu devido as complicações de doenças tropicais. Entretanto, a marca na memória de todos que ele deixou foi muito grande.

---

<sup>101</sup> “There can be no doubt that God's choice has fallen upon the knights-errant of the West for the service of the present age; arms and armour have been given to them; but have they yet realised in their hearts the single-minded loyalty to their cause which can resist all temptations of bribery from the devil? The world to-day is offered to the West. She will destroy it, if she does not use it for a great creation of man. The materials for such a creation are in the hands of science; but the creative genius is in Man's spiritual ideal.” (TAGORE, 2007, p. 100)

<sup>102</sup> “He did not come to us with a professional mission of teaching sectarian creeds; he had not in his nature the least trace of that self-sufficiency of goodness, which humiliates by gifts the victims of its insolent benevolence.” (TAGORE, 2007, p. 101).

O que mais chama a atenção nesse relato é que, depois de descrever todas as qualidades desse sueco, Tagore observa que ele decidiu ir para a Índia após ler as obras de um indiano, Ram Mohan Roy.

O mais marcante no evento de sua vinda a nós em Bengala foi o fato de que em seu próprio país, ele havia lido algumas obras do meu grande compatriota, Ram Mohan Roy, e sentira uma enorme veneração por sua inteligência e caráter.

[...]

Este jovem sueco tinha o dom incomum de um intelecto perspicaz e simpatia, o que lhe permitiu, mesmo à distância de espaço e tempo, e apesar das diferenças raciais, perceber a grandeza de Ram Mohan Roy. Isso o comoveu tão profundamente que resolveu ir ao país que produziu esse grande homem e oferecer-lhe seu serviço. (TAGORE, 2007, p. 103)<sup>103</sup>

Roy, como já explicado, foi considerado pai da “Renascença de Bengala” e um dos primeiros indianos a ganhar destaque no mundo europeu ainda em vida. Por conta desse reconhecimento, seus escritos atingiram pessoas no mundo todo. Nessa história de Tagore, a particularidade da influência de Roy está no fato de ser ele um indiano, religioso e filósofo, o que o caracteriza como um verdadeiro detentor da sabedoria oriental.

Tagore ainda reafirma o quanto este sueco foi uma pessoa impactante na sua vida e na de todos os indianos que o conheceram. Para ele, foi a primeira vez que pode conhecer o verdadeiro espírito de cortesia do Ocidente, uma saudação do companheirismo humano.

Mas o que mais prezo neste jovem europeu, que não deixou nenhum registro de sua vida para trás, não é a lembrança de qualquer serviço de boa vontade, mas o precioso dom de respeito que ele ofereceu a um povo que está caído em tempos ruins, e a quem é tão fácil ignorar ou humilhar. Pela primeira vez nos dias modernos, este indivíduo obscuro da Suécia trouxe ao nosso país a cortesia cavalheiresca do Ocidente, uma saudação de companheirismo humano. (TAGORE, 2007, p. 104)<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> What was most remarkable in the event of his coming to us in Bengal was the fact that in his own country he had chanced to read some works of my great countryman, Ram Mohan Roy, and felt an immense veneration for his genius and his character.

[...]

This young Swede had the unusual gift of a far-sighted intellect and sympathy, which enabled him even from his distance of space and time, and in spite of racial differences, to realise the greatness of Ram Mohan Roy. It moved him so deeply that he resolved to go to the country which produced this great man, and offer her his service. (TAGORE, 2007, p. 103)

<sup>104</sup> But what I prize most in this European youth, who left no record of his life behind him, is not the memory of any service of goodwill, but the precious gift of respect which he offered to a people who are fallen upon evil times, and whom it is so easy to ignore or to humiliate. For the first time in the modern days this obscure individual from Sweden brought to our country the chivalrous courtesy of the West, a greeting of human fellowship. (TAGORE, 2007, p. 104)

Por trás dessa história que Tagore conta, há uma relação direta de como o Ocidente precisa aprender a ouvir o Oriente. Nas partes I e II de seu texto, Tagore afirma que o Ocidente possuía o mundo em suas mãos, mas que o vinha destruindo em busca de poder e riqueza, ao invés de cumprir o dever do destino de levar ao mundo os conhecimentos da ciência para realizar a criação da unidade. Os recursos necessários estariam na mão da ciência, mas é apenas no gênio espiritual que residiria essa capacidade de unir os homens. Aqui se apresenta a excepcionalidade indiana. Se a Europa detém os recursos materiais, a Índia possuiria o conhecimento espiritual para a realização desse ideal de sociedade humana.

Tagore busca provar seu ponto de vista através da história de Hammergren. Esse sueco possuía capacidades adormecidas para fazer o bem e criar atitudes de profundo respeito para com outros povos, em suma, criar atitudes que uniam os povos. Entretanto elas precisavam ser despertadas por um gênio espiritual, alguém que já tivesse encontrado esse caminho da união através de suas práticas meditativas.

É possível interpretar essa passagem da seguinte maneira: o sueco representa o Ocidente e Ram Mohan Roy o conhecimento espiritual adquirido pela Índia ao longo de milhares de anos, em uma sociedade voltada para aspectos meditativos e religiosos. Assim, Tagore defende que para o mundo ser salvo é preciso que o europeu aprenda com o indiano, uma vez que o indiano já aprendeu o valor das tecnologias com os ocidentais.

Após a exposição dessa história, o autor começa a parte IV do capítulo “East and West”, expondo o porquê de o Ocidente nunca ter entrado em contato de verdade com o Oriente. Essa argumentação vai se somar à história do sueco, agora com uma crítica mais direcionada, e ao mesmo tempo contraposta, às ideias orientalistas europeias.

Para o autor bengalês, o Oriente continuava sem ser compreendido pelo Ocidente, porque os europeus nunca quiseram realmente entender o outro lado do mundo. Esse encontro entre Oriente e Ocidente nunca teria acontecido de fato, pois o Ocidente nunca enviara ao Oriente sua humanidade, mas apenas máquinas, as quais podem ser entendidas como todo o sistema de exploração colonial montando pelos europeus.

Quando pensamos nisso, vemos imediatamente qual foi a confusão de pensamento a que o poeta ocidental, discorrendo sobre a diferença entre Oriente e Ocidente, se referiu quando disse: "Os dois nunca se encontrarão".<sup>105</sup> É verdade que eles ainda não estão mostrando nenhum sinal real de encontro. Mas a razão é porque o Ocidente não enviou sua

---

<sup>105</sup> Poema de Rudyard Kipling, *The Ballad of East and West* (1889).

humanidade ao encontro do homem do Oriente, mas apenas sua máquina.  
(TAGORE, 2007, p. 109)<sup>106</sup>

A partir desse entendimento, Tagore rebate o argumento europeu de que o Ocidente teria a missão de levar a civilização para o restante do mundo. Defende a ideia de que em nenhum local do mundo os europeus beneficiaram as populações nativas, pois, na verdade, seriam parasitas, que sugavam todo os recursos de outros continentes. E é justamente esse ato contínuo que causa a própria degradação moral dos ocidentais.

É chegada a hora em que a Europa deverá saber que o parasitismo forçado que ela vem praticando nos dois grandes continentes do mundo - as duas baleias mais desajeitadas da humanidade - deve estar causando à sua natureza moral uma atrofia gradual e degeneração. (TAGORE, 2007, p. 106)<sup>107</sup>

The time has come when Europe must know that the forcible parasitism which she has been practising upon the two large Continents of the world - the two most unwieldy whales of humanity - must be causing to her moral nature a gradual atrophy and degeneration. (TAGORE, 2007, p. 106)

Caminha para a conclusão desse capítulo afirmando que o Oriente está esperando para ser entendido pelos povos ocidentais em sua missão humanitária.<sup>108</sup> Assim, o Ocidente, por ser detentor do poder das armas e da destruição, precisa se abrir para a humanidade e o conhecimento de unidade que a Índia traz consigo.

Podemos compreender que o texto de Barreto se insere justamente nessa lacuna apresentada por Tagore, de que o Ocidente ainda não compreendeu e se abriu para a Índia. Em seu texto, o autor goês parece querer apresentar para o Ocidente o que é essa Índia, ao mesmo tempo em que tenta argumentar no sentido de atribuir à Índia um papel de liderança espiritual e de unificação.

Barreto, como Tagore, também buscou contar uma história sobre a sabedoria indiana a respeito dos aspectos espirituais e filosóficos. Isso se passa no capítulo chamado

---

<sup>106</sup> “When we think of it, we see at once what the confusion of thought was to which the Western poet, dwelling upon the difference between East and West, referred when he said, “Never the twain shall meet.” It is true that they are not yet showing any real sign of meeting. But the reason is because the West has not sent out its humanity to meet the man in the East, but only its machine.” (TAGORE, 2007, p. 109)

<sup>107</sup> The time has come when Europe must know that the forcible parasitism which she has been practising upon the two large Continents of the world – the two most unwieldy whales of humanity – must be causing to her moral nature a gradual atrophy and degeneration. (TAGORE, 2007, p. 106)

<sup>108</sup> “The East is waiting to be understood by the Western races, in order not only to be able to give what is true in her, but also to be confident of her own mission.” (TAGORE, 2007, p. 105).

“Filosofia” de *Civilização hindu*. Nessa história, contudo, o protagonista não vai ser um europeu, mas sim um jornalista japonês.

Conta um jornalista japonês que, perdendo-se uma vez na encosta dos Himalaias, que visitava como turista, teve que perguntar pelo caminho a um pobre homem que como ele subia as íngremes veredas da montanha. Durante a ascensão entabularam conversa. E como o pobre hindu não sabia patavina de geografia, o japonês, para melhor lhe explicar onde ficava a sua terra, teve de recorrer a um enorme circunlóquio: disse-lhe, que, por detrás dessa montanha, se estendia um vasto país, duas vezes mais extenso que a Índia, e que, em seguida, havia um braço de mar muitas vezes mais largo que o Ganges, ficando o Japão logo a seguir... Pouco depois, inspirada talvez pelo deslumbramento do cenário, que respirava por toda a parte solenidade e grandeza, a conversa derivou para temas de natureza espiritual. Verificou então o jornalista, com espanto, que a crassa ignorância do velho ia aos poucos cedendo o passo a um conhecimento profundo, e ao embaraço até aí evidenciado se substituíu um à vontade completo. Os juízos emitidos sobre a vida, a moral, religião, a preocupação de investigar o porquê das coisas, o anseio por ultrapassar o aspecto fenomenal, transitório, flutuante da existência e aprofundar o número, o absoluto, a essência de tudo o que existe, o senso crítico revelado na apreciação e exposição destes assuntos complexos, sem que contudo evidenciasse a mais ligeira sombra de erudição, ou de estudo livresco, tudo isto que o jornalista se habituara a considerar, no seu país, inatingível à mentalidade do vulgo e limitado a uma pequeníssima elite de intelectuais, tudo isso encontrava-o ele atônito naquele pobre trabalhador – pois que dum simples trabalhador se tratava – que subia com ele a encosta dos Himalaias. (BARRETO, 2000, p. 85)

Apesar de aqui não se estabelecer uma relação Ocidente *versus* Oriente como acontece na história contada por Tagore, Barreto também busca mostrar a excepcionalidade que a Índia possuía no campo de conhecimento filosófico e espiritual mesmo em meio aos povos orientais. Se em Tagore esse conhecimento é exposto através de um grande mestre, Ram Mohan Roy, na história do autor goês aparece em um “simples trabalhador” sem erudição. O que se apresenta na passagem de Barreto, portanto, é um caráter de excepcionalidade maior ainda, já que o conhecimento sobre os aspectos espirituais pode estar em qualquer indiano, desde a mais simples à mais erudita. Não seria um privilégio dos sábios indianos, mas a população como um todo seria detentora desses grandes conhecimentos espirituais, o que reafirma exponencialmente a excepcionalidade da Índia enquanto nação.

É interessante observar que tal excepcionalidade não se estende a todo o Oriente, sendo exclusiva do povo indiano, tanto na obra de Barreto como na de Tagore. Mesmo em *East and West*, ainda que no título estejam Oriente e Ocidente, o autor bengalês acaba

apenas falando da Índia como local excepcional do Oriente, enquanto o Ocidente sempre vai ser definido de forma abrangente e genérica, o que reforça que o caráter excepcional não pertence a todos os povos orientais.

Se durante essa passagem de seu texto Barreto não estabelece uma comparação direta com a Europa, não deixará de fazê-lo no próximo parágrafo. Ao explicitar que os indivíduos mais simples que habitam a Índia possuem muito mais conhecimento espiritual que os europeus letrados, observa:

Outras surpresas semelhantes têm sido testemunhadas por europeus visitando várias partes da Índia. Todos se sentem chocados pelo contraste entre a profunda cultura das camadas populares e a sua forma simples de viver. Indivíduos analfabetos que na sua vida corrente trajam uma simples tanga (o que aliás se explica pelas exigências do clima) demonstram quase sempre possuir uma filosofia da vida, que, no Ocidente, dificilmente se encontra ainda nas camadas letradas. (BARRETO, 2000, p. 85-86)

Portanto, assim como Tagore, Barreto coloca aqui algo que irá defender no restante de sua obra: a necessidade de os povos ocidentais aprenderem com a Índia sobre as questões relativas ao espírito, tal como Tagore. Isso se faz necessário para que o Ocidente desperte a sua humanidade e o respeito pelos outros povos, pois, apesar de Barreto não afirmar isso nessa passagem, defende tal ideia nos capítulos finais de sua obra.

No entanto, se Barreto busca levar esse esforço de apresentar a Índia como parte de um plano previamente lançado por Tagore e depois encampado por Santana Rodrigues, o que de fato estabelece como missão é a necessidade de se ensinar o que é ser espiritual no mundo ocidental. É sobre esse tema que o capítulo “Humanismo Europeu e humanismo Hindu (um ensaio de interpretação das suas diferenças)” trata. Nesse capítulo, ao comparar cristianismo e hinduísmo, Barreto quer sedimentar o argumento de que o indiano detém muito mais conhecimento sobre o que é o espiritual do que o cristão europeu.

Após tal capítulo, Adeodato elevará a um novo patamar as ideias defendidas por Tagore ao escrever o capítulo “A missão da Índia Nova”. Aqui Barreto não apenas consolida as ideias tagoreanas no caminho de que o Ocidente precisava aprender com a Índia, mas vai transformá-las em uma missão da nova Índia. Assim observa que não apenas o Ocidente tem que aprender com a Índia, mas avança no debate, afirmando que a missão dos novos sábios indianos é justamente ensinar aos europeus como conviver em harmonia e em maior comunhão espiritual.

Se Tagore apontava a crítica dessa falta de conexão entre os dois lados do mundo e que o Ocidente deveria ouvir os sábios indianos tal qual Rom Mohan Roy, ou ainda entrar em contato com os ensinamentos das *Upanishads*, Adeodato Barreto entendia que os novos sábios indianos tinham nascido justamente para fazer acontecer esse encontro; e dentre esses novos *rishis* estavam o próprio Tagore e Gandhi. Na sua visão, a Índia Nova estava encarnada nesses novos líderes que emergiam no começo do século XX, juntamente com a luta pelo fim da colonização inglesa.

É nesse sentido que no capítulo “A missão da Índia Nova”, Barreto discute as tendências filosóficas que ajudaram a construir a sociedade ocidental. Afirma que, ao longo do tempo, tais correntes de pensamento tomam diversas formas até os dias que lhe eram coevos, quando se configuram em duas correntes rivais: socialismo e fascismo. Todavia, para Adeodato, esse debate entre as duas correntes opostas é infundável, já que é uma discussão que apenas se apega aos valores materiais, esquecendo-se dos valores morais. Ele afirma na seguinte passagem: “Essa dificuldade provém – diz a Índia moderna – da falsa base em que assenta esse debate, em que se vão consumindo todas as forças morais da Europa: seu conteúdo material” (BARRETO, 2000, P. 224). O que é interessante dessa passagem, é que Barreto não apresenta uma solução explícita a tal dificuldade. Em seu texto, quem mostra que esse problema existe é a Índia moderna, a Índia de Tagore e de Gandhi. Quando esta Índia moderna aponta tal problema, ela mesma se apresenta como a solução. Sua tradição fundamentada em valores espirituais tradicionais, mas que ainda continuariam, para o autor, vivos nos dias atuais, revelaria o caminho que deveria ser seguido pelos ocidentais, já que estes estariam perdendo essa conexão com a espiritualidade.

O autor ainda apresenta outros problemas sociais que surgiram das incoerências e do apego material que o Ocidente revela, mas para todos eles a Índia possui a solução:

A este anseio geral, a Índia vem também dar a sua resposta, que é todo conteúdo da sua eterna filosofia. Sobranceira às categorias antitéticas do Ocidente, que no seu próprio seio, atualmente, se repetem, ela oferece ao mundo uma nova fórmula sintética, desejosa de assim contribuir para uma era nova de fraternidade e paz. (BARRETO, 2000, p. 225)

Adeodato toma Tagore como uma grande referência para sua escrita e justamente por isso os temas abordados, as críticas apontadas e as soluções apresentadas são semelhantes. Portanto, um dos objetivos do trabalho de Barreto é a divulgação desses novos ideais, na intenção de afirmar esse caráter de liderança mundial do povo indiano



na construção de uma sociedade mais igualitária e menos violenta. Dá continuidade, nesse sentido, ao projeto de Tagore: o de defender diante da Europa e do pensamento orientalista a excepcionalidade do caráter indiano.

Quanto aos paralelos no que toca à denúncia face à opressão colonial que vimos em Tagore, podemos tomar, como exemplo, em Barreto o capítulo “Uma nova forma de humanismo (a escravidão de um povo)”, no qual o autor expõe, de forma incisiva, o quanto o processo de colonização britânica prejudicou a Índia, notando que, após grandiosos impérios, a Inglaterra se aproveitou de um período de fragilidade política da Índia para consolidar ali seu poder. Segundo ele:

O que se afigurava admirável espírito de sequência, mais não era que mera continuidade de vícios, um produto da tacanhez de espírito característica da mentalidade inglesa, destituída da audácia necessária para os heroicos e grandiosos cometimentos. (BARRETO, 2000, p. 188)

Barreto, além de criticar todo o processo da colonização, também destaca eventos e nomes de líderes britânicos, criticando-os pontualmente, como faz na seguinte passagem: “No início do século XIX, consumado o esmagamento político graças ao habilidoso *helping system* de Wellesley, a Inglaterra consagrava-se à consumação do esmagamento econômico da Índia” (BARRETO, 2000, p. 188). Barreto buscava expor suas críticas, não apenas em detalhes, mas também mostrar que ele havia acumulado uma grande quantidade de saberes para poder criticar a colonização britânica. É o que a quantidade de notas de rodapé nesse capítulo vai revelar. Ao longo de sete páginas, vale-se de quinze notas de rodapé, todas elas expondo de onde retirara suas acusações contra a Inglaterra.<sup>109</sup>

Se para Tagore a colonização ocidental era como uma série de tentáculos que destruíam tudo, para Barreto a administração britânica era como uma esponja que sugava todos os recursos para si: “A administração britânica assemelhava-se bem – segundo a curiosa imagem dum alto funcionário da Companhia – ‘a uma esponja que se ensopasse

---

<sup>109</sup> Na nota 35 Barreto expõe uma crítica dura a industrialização britânica ao citar Thomas Macaulay: “‘Não é lícito duvidar de que a ‘Revolução Industrial’, base sobre a qual se assentou a prosperidade econômica da Inglaterra, só se tornou possível graças à *afluência do tesouro indiano* e de que, sem esses capitais sem juro [...], o progresso das máquinas a vapor e das suas aplicações mecânicas à grande produção ficaria sem efeito. Os lucros da Inglaterra foram as perdas da Índia, perdas tão grandes que acabaram por matar sua indústria e atrofiar o progresso da sua florescente agricultura. País algum, fossem quais fossem a sua riqueza e os seus recursos, poderia sofrer impunemente os efeitos de tão ruínoza sangria’ Macaulay, *History of England*, vol. V, pág. 2094.” (Apud BARRETO, 2000, p. 238).

nas águas do Ganges, para ser espremida, a seguir, no leito do Tamisa’.” (BARRETO, 2000, p. 190).

Tomando as ideias defendidas nessa passagem e a crítica feita por Barreto ao Ocidente, podemos perceber que são mais duras que aquelas de Tagore. A crítica *ad hominem* e às políticas comandadas pela Inglaterra, a comparação entre cristianismo e hinduísmo feita no capítulo já analisado revelam uma faceta mais combativa de Barreto, que busca caracterizar em maiores detalhes a destruição causada na Índia pelo colonialismo.

Em *Sadhana*, como vimos, há comparações generalistas e por vezes não aprofundadas, enquanto que em *Creative Unity* há apontamentos mais precisos e críticas mais duras. Ainda assim, não são tão extensas e nominais quanto as de Barreto.

Todavia, percebemos que em Tagore havia uma preocupação muito maior em elaborar soluções para os identificados problemas do Ocidente. Barreto já se encontra em outro momento dessa luta e se apropria das soluções apresentadas por seu mestre, mas está mais interessado em denunciar os problemas e sofrimentos gerados pelo colonialismo britânico. É assim que o capítulo “Uma nova forma de humanismo (a escravidão de um povo)” culmina na solução: o surgimento de Mahatma Gandhi, um *rishi* que poderia libertar a Índia.

[...] foi neste momento que o Destino fez surgir, no caminho da Índia, um homem extraordinário:

De pé – escreve Tagore – no limiar da cabana de milhões de deserdados, vestindo como qualquer deles e falando-lhes na própria língua, apareceu Gandhi. E viu-se pela primeira vez a Verdade sem ser numa citação de livro”. (BARRETO, 2000, p. 191)

O surgimento de Gandhi para Barreto representa uma aparição quase divina, uma deidade que renasce, encarnando todos os princípios da Índia antiga e colocando-os em prática na luta da libertação do povo indiano. Ao fazer referências a São Francisco e ao próprio Jesus, Barreto coloca Gandhi em pé de igualdade com eles.

Singular a figura deste asceta seminu a quem trezentos milhões de almas obedecem! De uma doçura de São Francisco e duma tenacidade de Loyola, ele é exemplo vivo de que se pode ser político [...]. É que jamais sua boca se abriu senão para proferir palavras de justiça. E se hoje combate a Inglaterra é depois de, por várias vezes, nos campos de batalha da África do sul, ter oferecido, como maqueiro voluntário, a vida por ela. Teve, por isso, razão o bispo americano ao compará-lo a Jesus Cristo. A sua doutrina é efetivamente um evangelho: o Evangelho de ação heroica de que o mundo tanto necessita. (BARRETO, 2000, p. 193)

Há, portanto, uma relação direta entre a libertação da Índia e o surgimento de um líder com características espirituais. Barreto simplesmente não comenta qualquer outro tipo de movimento pela independência da Índia sem ser aquele que passa por Gandhi e Tagore.

Essa crítica mais incisiva a Europa e ao processo de colonização, juntamente com uma exaltação de Gandhi, mostra que Barreto estava posicionado em um campo intermediário da divergência que existia entre Tagore e Gandhi. Vale lembrar que Mahatma Gandhi e Rabindranath Tagore discordavam quanto à resolução do fim da colonização enquanto criação de um Estado-Nação. Para Tagore aderir a esse formato significava continuar importando o pensamento da Europa, isto é, continuar colonizado, enquanto para Gandhi a libertação do opressor e o autogoverno eram mais importantes do que a preocupação com os formatos. Se por um lado Barreto não vai se expressar diretamente a favor de um Estado-Nação indiano, por outro, as críticas incisivas à Europa, e a exaltação de Gandhi, somado a esse ideal de “Missão da Índia nova” podem ser interpretados como tendências nacionalistas. É interessante perceber que Barreto trazia outras referências da Índia para além de Tagore e, mais que isso, parece que estava consciente desse debate que existia entre os dois indianos, o que revela que, mesmo morando em Portugal, conseguia se manter informado sobre os meandros da política indiana. Quanto aos seus posicionamentos políticos diante do Estado-Nação, precisaremos trazer outras referências para conseguir compreender melhor essa questão, o que será feito no terceiro capítulo desta dissertação.

Retomando agora a relação entre Tagore e Barreto, como mostramos em *Sadhana* e em *Creative Unity*, há um modelo argumentativo no autor bengalês que Barreto utiliza para defender seus pontos de vista. Ambos os autores irão construir metáforas como base de suas ideias, na tentativa de sempre exaltar a Índia. Chamo a atenção para o fato de que Tagore, na maioria das vezes que utiliza tal recurso, o faz para caracterizar o confronto entre o Ocidente e o Oriente, evidenciado no trecho já mencionado da metáfora da estrada. Da mesma forma, Barreto vai se valer deste recurso de metáforas e comparações ao longo de toda a obra, muitas vezes empregadas para discutir o mesmo confronto.

Importa aqui ressaltar que além de utilizar o mesmo recurso em momentos análogos, há uma forte semelhança no modo como ambos os autores caracterizaram tanto o Ocidente quanto o Oriente por meio de metáforas e comparações. É possível perceber

que, no geral, o Ocidente ou a Europa é associada a imagens de destruição, como agente da intolerância, de força bruta, da arbitrariedade, da corrupção dos valores de outras nações. Um exemplo aqui já referido é a metáfora do polvo. Tagore utiliza a imagem dos tentáculos contorcidos e vibrantes, que destroem tudo que tocam, para representar o quão pernicioso seria o Ocidente, em seu ponto de vista. Essa metáfora traduz a ideia de que quando o Ocidente entra em contato com algo, o faz para agarrar, extrair todos os recursos e explorar as pessoas. Faz-se, assim, uma clara referência ao processo de colonização empreendido pelas nações europeias.

Uma outra metáfora é a da cegueira. Tagore afirma que o Ocidente nunca quis de fato entender o Oriente. Não quiseram, segundo ele, enxergar aquilo que os outros povos tinham para ensinar, escolhendo, assim, ficarem cegos:

Nos dias de hoje, o verdadeiro Oriente permanece inexplorado. A cegueira do desprezo é mais desesperançosa do que a cegueira da ignorância; pois o desprezo mata a luz que a ignorância simplesmente mantém apagada. O Oriente está à espera de ser compreendido pelas raças ocidentais, para não só poder dar o que há de verdadeiro em si, mas também para ter confiança na sua própria missão. (TAGORE, 2017, p. 104)<sup>110</sup>

Essa resistência, essa falta de vontade do Ocidente estar aberto para ouvir e aprender com o Oriente é representada através da passagem em que Tagore afirma que o encontro entre os dois lados do mundo nunca foi possível, porque o europeu nunca esteve efetivamente presente no Oriente, apenas mandou as máquinas para extraírem as riquezas do local. Sintetiza no poema de Kipling<sup>111</sup>, por ele adaptado, que coloca logo em seguida:

Homem é homem, máquina é máquina,  
E nunca irão os dois se casar.  
(TAGORE, 2007, p. 109).<sup>112</sup>

Assim, a máquina, com sua frieza, impessoalidade e desumanidade, vira metáfora da presença do ocidental no Oriente. A construção da imagem que Tagore faz sobre o

---

<sup>110</sup> “Today the real East remains unexplored. The blindness of contempt is more hopeless than the blindness of ignorance; for contempt kills the light which ignorance merely leaves unignited. The East is waiting to be understood by the Western races, in order not only to be able to give what is true in her, but also to be confident of her own mission.” (TAGORE, 2017, p. 104)

<sup>111</sup> O original de Rudyard Kipling (1889): “Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet”.

<sup>112</sup> Man is man, machine is machine,  
And never the twain shall wed. (TAGORE, 2007, p. 109).

Ocidente, no geral, está relacionado a algo desprovido de características humanas. Seja por serem os tentáculos destrutivos ou por serem máquinas, a presença ocidental é desumanizada, mais especificamente aquela das nações colonizadoras europeias. Mesmo quando apresenta uma característica relacionada ao homem, como a cegueira, a escolha recai sobre uma deficiência que, nesse contexto, inviabiliza o reconhecimento da humanidade do outro. Nessa linha de argumento, apesar de alterar o poema, Tagore mantém a mesma ideia de oposição colocada por Kipling, ainda que seja pra acusar o Ocidente.

Retomando agora a *Civilização hindu*, vemos que, em muitos momentos, quando Barreto comenta sobre a Europa, acaba também caracterizando-a como tendo uma ação desumanizadora. Como já comentado no primeiro capítulo deste trabalho, Barreto utiliza verbos como “fundir”, “aplainar”<sup>113</sup>, “militar”<sup>114</sup>, “amalgamar”, “uniformizar”<sup>115</sup> nessas definições. Assim, o delineamento que Barreto faz do mundo ocidental caminha no sentido da padronização e destruição das diferenças, associado ao processo fabril de se unir metais, “fundir” e “amalgamar”, onde não importa o que se perde, mas apenas os ganhos materiais. Para ele, o humanismo europeu não vê pessoas, mas apenas coisas, que pode “fundir”, “aplainar”, “amalgamar” etc.

Mesmo de um ponto de vista sociopolítico, o Ocidente surge no texto de Barreto associado a metáforas militares, uniformizando todos os comportamentos; sua única função seria a luta e a guerra, que só promovem a destruição. Em “A missão da Índia nova” Barreto expressa todas essas ideias através de uma forma sintética: “Não basta limar arestas, vestir o vulgo de uniformes e etiquetá-los com números... As diferenças são matizes que embelezam e enriquecem a existência social. A uniformização é a monotonia, a morte” (BARRETO, 2000, p. 225). Desta forma, assim como em Tagore, o Ocidente ou é como uma máquina que não enxerga pessoas ou, quando associado ao humano, traz características que causam destruição e morte.

Podemos entender que, para Barreto, através das referidas metáforas, a ideia que vai ser proposta como a síntese da característica desse humanismo Europeu é a de uniformidade. Em comparação com Tagore, essa caracterização do Ocidente se apresenta

---

<sup>113</sup> “O humanismo oriental [...] não consistiu em fundir, em totalizar, em aplainar angularidades e diferenças, mas apenas harmonizá-las” em oposição ao humanismo ocidental.” (BARRETO, 2000, p. 210)

<sup>114</sup> “E compreende-se: a velha máxima de que “a união faz a força” tem conteúdo puramente defensivo, militar.” (BARRETO, 2000, p. 220)

<sup>115</sup> “A pretexto de promover a força, pretendeu-se fundir tudo, amalgamar tudo, uniformizar tudo, um monoteísmo em religião em religião um imperialismo em política.” (BARRETO, 2000, p. 220)

como um elemento original de Barreto e ao mesmo tempo revela que o autor goês buscou ampliar a crítica sobre o Ocidente, expandindo-a para outros campos da sociedade. Já a metáfora que sintetiza toda a ideia do humanismo hindu é harmonia, que busca em Tagore para expressar o seu entendimento positivo do Oriente.

Em ambos os autores, a Índia é caracterizada como um local de harmonia, de diversidade étnica, correntes religiosas e pensamentos políticos diversificados, onde haveria uma convivência de paz e comunhão entre os povos. Apesar de toda essa pluralidade não haveria, segundo eles, grandes conflitos, mas sim respeito e entendimento em relação ao outro.

Seja em *Sadhana* ou em *Creative Unity* há diversas referências à palavra “harmonia” justamente para expressar uma característica que o autor julga central na Índia. Em *Sadhana* Tagore afirma algumas vezes que a harmonia da convivência do homem com a natureza é um traço histórico e, mais do que isso, até essencial do indiano. Na citação anteriormente reproduzida em que fala sobre as duas formas de se olhar para uma estrada, ele completa:

Este último ponto de vista é o da Índia em relação à natureza. Para ela, o grande fato é que estamos em harmonia com a natureza; que o homem pode pensar porque seus pensamentos estão em harmonia com as coisas; que ele pode usar as forças da natureza para seu próprio propósito apenas porque seu poder está em harmonia com o poder que é universal, e que, a longo prazo, seu propósito nunca pode bater contra o propósito que opera através da natureza. (TAGORE, 2003, p. 7)<sup>116</sup>

Para ele, essa convivência harmônica com a natureza gera como resultado a harmonia entre o indivíduo e o universal, uma característica intrínseca da Índia, que o Ocidente não teria sido capaz de desenvolver.

Perceber essa grande harmonia entre o espírito do homem e o espírito do mundo foi o esforço dos sábios da antiga Índia que habitavam as florestas. [...]  
A Índia colocou toda a sua ênfase na harmonia que existe entre o individual e o universal. Ela achava que não poderíamos ter qualquer comunicação com o nosso entorno se ele fosse absolutamente estranho para nós. (TAGORE, 2003, p. 3)<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> “This last point of view is that of India with regard to nature. For her, the great fact is that we are in harmony with nature; that man can think because his thoughts are in harmony with things; that he can use the forces of nature for his own purpose only because his power is in harmony with the power which is universal, and that in the long run his purpose never can knock against the purpose which works through nature.” (TAGORE, 2003, p.7)

<sup>117</sup> To realise this great harmony between man's spirit and the spirit of the world was the endeavour of the forest-dwelling sages of ancient India. [...]

Já em *Creative Unity*, Tagore argumenta que “Creation is the harmony of contrary forces – the forces of attraction and repulsion” (TAGORE, 2007, p. 66). A possibilidade da criação da unidade só seria possível pelo caminho da harmonia dessas forças, sendo justamente na Índia o lugar onde se encontra tal elemento intrínseco à população:

Conhecemos um exemplo em nossa própria história da Índia, quando uma grande personalidade, tanto em sua vida quanto em sua voz, tocou a nota-chave da música solene da alma – amor por todas as criaturas. E essa música atravessou mares, montanhas e desertos. Raças pertencentes a diferentes climas, hábitos e línguas foram reunidas, não no confronto de armas, não no conflito da exploração, mas na harmonia da vida, na amizade e na paz. Isso foi criação. (TAGORE, 2007, p. 111)<sup>118</sup>

Ora, é seguindo a mesma linha de pensamento que Barreto vai afirmar:

A sabedoria indiana não aconselha, como vimos já, a uniformização mas sim a “unidade na pluralidade”. A nossa visão da sociedade deve encará-la não como os borrões da paleta do pintor mas como o conjunto harmônico e equilibrado de cores, que ele transportou para a tela. Os homens, como as coisas, devem ser diferentes uns dos outros: só isso acrescenta à vida humana a beleza que lhe é indispensável para gozar num nível superior. Mas, na nossa existência social, é necessário que nos habituemos a ver mais o que nos aproxima do que o que nos separa do nosso semelhante. A mais alta expressão musical, a sinfonia orquestral, é obtida pela harmonização de um sem números de notas discordantes: Realizemos a sinfonia da vida se desejamos obter a paz no universo e em nós.

É esse apelo de paz e de ecumenismo que a Índia lança ao Mundo moderno. (BARRETO, 2000, p. 226)

Note-se que, nessas duas últimas citações, tanto Tagore quanto Barreto vão utilizar a ideia de harmonia a partir da metáfora da composição musical, de uma orquestra, para simbolizar as diferenças que acabam sendo um fator de confluência para algo maior.

Pensando agora nas imagens criadas tanto para caracterizar o Ocidente quanto o Oriente, podemos afirmar que há uma aproximação muito grande entre os dois autores, revelando que Barreto conduziu uma boa parte da segunda metade da *Civilização hindu*

---

India put all her emphasis on the harmony that exists between the individual and the universal. She felt we could have no communication whatever with our surroundings if they were absolutely foreign to us. (TAGORE, 2003, p. 3)

<sup>118</sup> “We know of an instance in our own history of India, when a great personality, both in his life and voice, struck the keynote of the solemn music of the soul—love for all creatures. And that music crossed seas, mountains, and deserts. Races belonging to different climates, habits, and languages were drawn together, not in the clash of arms, not in the conflict of exploitation, but in harmony of life, in amity and peace. That was creation.” (TAGORE, 2007, p. 111)

tendo por base as ideias tagoreanas. O encaminhamento que direciona seu texto, as ideias ali expressas e até a imagética que subjaz ao ensaio remetem todos para os principais textos do autor bengalês.

A forma de ensaiar de Tagore e a de Barreto é, portanto, caracterizada por ideias, metáforas e comparações, que trazem imagens da natureza, do campo artístico, como a pintura e a música, estimulando a imaginação do leitor sem perder de vista que se trata de um texto claramente engajado. Apresenta-se neles uma evidente conexão com textos literários, pela forma como dialogam com processos e recursos dessa esfera artística.

Rahul Rao, professor da School of Oriental and African Studies (SOAS) de Londres, em sua tese *Postcolonial Cosmopolitanism: between home and word* (2007), ao analisar a obra de Tagore, faz uma breve referência a dois biógrafos desse mesmo autor dizendo: “Como observam os biógrafos de Tagore, Krishna Dutta e Andrew Robinson, ‘ele não foi um pensador analítico, sempre foi um intuitivo que preferia uma analogia poética a um argumento prosaico’, tornando desafiador lê-lo como um teórico político.” (RAO, 2007, p. 125-126)<sup>119</sup>. É com a mesma ideia que Michael Collins define o modo de escrever do autor bengalês: “Tagore foi, e isso nunca deve ser esquecido, um poeta antes de qualquer coisa. Ele nunca optou por uma definição direta quando podia fazer uma comparação elegante.” (COLLINS, 2012, p. 71)<sup>120</sup>

É desta maneira que também podemos entender Adeodato Barreto em sua forma de escrever: uma maneira menos cartesiana e mais repleta de investidas poéticas, na busca de uma comparação elegante. A sua escrita cativa o leitor pelo seu engajamento objetivo e subjetivo acerca de tudo aquilo que se relaciona com a Índia, sem apresentar o distanciamento repleto de preconceitos que em geral possuía um certo tipo de escritor orientalista que tomava a Índia por objeto científico. A crítica que primeiramente faz Tagore acerca da ciência ocidental, depois seguido por Barreto, é justamente sobre o excesso de distanciamento do objeto. Nessa chave, a forma de analisar o mundo oriental se tornaria técnica demais, deixando assim de humanizar as pessoas que ali viviam.

Neste paralelo entre ideias políticas e a forma de escrever, menos distanciada e mais próxima de uma certa subjetividade própria do discurso lírico, importa lembrar, não

---

<sup>119</sup> “As Tagore biographers Krishna Dutta and Andrew Robinson note, ‘he was not an analytical thinker, always an intuitive one who preferred a poetic analogy to a prosaic argument’, making it challenging to read him as a political theorist” (RAO, 2007, p. 125-126).

<sup>120</sup> “Tagore was, it should never be forgotten, a poet first. He never opted for a straightforward definition when an elegant comparison could be made instead” (COLLINS, 2012, p. 71).



só que ambos os autores eram também poetas mas, em particular, a afirmação de Barreto na “Introdução” de sua obra, que faria uma análise mais subjetiva do que objetiva da civilização hindu.<sup>121</sup> Há uma escolha consciente para se escrever um texto que permita fluidez, que promova maior adesão ao objeto ali tratado, podendo se valer de paralelos e comparações na construção de um discurso metafórico que permite a irrupção de um movimento empático da parte do leitor.

Em Tagore, retomando a ideia de literatura mundial abordada no artigo de Paranjape (2011), é possível constatar que seu projeto político para o mundo estava em consonância com suas ideias no campo artístico. O ser humano precisaria encontrar a união diante das suas diferenças, a partir daquele sentimento de humanidade que habitaria em todos, da mesma forma como a literatura expressaria sua dimensão universal em cada texto. Como nos explica Michael Collins, para ele, a liberdade não estava relacionada com independência, mas sim com interdependência<sup>122</sup>. Por isso harmonizar se torna uma necessidade para que se possa alcançar o convívio com as diferenças. No campo político, essa unidade universal deveria ser despertada por meio do homem verdadeiramente religioso e que expressasse sua criatividade em prol dessa unidade. Esse homem seria encarnado pelo filósofo e religioso indiano.

Em Barreto, ainda que sua escrita apresente muitos traços que se assemelham com a escrita de Tagore, há uma diferença estrutural em como ele organiza seu próprio texto. A característica de apresentar diversos aspectos da Índia em capítulos e posteriormente estabelecer o debate filosófico e ideológico entre Ocidente e Oriente fazem com que Barreto esteja mais próximo de uma tradição acadêmica do que o autor bengalês. Nesse sentido, o seu texto traz mais paralelos com a obra de Santana Rodrigues que pela quantidade de notas de rodapé, citações de autores e de outras obras, expunha marcas de uma tradição acadêmica. Além disso, como vimos, as duas obras mantiveram uma divisão de parágrafos muito semelhantes, visando a organização da apresentação das características da sociedade indiana em diversos campos do saber.

---

<sup>121</sup> Isto mostra que o critério do qual se pretendesse fazer o estudo duma civilização erguendo arbitrárias limitações no tempo ou no espaço, seria *ab initio* condenável por anticientífico. Fica-nos assim o outro critério: o que, sem querer aprofundar os diversos aspectos, seccionando-os e analisando-os, se limita a abarcar o seu conjunto numa visão rápida, ligeira e superficial, mais subjetiva que objetiva, mas por isso mesmo sem responsabilidades científicas que de forma alguma pretende. (BARRETO, 2000, p. 62)

<sup>122</sup> “For Tagore, freedom is not a negative quality, not concerned with independence, but rather with interdependence” (COLLINS, 2012, p. 77).

A maioria das citações e referências que Barreto coloca no texto está presente justamente nos capítulos em que apresenta a Índia para o Ocidente<sup>123</sup>, ou então quando denuncia as opressões causadas pela empresa colonial<sup>124</sup>. É justamente nessas partes em que o texto de Barreto mais se assemelha ao de Santana Rodrigues, pois, como expomos anteriormente, *A Índia contemporânea* de Rodrigues traz muitas referências de estudos sobre a Índia na intenção de fundamentar a informação exposta. Por outro lado, os capítulos em que Barreto utiliza menos citações são aqueles em que mais há relação com Rabindranath Tagore, no qual ele parece abandonar o argumento cartesiano e expor uma comparação poética e elegante, para usar o termo de Collins.<sup>125</sup> Nessas partes a preocupação com as críticas parecem ficar em segundo plano, partindo para um estilo de escrita que visa tocar o leitor também no campo dos sentimentos, na mesma técnica de convencimento adotada por Tagore.

Vale lembrar também, como vimos, que mesmo quando utiliza citações para fundamentar seu argumento, Barreto parece querer simplificá-las na intenção de não tirar a fluidez de seu texto. Isto nos reforça a ideia de uma escrita ensaísta, que busca fluidez e simplicidade, ao mesmo tempo que se inspira em Rabindranath Tagore com o objetivo de poetificar e tocar o leitor para além do campo racional.

Ficou assim demonstrado haver em *Civilização hindu* uma clara inspiração da parte de dois ensaístas, Rabindranath Tagore e Santana Rodrigues, no que se refere a tipologia, estilo de escrita, temática e ainda a objetivos. Nesse sentido, podemos entender a referida obra como um trabalho de continuidade e avanço de um engajamento político construído simultaneamente a partir de Portugal e da Índia. *Civilização hindu* dá continuidade ao projeto concebido por Tagore de divulgar para o Ocidente os aspectos espirituais da Índia na intenção de ensinar a conviver em harmonia com o diferente, dentro de uma necessidade política de combate ao colonialismo europeu. Apresentar o valor de diversidade foi o projeto estabelecido por Santana Rodrigues, compilando as diversas informações coletadas pelos estudos feitos até aquele momento. Nessa linha, Barreto também prossegue um projeto de apresentação da história e da tradição espiritual indiana. Por outro lado, avança nessa luta ao estabelecer uma crítica mais incisiva ao colonialismo britânico, que não fora apresentada em Rodrigues ou em Tagore. Quanto à

---

<sup>123</sup> Como nos capítulos, “As ciências”, “As Artes”, “A literatura”, entre outros.

<sup>124</sup> O capítulo “Uma nova forma de humanismo (a escravidão de um povo)”.

<sup>125</sup> Podem ser exemplos aqui os dois capítulos finais: “Humanismo europeu e humanismo hindu (Um ensaio de interpretação das suas diferenças)” e “A missão da Índia Nova”.

comparação entre Ocidente e Oriente, que é uma continuidade da técnica argumentativa dos outros dois autores, Barreto parece também avançar quando aprofunda sua análise no confronto entre cristianismo e hinduísmo, mostrando um avanço crítico nos apontamentos que faz das características ocidentais. Essas críticas nos revelam características particulares do projeto literário-político de Barreto, que estavam relacionadas à tradição goesa do autor e ao momento político que vivia dentro da Europa e de Portugal. Como veremos adiante, apontar questões sobre o cristianismo era, de alguma forma, criar espaços de crítica ao projeto colonial dentro de uma nação colonizadora.

Em seu ponto de chegada, Barreto acaba estabelecendo, através de sua lógica argumentativa, uma hierarquia social entre esses dois lados do mundo, onde a Índia estaria acima da Europa, principalmente no campo relacionado aos saberes sobre convivência harmônica com o diferente. Inspirado e fundamentado pela atuação de Tagore e Gandhi, Barreto se torna um ponto de reverberação e de avanço dessa matriz literária, filosófica e política em Portugal, numa perspectiva de divulgá-la ao leitor português e goês.

## CAPÍTULO III

### A narrativa europeia e a *civilização hindu*

A primeira metade do século XX foi um período de muitas transformações políticas e de conflitos, principalmente no cenário europeu. Os processos que levaram os países europeus a uma guerra de proporções mundiais em 1914, passam justamente por questões que envolvem as disputas coloniais na África e na Ásia. A segunda grande guerra, que pode ser entendida como um desdobramento do primeiro conflito, foi palco da ascensão e consolidação dos grandes regimes autoritários de direita, o nazismo e o fascismo. No meio de todo esse processo que transformou para sempre a forma como os países se relacionam, Adeodato Barreto viveu e escreveu seus principais trabalhos.

Historicamente inscritos entre a primeira e a segunda Guerra Mundial, seus trabalhos revelam questões políticas, sociais e culturais que estavam em voga e em disputa no campo intelectual naquele momento. Barreto parece viver em si mesmo os conflitos socioculturais em pauta na década de vinte e trinta em Portugal e na Europa.

Os confrontos que o autor nos expõe se apresentam, em parte, como resultado de sua própria condição social e trajetória de vida. Retomando a biografia do autor apresentada no primeiro capítulo, Barreto era de uma família católica e foi criado no ceio dessa religião, ainda que posteriormente tenha vindo a desenvolver profunda admiração por Tagore, Gandhi e as questões relativas à Índia. A posição social que ocupava na colônia como membro pertencente a famílias da elite brâmane católica em Goa, também revela algumas das questões sociais que teve que lidar ao escrever *Civilização hindu*. Se sua origem possibilitou que tivesse um amplo domínio da língua do colonizador, como também compartilhar com sua cultura, é também o que lhe permite ir estudar em Coimbra e tomar maior consciência de sua condição colonial, dedicando parte de sua vida à exaltação da cultura indiana em Portugal. Mantém-se, portanto, em meio a um conflito cultural, social e político entre a tradição que compartilhava por ser católico e culturalmente “português da colônia” e a tradição cultural e posição política das quais se aproximou por defender a independência da Índia.

Suas escolhas dentro dessa trajetória revelam, sobretudo, um conflito cultural que vai se fazer presente em seus escritos. Patrícia Marmelada, que analisou a poesia de Adeodato Barreto em sua dissertação de mestrado, afirma que essa divergência busca ser

superada dentro dessa obra poética através da harmonização dos elementos católicos e hindus.

Se encontramos influências de indianismo na sua poesia, para além do aspecto literário, essa circunstância poderá traduzir, a nível individual, uma necessidade de sobrevivência num espaço vivencial onde o poeta sente um conflito entre as “duas-metades-de-si”, entre o Cristianismo e o Hinduísmo, entre a cultura portuguesa e a indiana, entre o Ocidente e o Oriente. É neste contexto que a sua construção poética traduz uma ânsia de harmonizar o conciliável e o inconciliável. (MARMELADA, 2015, p. 59)

Se os elementos católicos e hindus buscam ser harmonizados por Barreto em sua poesia, segundo nos afirma Marmelada, em seu ensaio tal conciliação não se faz presente, como já vimos. A busca de exaltar a cultura indiana aparece em diversos textos do autor, e na própria militância com a criação do Instituto Indiano e com a revista *Índia Nova*. Não foi possível investigar o quanto Barreto se interessava já pela tradição hindu enquanto ainda vivia em Goa, já que as fontes documentais se fazem escassas sobre esse período. De qualquer forma, em Portugal o autor se aproxima dos goeses que já estavam inseridos dentro dessa tradição de apologia a Índia. Dos goeses que Barreto conviveu ainda nos anos iniciais da faculdade, e que talvez seja o mais representativo dessa tradição, destaca-se Santana Rodrigues, como vimos no capítulo 2 deste trabalho. Para além dele, havia já uma tradição entre os goeses católicos, principalmente nos escritos literários, de aproximação com a tradição hindu. A partir da segunda metade do século XIX começam a aparecer escritos que buscam trazer elementos dessa tradição. Um dos primeiros que ganha maior notoriedade é o romance de Francisco Luis Gomes, *Os Brâmanes*, de 1866. Tal obra, ainda que de forma crítica, busca expor elementos dessa tradição hindu, que até então pouco havia sido abordado em obras literárias em português. Além dele, escritores como Fernando Leal (1846-1910), Cristóvão Aires (1853-1930), Floriano Barreto (1877-1905), Paulino Dias (1874-1919), dentre outros, buscaram estabelecer tal diálogo.

Nessa tradição, Paulino Dias provavelmente foi o que mais trouxe elementos de uma Índia clássica e védica para dentro de sua obra. Com um extenso e profundo repertório sobre a tradição indiana pré-colonial, marcou as gerações futuras de goeses católicos através de sua poesia, na qual buscava aproximar duas tradições: a do colonizador e do colonizado.

Sob esse significativo crescimento de textos que abordam a tradição indiana, nos anos da Primeira República em Portugal (1910 – 1926), além de uma maior liberdade de expressão e abertura de diálogo que o novo regime político permitia, os eventos que

afloravam na Índia Britânica, com a luta de independência liderada por Gandhi e o reconhecimento internacional dado a Tagore, fizeram com que jovens escritores goeses começassem, cada vez mais, a explorar tal contexto.

A criação da revista *Luz do Oriente* (1907), como nos mostra Lobo em sua tese de doutorado (2013), revela o anseio por esse debate e se apropriar política e literariamente dessa nova realidade. De iniciativa de hindus goeses como Dada Vaidia<sup>126</sup> e Bascorá Sar Dessai<sup>127</sup>, a revista trazia uma edição bilingue, marata e português, o que expõe uma intenção de divulgação e intersecção entre a comunidade católica e hindu em Goa. Segundo Sandra Lobo, os redatores expõem com clareza os objetivos do projeto logo no primeiro artigo do primeiro volume. Tais objetivos consistiam em:

[...] estreitar os laços de fraternidade entre as comunidades católica e hindu, como seria natural e desejável entre filhos da mesma “mãe-pátria”. Contra os vaticínios de quantos consideravam o futuro fim do hinduísmo pela conversão dos hindus ao catolicismo, a revista vinha afirmar a sua vitalidade e defender que a diversidade religiosa e cultural local era compatível com a fraternidade entre as comunidades, a qual devia ser alimentada pelo espírito de diálogo e pelo desejo de contribuir para o bem comum. Para tal, tornava-se imprescindível que os *irmãos* se conhecessem, sendo para esse conhecimento que a revista se propunha contribuir, expondo o *gênio*, os *ideais*, as *teorias*, os *sentimentos* hindus. Mais adiante, esse objectivo era precisado pela concretização do público que visava e do tipo de conhecimento que propunha divulgar: “fornecer aos ocidentais todas as noções no que diz respeito ao Oriente, fazendo inteira luz sobre os seus usos e costumes, vetustos e novos”. (LOBO, 2013, p. 236)

Lobo ainda evidencia que a revista estabelece um debate entre Oriente e Ocidente, na intenção de trazer um novo protagonismo para o lado oriental. O próprio nome da revista, *Luz do Oriente* já expõe essa intenção. Ela nos explica:

Quem eram esses ocidentais? A revista não explicita, mas as considerações prévias apontam para a comunidade católica, interpretada como uma comunidade ocidental no Oriente. Por outro lado, o esforço de divulgação na metrópole revela que o conceito integrava igualmente o público metropolitano.

Que *Oriente* era esse sobre o qual se propunham fazer *inteira luz*? A Índia de matriz hindu. (LOBO, 2013, p. 236)

---

<sup>126</sup> Ramachondra Panduranga Vaidia, mais conhecido como Dada Vaidia (1859 – 1938) foi líder da comunidade hindu de Goa.

<sup>127</sup> Bascora Pratap Rau Sar Dessai, foi um advogado, jornalista e político, que segundo Lobo, “Trata-se, pois, do membro de uma poderosa família brâmane hindu de Pondá. (COUTO, Maria Aurora Apud. Lobo, 2013, p. 234)

Se há uma iniciativa de aproximação com a comunidade cristã feita por parte dos goeses hindus através dessa revista, do lado católico não faltarão expressões dessa iniciativa em sentido contrário, principalmente entre os jovens que se mudavam para a metrópole para ter acesso aos cursos superiores. Este é o caso de Santana Rodrigues, como vimos, mas também o de Francisco de Bragança Cunha (1887-1954) que, segundo Lobo em mesmo estudo (LOBO, 2013, p. 404 – 407), se mudou para Londres em 1908 e depois de completar o ensino superior e se tornar professor na Sorbonne, acabou tomando posições políticas favoráveis a independência da Índia. Ao mesmo tempo auxiliou a divulgação da cultura hindu ao traçar a genealogia da renascença de Bengala, sendo também influenciado pelas ideias de Rabindranath Tagore.

Irmão mais novo de Francisco, Tristão Bragança da Cunha (1891-1958), também conhecido como T. B. Cunha, seguiu um caminho muito parecido, mudou-se para Paris para cursar o nível superior e, posteriormente, para a Inglaterra, para uma especialização. Lobo nos explica que T. B. Cunha teve, em alguns momentos, um papel fundamental na elucidação à imprensa francesa acerca das disputas na luta de independência da Índia. Nessa perspectiva, ele se aproxima dos grupos que defendiam a causa indiana na década de 1910 e intensifica a sua militância ao aderir a Terceira Internacional na década de 1920 (LOBO, 2013, p. 407).

Para além disso, T. B. Cunha também buscou apresentar uma biografia de Gandhi como uma forma de expor para o público francês e europeu uma visão sobre o conflito indiano que não estivesse enviesada pela imprensa inglesa. Lobo explica:

Ainda em 1925, a revista *L'Europe Nouvelle* de Louise Weiss publicou um artigo seu apresentando T. B. Cunha como autor de uma biografia de Gandhi traduzida em diversas línguas e como correspondente regular de jornais indianos. Neste artigo, o intelectual goês expressava o propósito de apresentar ao público europeu uma visão do movimento indiano, alternativa à dominante na imprensa europeia coeva, acusando-a de estar fortemente subordinada ao filtro informativo exercido pelas agências de informação britânicas. Nesse sentido, oferecia uma leitura da evolução política indiana, desde a reforma constitucional de 1919 – que qualificava de “caricatura de regime representativo” – e do início do movimento de não-cooperação em 1920. (LOBO, 2013, 408)

T. B. Cunha, mesmo se mantendo a favor da independência da Índia, possuía divergências ideológicas e estratégicas quanto ao método da não cooperação e dos ideais de Gandhi. Tal discussão mostra que, mesmo estando longe do campo de ação, esse goês

conseguia participar ativamente da luta de independência indiana no palco europeu, disputando ideias e consciências.

No campo português, o processo de Santana Rodrigues se assemelha ao de Francisco Bragança Cunha e de T. B. Cunha, já que buscava expor questões relativas à independência da Índia e ao mesmo tempo em que buscava se aproximar de lideranças indianas, como Tagore. É a partir dessa movimentação que, na década de 1920 em Coimbra, irá florescer a militância de jovens goeses católicos que chegaram à metrópole para completar o ensino superior.

Dentre esses, Sandra Lobo destaca a ação de Adeodato Barreto, que se constitui como um dos líderes desse movimento. Podemos ressaltar também os esforços de Telo de Mascarenhas<sup>128</sup> e Lúcio de Miranda<sup>129</sup>. Além deles, outros jovens goeses<sup>130</sup> protagonizaram uma aproximação ideológica com a luta política do nacionalismo indiano. Em meio ao protagonismo de Adeodato Barreto, Telo de Mascarenhas e Lúcio de Miranda, temos a criação do Instituto Indiano e a revista *Índia Nova*, que não apenas aderiu ao aspecto político dessa luta, mas também se aproximava da tradição cultural hindu. Muitas vezes esses goeses pareciam buscar romper simbolicamente com a cultura do colonizador e o catolicismo, seja quando adotavam nomes indianos em seus escritos, quando aderiram a tradição de se cumprimentarem com o *namastê*<sup>131</sup>, ou ainda quando na revista *Índia Nova* chegaram a publicar textos em concanin. Em certo sentido, o que esses jovens estavam criando era uma nova identidade para si, uma identidade desvinculada do colonizador e do processo colonial, já que as ideias divulgadas por Gandhi e Tagore, como também, em certa medida, pelo próprio discurso orientalista, acabava elevando a

---

<sup>128</sup> Telo de Mascarenhas (1899 – 1979) foi um escritor, jornalista e poeta que teve uma atuação marcante na luta de independência de Goa. Após viver em Portugal na mesma época que Barreto, volta para Índia onde vai se juntar a luta dos *Freedom-fighters*, grupo de pessoas que através de ações políticas buscavam enfrentar a colonização portuguesa para independência de Goa.

<sup>129</sup> Como explicamos no primeiro capítulo, foi um goês que teve trajetória parecida com Adeodato Barreto, se tornando amigo pessoal. É o autor da principal biografia sobre Barreto.

<sup>130</sup> “Como referido, por volta de 1925 já alguns destes estudantes tinham começado a intervir na imprensa goesa, nomeadamente António Furtado, um dos correspondentes em Lisboa do *Heraldo*. No princípio de Dezembro desse ano, o núcleo de Lisboa oferecia um jantar a uns nacionalistas da Índia inglesa, estudantes na Universidade de Oxford, um deles de apelido Paniker. Desse encontro, saiu a decisão de enviar um telegrama de solidariedade aos estudantes indianos em Inglaterra, e igualmente de um novo jantar ao qual os visitantes deviam assistir. Entretanto, informavam o núcleo de Coimbra dessa iniciativa, recebendo como resposta a saudação nacionalista *Vande Mataram*. Este segundo encontro ocorreu por volta do dia 25 de Dezembro, sendo decidida a criação de um Partido Nacionalista Indiano. Nele oraram Zacarias Antão, António Noronha, Fulgêncio Brito, Aires Gracias, Francisco da Costa, Fernando da Costa, Druston Rodrigues e António da Cunha Gomes, tendo igualmente participado, entre outros, António Furtado e António Prazeres da Costa, sobrinho do deputado.” (LOBO, 2013, p. 459)

<sup>131</sup> Saudação hindu, em que se une as palmas das mãos e se inclina para frente. Lobo explica que o grupo ligado a Telo de Mascarenhas adotou essa tradição. (LOBO, 2013, p. 456)



autoestima em ser hindu e rompendo com a imposição cultural da superioridade europeia.

Retomando a análise de *Civilização hindu* e partindo da posição de Sandra Lobo – para quem Barreto se apresenta como um dos principais expoentes dessa geração – evidencia-se que a atitude de Barreto estava atrelada ao grupo de goeses que também defendia os mesmos ideais e, ao mesmo tempo, reforçava para as novas gerações essa identidade indiana.

Maurice Halbwachs, em seu estudo *A memória coletiva* (1968), ao definir o que é memória individual, memória coletiva e memória histórica, explica que as memórias que nos são mais acessíveis são aquelas que se mantêm sendo compartilhadas por um grupo. Isso acontece porque no coletivo todos ajudam a memória a se manter viva, enquanto no plano individual as memórias exclusivas são mais difíceis de permanecer, pois não há o auxílio do outro. Assim, quando mudamos de grupos, as memórias dos grupos anteriores de que participamos se tornam mais difíceis de serem retomadas, já que “[...] não nos interessam mais, porque no presente tudo nos afasta deles” (HALBWACHS, 1990, p. 33). Tendo esta leitura em mente, é possível perceber que em meio a esse grupo de jovens uma tradição de defesa da Índia vinha se consolidando desde os primeiros anos do século XX. Compartilhavam um mesmo ideal, estudos, ações e até lazeres<sup>132</sup>, o que nos indica que esse ideal foi construído através de um contato coletivo intenso. Assim, as ideias eram constantemente reforçadas entre si, confluindo para o entendimento de uma memória coletiva como nos aponta Halbwachs.

Para além desse processo de grupo, esses jovens goeses também estavam buscando se aproximar de uma ideia de identidade hindu, a qual, a princípio, não coincidia com sua formação católica. Entretanto, esse posicionamento não era algo novo nessa tradição goesa. O discurso que há longa data vinha sendo formado na colônia de que a identidade do goês seria cindida entre um lado português-católico e outro indiano-hindu foi alvo de críticas, por exemplo, na obra de Francisco João da Costa, *Jacob e Dulce, cenas da vida indiana* (1896), em que se critica a imitação que os goeses faziam dos costumes

---

<sup>132</sup> Lobo revela que esses grupos se formavam também na boemia, em momentos que também compartilhavam esses conhecimentos. “Fora o poeta e professor Paulino Dias que acolhera a tertúlia estudantil, num bar que mantinha na capital, e a animara para a iniciativa. Segundo Telo Mascarenhas, que fez parte da república *Vencidos da Vida*, evidenciando a influência neles exercida pela geração de 70, estes jovens moviam-se num ambiente de boémia estudantil, alimentando a criatividade com os recursos da Biblioteca Nacional de Nova Goa, da biblioteca do Saraswati Mandir, e a boa oferta de literatura europeia disponibilizada pelas livrarias locais.” (LOBO, 2013, p. 455)

europeus, uma vez que seriam profundamente indianos em seus hábitos. De qualquer forma, essas ideias ainda reverberavam no momento presente em que esses jovens viveram. Muito provavelmente esse discurso sobre a cisão os levou a abordarem o assunto com olhos críticos para a questão de se adotar com matriz primordial de sua identidade uma nova tradição, ainda que mantendo sua fé cristã. O ensaio de Barreto caminha justamente nesse sentido mais crítico.

A identificação com a tradição hindu revela também uma retomada de um trauma de violência. A violência do processo de colonização moderno das nações europeias já é algo amplamente estudado, entretanto, vale a pena aqui pontuar episódios que fazem referência especificamente ao caso de Goa, para entendermos melhor a que trauma Barreto e esses jovens goeses buscavam superar.

A colonização levada a cabo pelos portugueses no começo do século XVI buscava não apenas um lucro com o comércio de especiarias, mas também a expansão da fé católica para as suas possessões. A expansão dessa fé se dava ainda com um espírito cruzadista, que via os praticantes de outras religiões como um potencial inimigo da fé católica. A historiadora Pratima Kamat da Universidade de Goa, em seu estudo *Farar Far (crossfire): local resistance to colonial hegemony in Goa, 1510-1912* (1999), revela que logo nos primeiros anos de ocupação em Goa os portugueses tinham como objetivo a derrubada de templos hindus e a expulsão dos líderes religiosos do território, sendo que esse movimento começou já na época de Afonso de Albuquerque, o primeiro governador português de Goa:

Albuquerque havia, em sua correspondência com o rei, manifestado seu interesse em promover o cristianismo na Índia. Ele mesmo tentou convencer o rei de Cochim a aceitar o catolicismo romano. Da mesma forma, petições clericais em 1518 e 1522 instavam o rei de Portugal a destruir templos e substituí-los por igrejas e também banir os clérigos hindus das ilhas de Goa, pois estes últimos “restauram o paganismo da população local”. (KAMAT, 1999, p. 39)<sup>133</sup>

Kamat ao longo de sua obra revela o quanto os hindus sofreram perseguições por conta de sua fé, seus costumes, sua língua e sua cultura. Através da dominação política, Portugal foi implantando uma série de medidas que restringia cada vez mais as liberdades

---

<sup>133</sup> “Albuquerque had, in his correspondence with the king, expressed his interest in promoting Christianity in India. He himself had tried to convince the king of Cochin to accept Roman Catholicism. Similarly, clerical petitions in 1518 and 1522 urged the king of Portugal to destroy temples and replace them with churches and also ban Hindu clerics from the islands of Goa as the latter ‘restore the heathenism of local people’.” (KAMAT, 1999, p. 39)

dos hindus, na busca de forçá-los a adotarem a religião cristã. Por outro lado, buscavam colocar os grupos locais uns contra os outros, recompensando aqueles que colaborassem com a política de dominação e punindo rigorosamente os que fossem considerados subversivos a nova ordem.

Elas [as medidas de conversão] também consistiam em decretos que impediam hindus e muçulmanos de realizar conversões a suas religiões e puniam aqueles que criticavam os convertidos e impediam seus correligionários de abraçar o cristianismo. [...]

A desobediência a esses decretos era paga com multas, flagelação, confisco de bens ou prisão perpétua às galés. A propriedade confiscada deveria ser dividida igualmente entre o informante e o Estado que geralmente a concedia à Igreja. Medidas punitivas, em vez de persuasivas, eram via de regra adotadas para ganhar adeptos adicionais à palavra de Cristo. (KAMAT, 1999, p. 47)<sup>134</sup>

Essa política de beneficiar os nativos convertidos em contraposição com as punições aos que se mantinham fiéis ao hinduísmo fez com que fosse se formando uma elite católica local. Entretanto, isso não garantia liberdades aos que primeiro se converteram e aderiram à nova ordem. O processo de dominação religiosa também se revelava como uma imposição de novos costumes sociais, partindo-se da premissa da superioridade cultural e moral dos povos europeus. Assim, esses povos locais necessitavam também adotar os costumes europeus como a língua, nomes, vestimentas, isto é, os costumes e a cultura em geral.

Os hindus foram assim submetidos a uma “grande pressão social e financeira” para abandonar seus modos “pagãos” e adotar uma vida “civilizada” que era latina em seus aspectos sociais e católica romana em sua forma religiosa. (KAMAT, 1999, p. 47)<sup>135</sup>

Charles Boxer, em seu texto *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770* (1978), ao analisar as relações sociais entre clérigos originários das colônias com os de origem europeia, afirma que, em Goa: “De modo geral, as autoridades seculares e

---

<sup>134</sup> “It [as medidas de conversão] also consisted of decrees that prevented Hindus and muslims from carrying out conversions to their religions and punished those who criticized the converts and stopped their co-religionists from embracing Christianity. [...]

The disobedience of these decrees was rewarded with fines, flogging, confiscation of property or life sentence to the galleys. The confiscated property was to be shared equally between the informer and the State which usually granted it to the Church. Punitive, rather than persuasive measures were as a rule adopted to win additional adherents to the word of Christ.” (KAMAT, 1999, p. 47)

<sup>135</sup> “Hindus were thus subjected to a “great deal of pressure, social and financial” to abandon their “heathen” ways and adopt a “civilized” life which was Latin in its social aspects and Roman Catholic in its religious form.” (KAMAT, 1999, p. 47)

eclesiásticas estavam de acordo em manter o clero *brahmane* numa condição subordinada” (BOXER, 2007, p. 25). Isso evidencia que mesmo aqueles grupos que se subjugavam à dominação portuguesa e adotavam a nova cultura continuavam sendo subalternizados.

Boxer nos explica que durante o processo de encontros culturais, os missionários cristãos sempre mantiveram uma posição de superioridade, na qual julgavam as religiões e as culturas dos povos locais como inferiores e falsas. Essa convicção permitia que o processo de catequização fosse pautado por métodos violentos, já que aquilo que o outro apresentava para eles era considerado demoníaco.

A maioria dos propagadores dos Evangelhos rejeitava tais ideias e crenças como obra do Demônio, e considerava todas as culturas não cristãs como essencialmente inferiores ou bizarras e exóticas. [...] Isto é, eles não estavam conscientemente dispostos a receber nada ou a se adaptar às condições e ao meio social local e, por outro lado, estavam conscientemente convencidos da superioridade de sua cultura e modo de viver. (BOXER, 2007, p. 55)

O historiador inglês ainda nos revela que após muito anos de colonização, mesmo que alguns missionários estivessem dispostos a aprender com as culturas locais, a maioria se mantinha convicto acerca da superioridade de sua cultura.

De maneira geral, os missionários europeus se consideravam emissários não só de uma religião superior como também de uma cultura superior, ambas inseparavelmente interligadas. É bem verdade que muitos missionários mudaram sua maneira de pensar após uma longa experiência nas missões. Mas a maioria sustentou até o fim a convicção básica de uma superioridade religiosa e cultural; do contrário, dificilmente teriam prosseguido na ação missionária. (BOXER, 2007, p. 55)

Ao aprofundarmos na análise sobre as relações entre os missionários cristãos com os povos locais, evidencia-se que nos poucos momentos em que os cristãos se abrem para entrar efetivamente em contato com a cultura local, o fazem para utilizar o conhecimento adquirido no processo de dominação. Boxer através do relato de Pero de Almeida, de 1558, explica que os missionários encontraram um poema religioso hindu intitulado *Anadipurana*, e que o texto, segundo Pedro de Almeida:

[...] narra a maioria das fábulas e falsidades sobre os deuses deles. Mandamos traduzi-las com o objetivo de aprender alguma coisa sobre suas fantasias cegas. Na pequena parcela que já está traduzida, temos a narrativa da origem e criação dos deuses e como eles desceram ao mundo

sob várias formas, como tartaruga, porco, peixe, jacinto e outros absurdos. Há também uma descrição dos diferentes deuses e seus nomes [inclusive Rama, Govinda e Ganesh]. [...] Na parte que ainda está por traduzir, esperamos descobrir mais falsidades que nos ajudarão a confundir os que creem neles. O dono dessa bíblia foi preso [...] e como castigo para ele e outros, e a fim de favorecer o cristianismo, fizemo-lo desfilar pelas ruas da cidade amarrado num cabresto e o condenamos à prisão sob grilhões por quatro meses. (Pero de Almeida, apud BOXER, 2007, p. 67)

Depois do relato, Boxer ainda explica:

Não é preciso acrescentar que os missionários portugueses que estudaram o hinduísmo e a cultura indiana com seriedade, ou até de modo receptivo, jamais perderam sua visão basicamente eurocêntrica nem o orgulho patriótico do papel de Portugal como Alferes da Fé, Emblema ou Estandarte da Fé. (BOXER, 2007, p. 69)

É interessante perceber que, apesar dos exemplos utilizados aqui serem de estudos recentes, Barreto, em 1935, já fazia uma leitura semelhante desse assunto. Como vimos no capítulo anterior, essa percepção de que o Ocidente em contato com a Índia nunca esteve aberto a receber e aprender com a cultura local é uma visão que primeiro foi compartilhada por Tagore e depois reforçada por Barreto. Independentemente dessa percepção ter se estabelecido pelos estudos das obras dos orientistas ou pela própria trajetória e experiências de vida, o que vale ressaltar é que tanto Tagore quanto Barreto estavam cientes da violência que se estabeleceu durante todo o processo colonial.

Pensando na composição desse coletivo de goeses que lutam contra a colonização, podemos afirmar que eles assumiram ao discurso da violência do processo colonial e decidiram lutar contra isso. Assim, há um coletivo que se auto incentiva na criação de uma nova narrativa para os povos colonizados da Índia, que busca tirá-los do local de inferiorizado e renegado e colocá-los diante de um novo e futuro protagonismo.

Dentro de um campo de consciências, se evidencia que a efervescência dessa luta se dá quando esses goeses estavam vivendo em Portugal, na França ou em qualquer outra metrópole europeia. Parecem ter conseguido atingir uma outra consciência e um campo de ação maior quando saíram de Goa. Viver na Europa no começo do século XX propiciava um acesso maior a obras e livros, bem como um maior contato com diversos círculos intelectuais e ao mesmo tempo um maior acesso a informações sobre as ações nas colônias dos outros países já que a circulação de ideias na Europa favorecia o conhecimento.

Para além disso, viver na Europa no início do século XX poderia ajudá-los a compreender que a mentalidade europeia diante dos povos colonizados se mantinha preconceituosa e exploradora, apesar dos quatro séculos de colonização. Todas as transformações que ocorreram com as disputas pelas possessões na África durante os anos finais do século XIX e iniciais do XX, e que vão culminar na Primeira Guerra Mundial, evidenciam que as populações nativas da África e Ásia se mantinham inferiores na visão dos europeus. A Liga da Nações, mesmo após o fim da guerra, manteve como premissa ideológica a missão civilizadora da Europa, isto é, mesmo na década de 1920 os países europeus sustentavam que sua suposta missão era civilizatória. Marcello Felisberto Moraes de Assunção, em sua tese de doutorado, nos expõe um panorama sobre a questão colonial na Europa e em Portugal na primeira metade do século XX. Ao comentar as decisões da Liga das Nações sobre o caso africano, explica que o argumento para colonização laicizou-se e passou a ser mais humanitário, a partir da premissa de que a África precisava ser tutelada pelos países mais evoluídos cientificamente (ASSUNÇÃO, 2017, p. 38). Nessa perspectiva a reformulação do discurso servia para a manutenção da dominação colonial na África. Luís Manuel Neves da Costa afirma:

Importa melhor conhecer as colônias, os seus recursos e potencialidades, para melhor administrar. Assim, a ciência emerge como um precioso instrumento para melhor conhecer, para melhor possuir, para melhor explorar. Este perfil da ciência, enquanto instrumento econômico e de administração, transparece na análise das teses apresentadas no II Congresso colonial (1924) (COSTA, apud. ASSUNÇÃO, 2017, p. 39).

Essa perspectiva mais abrangente na Europa vai ganhar uma dimensão específica no caso de Portugal. A ascensão de Salazar ao governo português em 1926 e depois com o processo para a instauração do Estado Novo em 1933 vai ser crucial para a manutenção da lógica colonial. Se por um lado algumas liberdades e igualdades haviam sido conquistadas com a instauração da república em 1910, o Ato Colonial de 1930 e depois a sua inclusão na Constituição do Estado Novo em 1933 vai condicionar um rebaixamento do colonizado no que concerne ao seu estatuto de cidadão português. O novo código exaltava a superioridade moral dos portugueses diante das colônias, ao mesmo tempo que reforçava a necessidade de dominação, seguindo a perspectiva da defesa da Liga das Nações. Assunção assim define o que o Ato Colonial representou: “Portugal [...] tem a função histórica e essencial de possuir, civilizar e colonizar domínios ultramarinos e de

exercer a influência moral que lhe é adstrita pelo Padroado do Oriente.” (Ato Colonial de 1930 in ASSUNÇÃO, 2017, p. 41)

A historiadora Adelaide Vieira Machado, em artigo<sup>136</sup> que discute os impactos do ato colonial tanto em Portugal quanto nas colônias, nos fornece um panorama das ideias e objetivos estabelecidos pelo tal ato. Ela faz notar o quanto a questão moral era central, numa perspectiva de reforçar a missão civilizadora que Portugal tinha diante das colônias, indo muito além da perspectiva da exploração de riquezas. Para esse país, a missão civilizadora se colocava como definidora da própria identidade nacional, fazendo com que abandonar as colônias significaria a perda da própria identidade de Portugal. Machado ainda observa que essa lei estabeleceu uma relação hierárquica entre a metrópole e a colônia, já que colocava o colonizado como um sujeito legalmente inferior aos nascidos na metrópole (MACHADO, 2020, p. 125).

Nessa perspectiva, o ato colonial representava uma tentativa de retomada da grandiosidade do império português, o que na prática implicava a manutenção dos antigos hábitos de dominação que, em pleno século XX, retomavam a hierarquia dos colonizadores e missionários no século XVI e XVII.

A permanência na metrópole de Adeodato Barreto e de outros jovens goeses se deu justamente nos anos de estabelecimento do Ato Colonial. É possível inferir que a adoção de tal legislação fez com que esses jovens percebessem que eles estavam à margem da identidade portuguesa por conta de sua condição de nascimento, e que tal condição os levou a buscar uma reaproximação com a identidade indiana. Não que esse sentimento não existisse antes de 1926, afinal a ação de Santana Rodrigues e T. B. Cunha são exemplos disso, nem também que nos anos da Primeira República os nascidos nas possessões ultramarinas fossem percebidos como iguais pelas autoridades portuguesas, mas de fato podemos entender que o Ato Colonial consolida através da própria Constituição portuguesa a visão de que os nascidos nas colônias eram inferiores em termos civilizacionais ou, quando muito, cidadãos portugueses de segunda categoria.

Dessa forma, esses jovens se deparavam com duas perspectivas: se por um lado havia a consolidação de um preconceito que não garantia aos goeses do gozo pleno da

---

<sup>136</sup> MACHADO, A. V. A goan reading of the cultural impact of the colonial act: introducing intellectuals and periodic press through the *Anglo-lusitano* of July 7, 1934. In. **Revista de história e ideias**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

cidadania portuguesa, por outro havia a luta de independência da Índia Britânica, que fortalecia o orgulho de possuir uma cultura que não era europeia.

Portanto, dentro desse grupo de jovens goeses católicos, Adeodato Barreto começou a transitar para a luta de independência, buscando reforçar a sua identidade enquanto alguém próximo da cultura hindu. Somadas a esses fatos, a circulação de ideias e convivência na metrópole com outros jovens goeses reforçaram em Barreto a busca dessa nova identidade. Nesse sentido, a obra *Civilização hindu* se apresenta como um elemento que reverbera esse conflito ao mesmo tempo em que busca reforçar o orgulho de se fazer parte das populações autóctones da Índia. Charles Boxer, no referido livro, nos informa que durante o processo de dominação, os missionários jesuítas também buscavam estabelecer análises comparativas entre cristianismo e hinduísmo na intenção de reforçar a superioridade da religião romana. Ao tratar do jesuíta português Sebastião Gonçalves (1561-1640), autor de *História de Malabar*, compilada em 1615, mas publicada somente 340 anos mais tarde, nota que:

Apesar do título, o livro é menos uma história de Malabar que um manual para missionários jesuítas, contendo uma descrição clara e concisa da religião, hábitos, costumes e tradições das populações do litoral do sudoeste da Índia. Inclui uma das mais antigas descrições do hinduísmo, com uma seção dedicada à refutação das crenças hinduístas e um confronto com o catolicismo como a única religião verdadeira. (BOXER, 2007, p. 68)

Como Sebastião Gonçalves, Barreto busca apresentar uma descrição clara e concisa das religiões, culturas e sociedade indianas, mas não com o objetivo de rebaixá-las e sim, exaltá-las. Assim, essa exposição da tradição hindu pode ser compreendida com o objetivo de expor um panorama e uma história social da Índia sem o viés colonialista do qual certamente a grande maioria das narrativas haviam sido vítimas. A narrativa histórica sobre o passado dos povos hindus havia sido deturpada ou até mesmo apagada pelos portugueses cristãos nos primeiros séculos de colonização e, no começo do século XX, continuava sendo inferiorizada, seja pelas leis, como já evidenciamos, seja pelos estudos orientalistas em voga desde o século XIX. Falaremos dessa perspectiva à frente. O que vale evidenciar aqui é que Adeodato Barreto, em *Civilização hindu*, estava estabelecendo um diálogo direto com todo esse movimento. Em última instância, Barreto dialoga diretamente com esse passado colonial e ao mesmo tempo com próprio Ato Colonial e a política salazarista, ainda que não faça nenhuma referência direta a essa política em seu texto, por razões que se prendem com a censura.



Para além desse paralelo com a tradição de comparar as duas religiões que o jesuíta Sebastião Gonçalves já havia feito, há outras marcas no texto de Barreto que demonstram o diálogo com a tradição discursiva e literária ligada aos países asiáticos.

Um desses exemplos ocorre em um dos trechos já citado no capítulo II, quando na introdução Barreto afirma a importância de se estudar individualmente cada civilização e postular que só assim é possível entender o conjunto da humanidade. Para tanto, não seria aceitável qualquer forma de discriminação, o que levaria ao anticientificismo<sup>137</sup>. Logo em seguida afirma que aqueles que pretendem ter uma exposição mais sistemática devem procurar os trabalhos de Santana Rodrigues entre outros.<sup>138</sup>

Quando refere a necessária ausência de preconceitos ou discriminações, já explicita o diálogo com aqueles que estudaram ou estudam a Índia e sua história sob uma perspectiva orientalista, ou ainda sob uma perspectiva utilitarista, como os missionários cristãos. Barreto busca se posicionar de forma contrária a esses antecessores, marcando a diferenciação de seu estudo.

Voltando a Halbwachs, ao falar sobre lembranças simuladas, reflete sobre como as lembranças de uma época ou de alguém se alteram conforme recebemos informações de outras pessoas que puderam ter visões diferentes desse passado. Isso acontece, pois:

Os grupos dos quais faço parte nas diversas épocas não são mais os mesmos. Ora, é do ponto de vista deles que considero o passado. É preciso, então, que à medida em que estou engajado nesses grupos e que participo mais estreitamente em sua memória, minhas lembranças se renovem e se completem. (HALBWACHS, 1990, 74)

Portanto, se consideramos que é a partir do ponto de vista coletivo que o ser entra em contato com o passado, para mudar a visão de um período ou de um povo, é preciso que se mude também a narrativa histórica deles. Assim, *Civilização hindu* se apresenta como uma forma de ajudar a criar essa nova história da Índia para o povo goês.

---

<sup>137</sup> “Isto mostra que o critério através do qual se pretendesse fazer o estudo duma civilização erguendo arbitrarias limitações no tempo ou no espaço, seria *ab initio* condenável por anticientífico. Fica-nos assim o outro critério: o que, sem querer aprofundar os diversos aspectos, seccionando-os e analisando-os, se limita a abarcar o seu conjunto numa rápida visão, ligeira e superficial, mais subjetiva do que objetiva, mas por isso mesmo sem responsabilidades científicas que de forma alguma pretende.” (BARRETO, 2000, p. 62)

<sup>138</sup> “Não nos propomos fazer aqui uma exposição sistemática do pensamento hindu, e aos leitores que a pretenderem, remetemo-los aos interessantes livros do Dr. Santana Rodrigues (*Índia Contemporânea*), do Dr. Luis da Cunha Gonçalves (*Direito Hindu e Maometano*) e do Prof. Pissulencar (*Aspectos da Civilização da Índia Antiga*), para só falarmos dos portugueses e dos mais recentes.” (BARRETO, 2000, p. 62)

### 3.1 O debate nacionalista

Como discutimos no capítulo anterior, o nacionalismo indiano não era algo homogêneo diante da luta pela independência. Havia uma disputa entre Mahatma Gandhi e Rabindranath Tagore no campo da construção nacional. Enquanto Tagore se posicionava contrariamente à ideia de estado-nação, Gandhi e os outros líderes políticos viam na criação de uma nação indiana a saída mais rápida as imposições coloniais. Nesse aspecto, ambos os líderes divergiram no que concerne aos métodos de ação e às finalidades da independência.

Para além dos pontos expostos anteriormente, Tagore considerava que o movimento de não cooperação de Gandhi, apesar de ter como princípio o *Satyagraha*<sup>139</sup>, isto é, a não violência, poderia levar as massas a ações de violência. Michael Collins, em sua obra *Empire, Nationalism and the Postcolonial World* (2012), nos explica que os boicotes liderados por Gandhi levaram a queima de roupas produzidas pelas indústrias inglesas, bem como de livros educacionais. Diante disso, Tagore criticou duramente esse movimento, primeiro por acreditar que a essência do ser humano se manifestava em qualquer pessoa e cultura, logo a destruição de livros vinha inviabilizar essa manifestação e, segundo, por entender que tais atitudes reforçavam ideais nacionalistas, o que consequentemente gerava cisões entre povos e culturas (COLLINS, 2012, p. 80-95).

Como vimos anteriormente, Barreto tomou Tagore e suas ideias como exemplo e referências para escrever seu texto, todavia, na questão do nacionalismo, o autor goês parece não se posicionar tão claramente ao lado do poeta bengalês. Sua proximidade com as ideias de Gandhi também é evidente e já foi aqui explicitada por meio de Sandra Ataíde Lobo (2013). Um dos maiores contatos que Barreto tem com a trajetória do líder político indiano é a biografia feita por Romain Rolland e publicada pela primeira vez em 1926.

Lobo explica que, apesar da influência de Tagore, Barreto se considerava da “escola de Gandhi” quando se tratava de um campo político de ação social. Ao comentar sobre a ação dos estudantes goeses tanto nos partidos políticos, quanto nos meios de comunicação como revistas e jornais, Lobo revela que Barreto buscava orientar o grupo para atitudes menos agressivas, trazendo para dentro do grupo as ideias de não-violência expressa pelo político indiano.

---

<sup>139</sup> A palavra *Satyagraha* é a junção de *Satya* que pode ser traduzida como “verdade” e *Agraha* que pode ser traduzida como “firmeza” e “constância”. A base fundamental desse princípio criado por Gandhi era a “não violência” principalmente quando aplicado nas questões da luta de independência.

Intervindo publicamente e nos bastidores, Adeodato Barreto tentava orientar os companheiros para uma acção mais amadurecida. O rascunho de uma carta a Santana Rodrigues que se encontra no seu espólio testemunha esse empenho. Adeodato afirmava-se da “Escola de Gandhi” embora não repudiasse “a violência nobre que leva ao restabelecimento da justiça”. Um dos seus propósitos era apelar a uma maior serenidade e racionalidade argumentativa, nomeadamente nos textos que vinham publicando na imprensa, como única forma de romper o muro que um sector significativo das elites católicas patrícias começava a erguer à sua volta. (LOBO, 2013, 466)

A proposta de Barreto era estabelecer um viés nacionalista nas ações desses jovens estudantes, numa perspectiva de criar um sentimento de nação indiana no público goês em geral. Entendia que a construção dessa ideia de nação se daria pelo campo educativo e pedagógico, com um ensino voltado para a identificação com a nação indiana. O confronto direto, em sua perspectiva, resultaria em um afastamento dos grupos católicos goeses, além de estabelecer um embate com as autoridades portuguesas.

Para fomentar o florescimento do patriotismo indiano em Goa, mais que desnecessário, verificava-se contraproducente procurar forçá-lo com sementes de ódio e vingança. De igual modo, nada teriam a beneficiar com um discurso que ostensivamente feria a sensibilidade portuguesa. Adeodato tomava o exemplo do artigo de Telo de Mascarenhas, *A morte dos ídolos*, que valera mais um processo ao *Bharat*, como típico de uma abordagem a evitar. Reconhecia o patriotismo de Telo e revia-se na substância do artigo, mas apontava que os seus objectivos teriam sido melhor defendidos com “mais verdades e menos exaltação”. Caminho mais frutífero seria a pedagogia do nacionalismo, de modo a “ensinar os goanos a amar a Índia”. Nesse âmbito, fundamental seria conjugar doutrinação com criatividade, apostando na fundação duma literatura que se insinuasse no espírito do público “até mesmo contra a sua vontade”. Finalmente, defendia uma estrutura política organizada com uma estratégia bem delineada e um mais consistente investimento na propaganda dos ideais nacionalistas, sendo para tal fundamental fazer “chover” cartas sobre a imprensa goesa. (LOBO, 2013, p. 466 - 467)

Esse evidente posicionamento nacionalista de Adeodato Barreto parece ser em certa medida contrário à admiração que revela ter para com Rabindranath Tagore. A própria forma de se referir ao autor bengalês durante a sua obra acaba por colocá-lo entre líderes nacionalistas como Gandhi ou Aurobindo Ghose. As diversas referências já expostas no segundo capítulo desta dissertação revelam o quanto a imagem dele estava associada a uma espécie de mestre espiritual nacional, assim como o fazia com Gandhi.

Quanto a Tagore, sabemos que seu posicionamento era contrário à ideia de nacionalidade e à associação de sua imagem a essa luta. O que se revela interessante nesse

estudo é questionar o quanto Barreto estava consciente dessa discussão entre Gandhi e Tagore quanto ao nacionalismo e quanto aos métodos abordados no movimento de não cooperação. Aqui se colocam duas hipóteses. A primeira é que Adeodato Barreto – por estar distante do debate político na Índia, tanto por ser goês, quanto por viver em Portugal – tinha menos acesso aos textos, notícias e livros que revelariam essa divergência entre os dois líderes populares. Dessa forma, coloca Tagore como um símbolo do nacionalismo indiano por não conseguir ter clareza acerca do verdadeiro posicionamento do autor bengalês. A outra hipótese é a de que Barreto pode ter conseguido entender essa dimensão do pensamento de Tagore através dos textos que leu, entretanto decidiu não se posicionar diante do debate. Muito provavelmente Barreto compreendia que Rabindranath Tagore era um dos indianos de maior destaque no cenário europeu no início do século XX e, portanto, nada mais lógico que colocá-lo como um símbolo dessa nova nação que estava surgindo. De qualquer modo, fosse ou não consciente desse debate, o que Barreto estabeleceu claramente é a imagem de Tagore como um símbolo nacionalista e líder espiritual ao lado de Gandhi.

Esses símbolos acabam sendo tão explícitos que mesmo na introdução, na primeira menção que faz a esses pensadores, Barreto já os coloca nesse local de líderes nacionais, filhos da *pátria*, da nação indiana, revelando imediatamente um viés nacionalista em sua obra.

[...] *pátria* de sábios como Bose e Raman, poetas e pedagogos como Sarkar e Tagore, apóstolos como Gandhi e Vivekananda, conhecê-los é mais do que um simples deleite para uma inteligência curiosa, é um motivo de íntima satisfação para todo coração liberal. (BARRETO, 2000, p. 63. Grifo meu.)

Esse posicionamento acaba sendo também revelador de toda uma tendência que irá se repetir ao decorrer da obra. Em *Civilização hindu* ele parece expor esse ideal de nação indiana ao mesmo tempo em que ajuda a fundamentar as próprias bases do que seria essa nação, como também apontou Sandra Lobo (2013) ao analisar a correspondência de Barreto. Através de diversos elementos, Barreto direciona o leitor para a construção desse ideal.

O entendimento desses elementos que Adeodato nos coloca pode ser feito através da obra de Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas - reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo* (1983). Nessa obra, Anderson explica que “[...] tanto a nacionalidade – ou, como talvez se prefira dizer, devido aos múltiplos significados desse

termo, a condição nacional [nation-ness] – quanto o nacionalismo são produtos culturais específicos” (ANDERSON, 2011, p. 30). Anderson busca elucidar que a nacionalidade é um produto cultural, que surge historicamente fundado em características culturais específicas em meio a Europa durante a história moderna. Ainda que seja um produto europeu fruto de uma confluência de fatores, Anderson observa que

No entanto, depois de criados, esses produtos se tornaram “modulares”, capazes de serem transplantados com diversos graus de autoconsciência para uma grande variedade de terrenos sociais, para se incorporarem e serem incorporados a uma variedade igualmente grande de constelações políticas e ideológicas. (ANDERSON, 2011, p. 30)

Portanto, o nacionalismo acaba tomando dimensões no mundo todo, sendo o padrão de organização socio-cultural mesmo nos locais que conquistaram a independência dos processos coloniais nos anos mais recentes.

Anderson inicia a sua obra explicando que tanto a religião quanto as monarquias dinásticas são elementos fundantes da concepção de nação. Também, a linguagem, isto é, a diversidade de línguas ajuda a conceber a ideia de pertencimento a um grupo. A identificação com a linguagem estava diretamente associada à religião, concebendo o entendimento de uma língua sagrada para um determinado grupo específico. Por outro caminho, a concepção de um monarca associava um elemento de unidade aos diferentes grupos: no território de um monarca específico, todos que habitam ali se entendem como seus súditos. O surgimento de um monarca, principalmente durante a ascensão dos estados absolutistas, acaba evidenciando que os súditos de um rei, por mais diferentes que fossem culturalmente entre si, estariam todos sob o poder de um único governante e, conseqüentemente, seguindo um mesmo código de conduta social.

Contudo, a evolução dessa ideia de pertencimento a um grupo só vai começar a tomar forma próxima ao nacionalismo quando o capitalismo começa a se estruturar no mundo e, principalmente, quando há uma ampla difusão da imprensa mecânica. É através dela que se torna possível construir uma narrativa da nação, a difusão de uma língua padrão e elementos culturais que condicionem um sentimento de comunidade em maiores proporções.

Barreto muito provavelmente não tinha a percepção de que a nação é uma comunidade imaginada e não um produto natural da condição de existência do ser humano como afirma Benedict Anderson. Entretanto, Adeodato tinha a consciência de que

o sentimento nacional poderia ser ensinado, como também sabia quais elementos poderiam auxiliar nesse ensino.

Ao escrever sobre o Império Maurya e o Imperador Açoka<sup>140</sup> Barreto nos explica que esse império existiu entre o século IV e II a.C. e teve uma extensão territorial quase equivalente aos territórios atuais da Índia e do Paquistão. Açoka foi o imperador que consolidou o período de maior esplendor desse governo. Após anos de guerras por conquista de novos territórios, o imperador se converteu ao budismo e deu origem a um período de abundância e caridade. Sobre a forma como Barreto expõe essa história, chamam-nos à atenção três eventos. O primeiro é que o autor sempre busca fazer referências a esse império como se fosse um reino de bondade na terra, já que, ao se tornar budista, esse imperador teria superado todo o desejo de poder, não mais espalhando violência e sim os ensinamentos de Buda. A segunda é que ele ignora os outros imperadores anteriores e posteriores a Açoka, que contribuíram para a criação e manutenção do império. Houve ainda outros impérios e reinos que tiveram dimensões menores dentro do subcontinente indiano e são também ignorados por Barreto. Em terceiro, e talvez o ponto mais emblemático, há uma repetição da história de Açoka ao longo do texto. O autor fala de Açoka nos capítulos “A história, o direito, o estado e o indivíduo” e em “O humanismo em ação (sikhs e maratas)”. Revela-se, portanto, uma intencional exaltação da figura desse imperador que se dá pela repetição e omissão de outros líderes históricos, fazendo dele um dos grandes líderes do passado dessa emergente nação indiana.

Seria possível fazer um paralelo dessa estratégia com as usadas pelos próprios estados nacionais europeus. Em suas consolidações, líderes do passado medieval e da antiguidade foram usados como figuras que representavam uma determinada identidade nacional mesmo antes do surgimento daquela nação.

Os barões que impuseram a Magna Carta a João Plantageneta não falavam “inglês”, e não se concebiam minimamente como “ingleses”: mas, setecentos anos depois, eram taxativamente definidos como prístinos patriotas nas salas de aula do Reino Unido. (ANDERSON, 2011, p. 170)

---

<sup>140</sup> Asoka, Axoka ou Ashoka como também é escrito, foi um imperador da dinastia Máuria, tendo reinado de 273 a 232 a.C. É frequentemente referenciado como o maior imperador da Índia, já que a extensão de seu império se assemelhava com o território da Índia atual. Ficou conhecido pela brutalidade contra os inimigos nos primeiros anos de governo e posteriormente pela mudança de conduta ao se converter ao budismo. É atrelado à ele a expansão da religião budista pelo resto do continente asiático.

Barreto não afirma que o império de Açoka seria o começo da nação indiana, não há pontuação anacrônica como essa em sua obra. Contudo, essa evidente construção narrativa em torno de sua imagem implica a construção de um proto sentimento nacional, isto é, a concepção de um líder heroico para que funcionasse como fundador da nação já na história antiga.

Admite-se normalmente que os estados nacionais são “novos” e “históricos”, ao passo que as nações a que eles dão expressão política sempre assomam de um passado imemorial e ainda mais importante, seguem rumo a um futuro ilimitado. É a magia do nacionalismo que converte o acaso em destino. (ANDERSON, 2011, p. 38-39)

É com o mesmo propósito, uma identidade nacional, que Barreto cita uma diversidade de pensadores nos capítulos “As ciências puras” e “As ciências aplicadas”. Como mostrado no segundo capítulo desta dissertação, há inúmeras citações a personalidades que viveram na península indiana e que descobriram ou inventaram algo relacionado à ciência antes dos europeus. O que se mostra interessante é que todos eles são caracterizados como indianos, como se compartilhassem já uma mesma identidade nacional, mesmo que muitos deles sejam de mais de dois mil anos antes do surgimento dos estados nacionais modernos ou, ainda, que sejam oriundos de diferentes povos e épocas, evidenciando que não há quase nenhum traço cultural em comum, a não ser terem nascido no subcontinente indiano. Vale retomar aqui a passagem com que Barreto abre o primeiro desses capítulos:

O quadrúplice edifício da Religião, da Filosofia, da Arte e da Literatura é incontestavelmente o mais sublime, mas não é o único que o gênio *indiano* levantou. Aceitar tal hipótese seria cair no extremismo da visão “orientalista” que considerava a *Índia* exclusivamente uma terra de sonhadores, [...]. (BARRETO, 2000, p. 107, grifo meu)

Essa passagem, que já havia sido citada, é agora por nós revisitada para evidenciar essa tendência de Barreto ao falar desses diversos pensadores. Os grifos nela mostram como Barreto parte do princípio de que tais pessoas já seriam indianos e estariam compondo uma unidade em torno de uma ideia de nacionalidade indiana.<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> É necessário também investigar a utilização do termo Índia para a definição de um local geográfico. Não foi possível avançar na investigação desse termo. No caso específico de Barreto, baseado nas outras referências que faz à ideia de nacionalidade, muito provavelmente nos momentos que utiliza a palavra “Índia” já utilizava sob o conceito de nação moderna.

Vale ainda evidenciar que essa estratégia adotada por Barreto tem clara relação com a comparação que estabelece com a tradição europeia. Se nas construções das nações europeias há líderes nacionais mesmo antes das nações, Adeodato quer mostrar que na Índia também eles existiram. Se esses líderes ajudaram a criar um sentimento de nação nos europeus, os grandes personagens indianos também podem ser empregados para tal. Em última instância, Barreto busca evidenciar que historicamente há legitimidade para a Índia ser uma nação independente, utilizando os mesmos pressupostos que fundamentaram os nacionalismos europeus.

Num campo de maior abrangência, toda a primeira parte de sua obra pode ser lida como voltada para a construção da identidade nacional indiana. Ao dividir o texto em capítulos nos quais os temas confluem com os títulos, como “A religião”, “A Literatura”, “A História”, e colocá-los todos sob o mesmo signo de *Civilização hindu*, Adeodato estabelece uma unidade para ler tudo que aconteceu no subcontinente indiano como elementos de formação de uma identidade nacional. O capítulo “A história” define uma tradição única, já que não se apresenta no plural, “histórias”, o mesmo ocorrendo com Literatura, Religião, Direito, dentre outros. Em última instância, Barreto busca mostrar para o leitor que não só havia uma unidade nesse povo, mas também uma autodeterminação em se constituir numa nação, que foi interrompida e destruída pelos processos coloniais.

Benedict Anderson nos explica que o processo de consolidação das nações europeias passa pela construção de uma narrativa histórica comum para o país, que é selecionada, compilada e depois ensinada nas escolas (ANDERSON, 2011, p. 170). Nesse sentido, podemos pensar que Barreto já estava adotando uma estratégia de criação de uma história nacional indiana, para ser transmitida e ensinada. Se retomarmos o que Sandra Lobo nos expôs anteriormente, veremos que essa possibilidade se fundamenta com a sua proposta de militância de não enfrentamento, mas sim de atuação pedagógica, buscando “ensinar os goanos a amar a Índia” (LOBO, 2013, p. 467).

No capítulo chamado “A última onda”, Anderson comenta os movimentos nacionalistas do final do século XIX e da primeira metade do século XX, sendo que o título do capítulo faz referência aos últimos levantes nacionais, principalmente dos locais que estavam sendo colonizados naquela altura. Ele assinala a exportação da ideologia nacionalista para os sistemas educacionais coloniais. As histórias nacionalistas contadas nas escolas, principalmente quando se envolvia um evento histórico de libertação, acabavam gerando o entendimento de que a própria colônia poderia ser uma nação e



estava sendo oprimida pelo país colonizador. Anderson nos explica que em 1913 a Holanda patrocinou festas por todas as colônias para comemorar o centenário de sua independência. Em protesto a esse movimento, o jornalista e nacionalista javanês-indonésio Suwardi Surjaningrat (Ki Hadjar Dewantoro) publicou um artigo que posteriormente ficou muito famoso, intitulado “Se eu fosse um holandês”. Transcrevo aqui o texto como Anderson apresenta em sua obra:

Na minha opinião, há algo de descabido – algo de indecente – se nós (eu ainda imaginando ser um holandês) pedimos aos nativos que participem das festas que comemoram a nossa independência. Em primeiro lugar, feriremos os seus delicados sentimentos porque estamos aqui comemorando a nossa própria independência no país nativo deles, que nós colonizamos. No momento, estamos muito felizes porque há cem anos nos libertamos do domínio estrangeiro; e tudo isso está se passando diante dos olhos daqueles que ainda estão sob o nosso domínio. Não nos passa pelo espírito que esses pobres escravos também anseiam por um momento como este, quando eles, tal como nós, poderão comemorar a sua independência? Ou sentimos talvez que, devido à nossa política de destruição da alma, vemos todas as almas humanas como se estivessem mortas? Se for assim, então estamos iludindo a nós mesmos, porque, por mais primitiva que seja uma comunidade, ela é sempre contrária a qualquer tipo de opressão. Se eu fosse um holandês, eu não organizaria uma comemoração de independência num país em que a independência do povo foi roubada. (SURJANINGRAT, apud ANDERSON, 2011, p. 168)

O movimento de expansão do ideal de nação, que tinha como objetivo cultivar uma identificação dos colonos com a metrópole, acaba gerando uma conscientização da própria condição de opressão, ajudando a fundar um ideal nacionalista para as lutas independentistas.

Essa consciência nacionalista, nos explica Anderson, começou principalmente nos jovens originários das colônias, os quais, por conta de sua condição social, tiveram a possibilidade de estudar na metrópole e cursar o ensino superior, principalmente aqueles que pretendiam ocupar os cargos administrativos na colônia. Essa consciência se estabelecia quando se encontravam com outros jovens que, como eles, tinham origem nas colônias, e, por isso, acabavam criando laços de identificação, primeiramente pela língua, mas depois por outros elementos socioculturais que os distinguiam dos habitantes das metrópoles. Anderson explica:

E, no entanto, em cada uma dessas jornadas restritas, ele [o nativo da colônia] encontrava companheiros de viagem bilíngues, vindo a sentir uma relação de crescente comunhão entre todos. Na sua jornada, ele logo entendia que o seu ponto de origem – concebido em termos étnicos,

linguísticos ou geográficos – pouco importava. No máximo, era de onde ele saía em peregrinação: não determinava fundamentalmente quem ele iria encontrar ou qual seria o seu ponto de chegada. Desse padrão surgiu aquela transformação velada e sutil do estado colonial em Estado nacional [...]. (ANDERSON, 2011, p. 165)

Retomando agora a trajetória de Barreto, vimos que foi justamente o contato com outros goeses, enquanto vivia em Portugal, que o ajudou a despertar e a fortalecer essa militância nacionalista. Interessante pontuar que Anderson faz uma descrição do perfil dos primeiros nacionalistas das colônias da Ásia e da África no século XX. Ele avalia que tinham um traço distinto das gerações anteriores.

Esses intelectuais das colônias eram quase sempre muito jovens, e atribuíam um significado político complexo à sua juventude – significado este que, mesmo se modificando com o passar do tempo, continua importante até hoje. [...]

Nas colônias, as coisas eram muito diferentes. A juventude consistia, acima de tudo, na *primeira* geração numericamente significativa a ter recebido uma educação europeia, distanciando-a linguística e culturalmente da geração dos seus pais e da grande maioria de seus coetâneos colonizados. (ANDERSON, 2011, p. 170-171, grifo do autor.)

A educação formal foi o que lhes permitiu entrar em contato com as ideias nacionalistas, que ajudariam a formar as bases da luta de seus próprios ideais nacionais:

Nas colônias, portanto, “juventude” significa “juventude escolarizada”, pelo menos a princípio. Isso, por sua vez, nos faz lembrar novamente o papel único que os sistemas educacionais coloniais desempenharam na promoção dos nacionalismos coloniais. (ANDERSON, 2011, p. 171)

Anderson ressalta o papel das camadas intelectualizadas nesse contexto. No caso do nacionalismo europeu, havia uma relação muito próxima do nacionalismo com as elites econômicas, que tinham interesses comerciais em manter a unidade e proteções estatais aos seus negócios. No caso das colônias, isso não se deu já que a dominação colonial impedia o crescimento de elites econômicas locais.

De modo geral, concorda-se que as camadas intelectuais foram fundamentais para o surgimento do nacionalismo nos territórios coloniais, mesmo porque o colonialismo não permitia o desenvolvimento de latifundiários, grandes comerciantes, empresários industriais nem sequer uma ampla classe de profissionais liberais nativos, os quais, portanto, eram relativamente raros. (ANDERSON, 2011, p. 167)

Esse perfil descrito por Anderson tem muitos paralelos com a geração de goeses nas primeiras décadas do século XX presente na metrópole portuguesa. Telo de

Mascarenhas, Lúcio de Miranda, T. B. Cunha, Santana Rodrigues, assim como o próprio Adeodato Barreto, dentre outros, fazem parte de uma geração que, diante das mudanças políticas, acabam tendo a possibilidade de realizar o estudo superior na metrópole. Ainda abordando aspectos relacionados à vivência de Barreto, vemos que uma outra marca distintiva do nacionalismo desses jovens goeses foi a tentativa de retomada da língua concanim nas publicações da revista *Índia Nova*. Sandra Lobo, em seu artigo já citado, explica que o governo português sempre impôs medidas restritivas à prática dessa língua em sua colônia, o que lhe dificultou o surgimento de um registro de escrita formal, fazendo com que fosse relegada apenas ao contexto familiar e não público. Na perspectiva de exaltar os traços indianos que marcavam Goa antes da chegada dos portugueses, os jovens estudantes da revista *Índia Nova* tentaram consolidar uma seção de literatura em concanim em sua revista. Entretanto, essa tentativa acaba não se sustentando por falta de contribuição e domínio da escrita por parte dos próprios redatores.<sup>142</sup>

Anderson atribui um peso muito importante à língua na construção do sentimento nacional, como referimos. Todavia, não ressaltamos que considera a linguagem impressa como fator fundamental nas lutas nacionalistas e não apenas a língua falada “O que inventa o nacionalismo é a língua impressa, e não *uma* língua particular em si.” (ANDERSON, 2011, p. 190).

De fato, a língua impressa tinha um caráter de propiciar a expansão de ideias, principalmente aquelas que ajudavam a fomentar os ideais nacionais. A ampla circulação dessas ideias através dos jornais e livros em línguas que as pessoas pudessem ler promovia um duplo movimento para a construção da nação. Primeiro havia a ideia em si, que estava esboçada no texto, através de símbolos que ajudavam a reforçar essa identidade de nação. No nosso exemplo aqui em pauta, isso se apresenta na divulgação de elementos da cultura indiana na revista *Índia Nova*. Segundo, a identificação através da língua que estava sendo utilizada, já que a própria língua impressa seria um elemento para entender que todos em contato com o jornal ou revista estavam compartilhando de

---

<sup>142</sup> “Havia, pois, um longo caminho a percorrer para atingir o objectivo do jornal de promover uma literatura em concani, juntando-se ao movimento cultural que descrevia no resto da Índia. Tendo planeado a existência duma secção concani e apelado à colaboração literária e linguística que a sustentasse, os promotores do programa acabaram por ver frustrada a sua intenção por falta de material que a alimentasse. Tal significa que provavelmente os próprios membros do corpo redactorial, alguns deles com capacidades literárias provadas, não possuíam um domínio da língua que lhes permitisse colmatar a falta de colaboração externa.” (LOBO, 2009, p. 244)

um mesmo código específico que os particularizava. A passagem de Anderson é esclarecedora sobre esse ponto:

Mas, na verdade, com o aumento da alfabetização, por toda parte ficou mais fácil granjear o apoio popular, as massas descobrindo uma nova glória na comunicação impressa das línguas que elas sempre, humildemente, haviam falado.

Assim, até certo ponto, a interessante formulação de Nairn é correta – de que "a nova intelectualidade de classe média do nacionalismo tinha de convidar as massas para a história; e o convite devia vir escrito numa língua que elas entendessem". (ANDERSON, 2011, p. 123)

Voltando agora para a iniciativa de se utilizar o concanim na revista *Índia Nova*, percebe-se que era uma iniciativa para se atingir essa dupla função. Um maior alcance das massas goesas, já que nem todos dominavam o português, e ao mesmo tempo criava uma identificação desvinculada de Portugal e mais próxima da Índia. Esse exemplo mostra que havia um projeto de nação indiana que estava sendo bem delineado por esses jovens intelectuais goeses.

Retomando agora *Civilização hindu*, acredito que o principal símbolo que Barreto utiliza para transmitir esse ideal de nação seja o da religião. Num conceito amplo, o autor parecia entender que a unidade indiana se daria pela sua distinta característica religiosa. Retomando o que expusemos no capítulo I e II dessa dissertação, todo o embate que Barreto estabelece entre “humanismo oriental” e “humanismo ocidental” está baseado na disputa entre cristianismo e hinduísmo, na qual o primeiro tem como símbolo principal a uniformização das diferenças e o segundo, a harmonia entre elas. Nesse sentido, se a religião hindu foi capaz de conferir harmonia diante das diferenças, ela também poderia conferir unidade diante de uma diversidade de povos. Essa linha de interpretação nos ajuda a entender o motivo de Adeodato ter escrito um capítulo chamado “A Religião” e outro “O Budismo”, já que o primeiro seria a expressão das origens do hinduísmo enquanto sistema religioso e o segundo seria um produto posterior dessa tradição.

Para além disso, toda a definição dessa sociedade está sob o signo hindu. O título *Civilização hindu* coloca todos os elementos que ele nos expõe – religião, história, literatura, ciências, figuras importantes, em resumo, características e eventos de destaque do subcontinente indiano – sob o signo da unidade hindu. Barreto parece retomar a atitude de Santana Rodrigues, tomando hindu como sinônimo de indiano<sup>143</sup>. Barreto, no

---

<sup>143</sup> Apresentamos essa citação no capítulo II desta dissertação. Para ajudar o leitor, retomamos ela aqui: “Os vocábulos *Hindú* e *indiano* são empregados n’estes ensaios, no sentido territorial. Significam

entanto, parece associar de forma mais incisiva essa generalização a um caráter nacional. A obra de Rodrigues é intitulada *A Índia contemporânea* e, ainda que o próprio título de Rodrigues possa trazer elementos nacionalistas, tanto nele quanto na construção de sua obra, não há um reforço contínuo da identidade indiana atrelada ao hinduísmo. Barreto, ao colocar todas as características da Índia sob o signo do hinduísmo, acaba exaltando a superioridade desse sistema religioso como elemento aglutinador dessa nova nação.

Essa característica da obra de Barreto se distancia da própria obra de Rabindranath Tagore, que, nos dois ensaios aqui analisados, em nenhum momento define a Índia sob a égide da religião hindu. Ainda que Barreto, assim como Rodrigues, julgasse que tudo que estava dentro da Índia poderia ser definido como hindu – tanto as religiões naturais da Índia como o budismo, sikhismo, jainismo, ou ainda os sistemas filosóficos como o yoga, o tantra, entre tantos outros, ou mesmo as que são exógenas como o islamismo ou o zoroastrismo – não há como negar o favorecimento do hinduísmo como sistema religioso. Na construção do próprio texto esse favorecimento é confirmado no confronto entre cristianismo e hinduísmo. Ainda que não exclua os outros sistemas religiosos endógenos, Barreto também estabelece duras críticas ao islamismo, o que o distingue do nacionalismo gandhiano, já que, a autobiografia do líder independentista, *Minha vida e minhas experiências com a verdade* (1927), vemos que Gandhi estava intrinsecamente preocupado em manter a unidade nacional entre muçulmanos e hindus na luta de independência.<sup>144</sup>

As críticas de Barreto ao islamismo podem ser explicadas, talvez, pelo seu pertencimento a uma comunidade e família católica. Não é de se estranhar, portanto, que sustente argumentos contrários ao islamismo em sua bagagem cristã. Esquecendo-se das atrocidades cometidas pela Inquisição de Goa, o autor avaliava, por exemplo, que a chegada dos muçulmanos se deu sob a égide da violência contra os hindus: “o princípio nacional da tolerância religiosa [...], apresenta-se de tal modo irresistível que até o aplicam reis muçulmanos, tão naturalmente propensos à intolerância e ao fanatismo” (BARRETO, 2000, p. 170).

---

indiferentemente os naturais da Índia, seja qual for a sua religião, bramânica, maometana, judaica, cristã, zoroastriana ou outra, exceto n'um ou n'outro caso em que claramente se subentende que a palavra *hindu* se refere à religião.” (RODRIGUES, 1926, p. 9)

<sup>144</sup> Vale ressaltar que Gandhi foi contra a separação entre Índia e Paquistão após a independência e que em algumas de suas greves de fome tinham por objetivo apaziguar conflitos entre hindus e muçulmanos.

Em conclusão, esse posicionamento adotado por Barreto parece conferir certa distinção à sua militância nacionalista, já que ele parte de elementos tagoreanos, assim como gandhianos, enquanto reforça preconceitos contra os muçulmanos, o que não se encontra presente nos dois autores. Seu ideal de nacionalismo é próximo do termo apresentado por Santana Rodrigues, que caminha no sentido de estabelecer o signo hindu como chave nacionalismo para todos os povos da Índia. Todavia, para além de identificar as matrizes e características do nacionalismo proposto por Barreto, importa investigar o quanto estavam em disputa com o contexto colonial português, dialogando implicitamente com a situação social e histórica mais imediata do escritor. É do que trataremos em seguida.

### **3.2 A luta política de *Civilização hindu***

Na perspectiva de uma construção nacionalista para os goeses que estivesse vinculada à Índia, Adeodato Barreto estabelece em *Civilização hindu* um debate que tanto questiona o colonialismo da Inglaterra e a ascensão dos regimes nazi-fascistas, como também, de forma implícita, o colonialismo português e a consolidação do salazarismo em Portugal.

O debate com o colonialismo britânico é um dos mais evidentes em sua obra, já que o autor destina um capítulo do livro apenas para falar sobre o tema: “Uma nova forma de humanismo (a escravidão dum povo)”. Nesse capítulo, como já foi comentado anteriormente, Barreto expõe duras críticas à empreitada colonial inglesa sobre a Índia. Com o objetivo de descrever o quanto a Inglaterra acabou com a economia indiana, utiliza alguns autores que demonstram o quanto foi dali extraída muita riqueza.

Além das passagens que já expusemos no segundo capítulo, quando comparamos as críticas de Barreto com as que foram feitas por Tagore<sup>145</sup>, o autor goês afirma que a

---

<sup>145</sup> Expusemos principalmente duas passagens que ilustram claramente essa crítica. Na primeira ele compara a administração britânica a uma esponja: “A administração britânica assemelhava-se bem – segundo a curiosa imagem dum alto funcionário da Companhia – ‘a uma esponja que se ensopasse nas águas do Ganges, para ser espremida, a seguir, no leito do Tamisa’” (BARRETO, 2000, p. 190). A segunda é uma nota de rodapé, que cita o o historiador Thomas Macaulay: “Não é lícito duvidar de que a “Revolução Industrial”, base sobre a qual se assentou a prosperidade econômica da Inglaterra, só se tornou possível graças à *afluência do tesouro indiano* e de que, sem esses capitais sem juro [...], o progresso das máquinas a vapor e das suas aplicações mecânicas à grande produção ficaria sem efeito. Os lucros da Inglaterra foram as perdas da Índia, perdas tão grandes que acabaram por matar sua indústria e atrofiar o progresso da sua florescente agricultura. País algum, fossem quais fossem a sua riqueza e os seus recursos, poderia sofrer

Inglaterra se aproveitou dos escombros da colonização portuguesa, bem como das disputas entre os reinos muçulmanos e hindus, para se fixar no território. Explica que o comércio sempre foi seu principal objetivo e que foi por conta da ganância que foram impostas uma série de medidas políticas e econômicas que favoreciam o crescimento econômico inglês e a destruição econômica da Índia. A política de “livre-câmbio” de 1813, como o próprio Adeodato nomeou, foi uma das grandes responsáveis por esse aniquilamento econômico da Índia, deixando milhares de pessoas em situação de miséria.

Para expressar o que representava essa política, Barreto cita uma frase do deputado Tierney em uma sessão na Câmara dos Comuns: “Se em vez de nos denominarmos ‘amigos da Índia’ nos confessássemos realmente seus inimigos, que lhe poderíamos ter feito de mais duro e desumano do que arruinar todas as suas velhas e florescentes indústrias?” (TIERNEY apud BARRETO, 2000, p. 188). Em outro momento, ao comentar as milhões de mortes causadas pela fome, mesmo que admitisse que esse era um problema histórico da Índia, afirma que é um resultado dessa administração que rouba seus recursos:

Em 1860-1861 a fome, mal endêmico da Índia, rompia mais assustadora do que nunca, consumindo, só em Orissa, cerca de dez milhões de vidas! Em 1878, no Sul, repetia-se o flagelo com uma nova hecatombe de cinco milhões! Era o sintoma iniludível da exaustiva drenagem a que vivia sujeita a economia indiana. (BARRETO, 2000, p. 189)

A crítica de Barreto à colonização britânica é completamente focada na questão econômica. As referências a outros episódios de violência colonial são menores e, quando as coloca, o faz de forma ligeira. É o caso quando fala das medidas políticas e das forças armadas: “É como uma engrenagem diabólica aplicada às suas derradeiras energias, para sugar, até a última gota, dois sorvedouros tentaculares: o *Civil Service* e o Exército, assentes um e outro em bases afrontosas para dignidade indiana” (BARRETO, 2000, p. 190)

Ao fim desse capítulo, Barreto coloca Gandhi como um opositor e um libertador de toda essa administração opressora britânica. Gandhi é apresentado como o salvador e libertador da Índia, já que, segundo o autor, os primeiros líderes do nacionalismo indiano

---

impunemente os efeitos de tão ruínoza sangria’ Macaulay, *History of England*, vol. V, pág. 2094.” (BARRETO, 2000, p. 238)

não tiveram condições de trazer as classes populares para a luta. Gandhi, em sua explicação, aparece para cumprir esse papel:

As massas, nas suas camadas profundas, não compreendiam o escopo puramente político dos *suarajustas*, nem a sua noção, excessivamente territorial e europeia, de nacionalismo: foi neste momento que o Destino fez surgir, no caminho da Índia, um homem extraordinário:  
“De pé – escreve Tagore – no limiar da cabana de milhões de deserdados, vestido como qualquer deles e falando-lhes na própria língua, apareceu Gandhi. E viu-se pela primeira vez a Verdade sem ser numa citação de livro!” (BARRETO, 2000, p. 191)

Nessa passagem, ao enfatizar a palavra “destino” e “verdade”, iniciando-as com letra maiúscula, Barreto atribui ao aparecimento de Gandhi na luta política um caráter providencial, reforçando a narrativa que vinha sendo construída da imagem de sábio místico ao entorno de sua figura. Ao mesmo tempo, utiliza de uma citação de Tagore para falar de Gandhi. Dessa forma, acaba novamente colocando os dois juntos como principais líderes opositores da colonização britânica.

Todo esse trecho de crítica à colonização, como no restante do capítulo no qual exalta Gandhi e sua luta, está completamente marcado pelo ideal nacionalista. Já nos momentos que aponta as críticas ao colonialismo britânico, o autor parte do pressuposto da existência de uma unidade em torno da Índia. Nos trechos em que emprega expressões como “mal endêmico da Índia”, “economia indiana”, “dignidade indiana”, entre diversas outras, afirma o caráter nacional da então colônia britânica. No mesmo sentido, a construção da imagem de um herói nacional, Mahatma Gandhi, ajuda a compor todo esse direcionamento que já expusemos anteriormente.

Indo além, essa imagem nacionalista construída em torno da figura de Gandhi e Tagore ajudam Barreto a compor um outro direcionamento do seu texto que visava também um debate com as transformações políticas que ocorriam na Europa na década de 20 e 30. Na passagem que já citamos no segundo capítulo, Barreto coloca Tagore e Gandhi em oposição a Hitler e Mussolini. Reproduzo-a novamente, porém sem os cortes de antes:

“[...] *Tagore e Gandhi* – duas expressões dinâmicas do humanismo da jovem Índia – são duas almas irmãs. O seu idealismo transparente, a sua magnanimidade sem limites, a par dum carácter austero e impoluto, realizam com perfeição excepcional, nesta desvairada encruzilhada da história, o complexo de virtudes que a Índia recomendou, em todos os tempos, aos seus filhos, como um modelo a seguir. Num tempo em que o próprio rastro dos profetas de Israel se perdeu no Ocidente, sob as patas



dos cavalos de Nemrod, na Índia milenária, sempre igual a si mesma, renascem os velhos rishis, para escarmento *dos Hitler e dos Mussolini*, agitando nas suas mãos impolutas mensagens de amor e fraternidade..." (BARRETO, 2000, p. 206, grifo meu)

A passagem evidencia uma clara oposição entre Europa e Índia, que é feita através das personalidades que Barreto considerava serem os principais representantes de cada local naquele momento. Para além da evidente construção nacional, aqui Barreto estabelece também uma oposição ao modo político que ascendia na Europa naquele momento: o nazismo alemão e o fascismo italiano. Enquanto Tagore e Gandhi são exemplos de virtude, caráter e idealismo a serem seguidos, Hitler e Mussolini são dissidências dos antigos profetas europeus, não mantiveram os antigos ideais, deturpados pelos interesses modernos que, como Barreto já havia demonstrado, estão ligados ao colonialismo, ganância por riqueza e expansão do poder. Nessa lógica, se Hitler e Mussolini são dissidências dos antigos profetas, Tagore e Gandhi são a própria continuação dos antigos *rishis*, o que ajuda a reforçar esse caráter mítico e nacionalista em torno de suas imagens.

Outro momento em que o autor faz uma clara referência à situação política na Europa é no começo do último capítulo, quando busca caracterizar uma disputa entre duas correntes ideológicas e políticas europeias:

No grande debate moderno, as orientações extremas acima caracterizadas aparecem incorporadas em duas correntes rivais: o socialismo (que apesar do que o seu nome indica, é uma doutrina individualista), e o fascismo, que proclama o eu social, a razão do Estado, como superior aos direitos das consciências. [...] A ferocidade que atingiu a contenda impede, porém, as facções de refletirem com serenidade no verdadeiro significado dessa luta, tomando-se os meios por fins, e esquecendo-se, no aceso do combate, o princípio racional da subordinação dos valores materiais aos morais. Daí a angustiada dificuldade da solução. (BARRETO, 2000, p. 224)

Barreto entende que essa oposição entre fascismo e socialismo não consegue enxergar a verdadeira essência dos problemas sociais. Para ele, o debate deveria contemplar não apenas elementos materiais, mas os morais, filosóficos e religiosos para se chegar a uma solução. Dessa forma, no parágrafo seguinte, afirma: "Essa dificuldade provém – diz a Índia moderna – da falsa base em que assenta esse debate [...]: o seu conteúdo material" (BARRETO, 2000, P. 224). A discussão política agora não se dá no confronto direto da sabedoria indiana com o nazismo e fascismo. O seu argumento aqui é

construído para que a ideologia filosófica da Índia seja uma melhor solução para os problemas da humanidade, enquanto coloca abaixo dela o socialismo e o fascismo.

Essa construção revela que Barreto não apenas era a favor da independência da Índia como também questionava o método desses regimes na Europa. Percebe-se ainda que ele direcionava uma oposição maior aos regimes totalitários de direita, já que há uma única referência ao socialismo, enquanto o fascismo é citado duas vezes e colocado em confronto direto com os sábios indianos. Nessa perspectiva, ao fazer referência a Hitler e a Mussolini, Barreto utiliza o artigo no plural, “*dos Hitler e dos Mussolini*”, o que revela que em sua visão havia outros líderes que se assemelhavam aos citados. Essa perspectiva reforça o entendimento que Adeodato estava também questionando a ditadura salazarista em Portugal.

A política salazarista durante o Estado Novo português, principalmente dos primeiros anos até a Segunda Guerra Mundial (1933 – 1939), revela uma proximidade muito grande com o regime fascista fundado por Mussolini na Itália. Fernando Rosas, em seu artigo “O salazarismo e o homem novo: ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo” (2001) faz uma exposição de como se estruturou ideologicamente a ditadura em Portugal. Rosas explica que a política ideológica do Estado Novo visava regenerar o ser português, numa lógica moral que conferia unidade nacional e que se dava através de aparelhos de propaganda que divulgavam o ideário de revolução nacional por meio de políticas de estado. Nessa linha de construção ideológica, Rosas observa que:

Neste contexto, sustenta-se a ideia de que o Estado Novo, à semelhança de outros regimes fascistas ou fascizantes da Europa, alimentou e procurou executar, a partir de órgãos do Estado especialmente criados para o efeito, um projecto totalizante de reeducação dos “espíritos”, de criação de um novo tipo de portuguesas e de portugueses regenerados pelo ideário genuinamente nacional de que o regime se considerava portador. (ROSAS, 2001, p. 1032)

O viés extremamente nacionalista, junto com as políticas públicas de controle social que visavam a criação de um “homem novo” português, dentro de um regime abertamente de direita, colocam o Estado Novo num campo de proximidade com os outros regimes totalitários de direita, que ascendiam na Europa após a Primeira Guerra Mundial. Rosas é taxativo ao afirmar:

O filtro das particulares realidades culturais, políticas, sociais, económicas, mentais, donde emergira o regime português fazia-o um fenómeno de natureza historicamente idêntica, mas de expressão

nacionalmente diferenciada, relativamente ao movimento genérico dos fascismos europeus desse período. (ROSAS, 2001, p. 1032)

Dentro da perspectiva de diferenciação que o caso português irá tomar está a sua profunda relação com a igreja católica conservadora. Essa conexão fazia parte dos mitos que seriam fundadores da identidade portuguesa. Rosas, em sua análise, explica que a política de propaganda do salazarismo divulgou sete mitos que seriam constituintes da identidade portuguesa.<sup>146</sup> O sétimo deles seria o da ligação com o catolicismo: “O sétimo e último, *o mito da essência católica da identidade nacional*, entendia a religião católica como elemento constitutivo do ser português, como atributo definidor da própria nacionalidade e da sua história” (ROSAS, 2001, p. 1036).

Essa aproximação com o catolicismo se dava através de uma linha contra-revolucionária de uma direita conservadora, que visava combater o liberalismo democrático e ao mesmo tempo o socialismo e o comunismo.<sup>147</sup> Por se constituir em um regime autoritário de direita, havia uma intrínseca relação com as elites econômicas. No caso português, essa elite econômica era também vinculada ao catolicismo, o que ajudava a reforçar o caráter religioso do regime:

[...] Salazar preocupa-se sobretudo com a formação das elites. Era, se se quiser, como o geral da direita católica do seu tempo, um típico elitista conservador: o futuro da nação e do regime dependia, sobretudo, das

---

<sup>146</sup> Segundo Rosas, os primeiro seis mitos são: “1 - Em primeiro lugar, o *mito palingenético*, ou seja, o mito do recomeço, da ‘Renascença portuguesa’, da ‘regeneração’ operada pelo Estado Novo, interrompendo a ‘decadência nacional’ precipitada por mais de cem anos de liberalismo monárquico e do seu paroxismo republicano. [...]” (ROSAS, 2001, p. 1034)

2 - “Em segundo lugar, o *mito central da essência ontológica do regime*, ou, se quisermos, o *mito do novo nacionalismo*. O Estado Novo não seria mais um regime na história política portuguesa; era o retomar do verdadeiro e genuíno curso da história pátria, [...]” (ROSAS, 2001, p. 1034)

3 - “Ao terceiro chamarei o *mito imperial*, em larga medida herdado da tradição republicana e monárquica anterior, [...]. Dizia o Acto Colonial de 1930, no seu artigo 2.º: ‘É da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar populações indígenas.’” (ROSAS, 2001, p. 1034)

4 - “O quarto mito era o *mito da ruralidade*. Portugal é um país essencial e inevitavelmente rural, uma ruralidade tradicional tida como uma característica e uma virtude específica, donde se bebiam as verdadeiras qualidades da raça e onde se temperava o ser nacional.” (ROSAS, 2001, p. 1035)

5 - “O quinto mito seria o *mito da pobreza honrada*, o *mito da ‘aurea mediocritas’*, um país essencial e incontornavelmente pobre devido ao seu destino rural, no qual, [...] o ser pobre mas honrado, pautavam o supremo desiderato salazarista do ‘viver habitualmente’, paradigma da felicidade possível.” (ROSAS, 2001, p. 1035)

6 - “O sexto mito, o *mito da ordem corporativa*, como expressão da ordem natural das coisas. A ideia de uma hierarquização social espontânea e harmoniosamente estabelecida como dado intemporal, no quadro de uma sociedade [...]” (ROSAS, 2001, p. 1035)

<sup>147</sup> “Sendo um autoritário conservador de formação *católica*, um adversário convicto do ‘demo-liberalismo’ e das ideias socialistas e comunistas, o pensamento salazarista vem sobretudo na linha da tradição contra-revolucionária da direita conservadora, ainda que moldado pelos ensinamentos do ‘catolicismo social’.” (ROSAS, 2001, p. 1038)

elites educadas no espírito do verdadeiro interesse nacional. (ROSAS, 2001, p. 1038)

Rosas nota que a aproximação ideológica do salazarismo com o fascismo se deu apenas nos primeiros anos, já que, pouco antes da Segunda Guerra Mundial, a vinculação de Portugal a esse regime começou a ser malvista por uma parcela da população.

A esta luz, a “fascização” do regime, passados os primeiros entusiasmos, é vista com reserva por uma oligarquia tradicional, habituada, e com proveito, a contar com o Exército e a Igreja para “manter a ordem”, e que encara os arroubos milicianos, a militarização de forças civis sem tutela estrita do Estado, as mobilizações autônomas da “populaça”, mesmo por bons motivos, como formas potenciais de gerar desestabilização, de quebrar as hierarquias tradicionais, de tender para suspeitos “internacionalismos” susceptíveis de porem em causa o “interesse nacional”. (ROSAS, 2001, 1048)

Ainda que essa tendência de se desvincular o Estado Novo português do nazismo alemão e do fascismo italiano continue principalmente no pós Segunda Guerra, a práxis estatal mantinha-se próxima aos ideais fascistas. É com esse sentido que Rosas utiliza o conceito de Manuel Lucena: “Em Portugal, por maioria de razão, isso se verificou: um ‘fascismo sem movimento fascista’, para retomar o conceito de Manuel Lucena, [...]” (ROSAS, 2001, p. 1053)

Voltando ao texto de Barreto, se retomarmos aqui a ideia de que a própria aproximação ao nacionalismo hindu, já temos uma oposição clara ao regime salazarista, visto que esse governo tinha como um dos mitos nacionais a essência colonizadora do povo português. A oposição aos regimes nazista e fascista pode ser entendida também como uma oposição à própria figura de Salazar. Como vimos, ao utilizar a expressão “*dos Hitler e dos Mussolini*” no plural, Barreto expande a crítica aos regimes totalitários de direita, o que inclui também Salazar.

A questão que se coloca agora é a seguinte: Se Barreto estava criticando o salazarismo, era a favor da independência da Índia e queria educar os goeses no nacionalismo hindu – o que indica que também era a favor da independência de Goa e aproximação com o bloco indiano –, por que não expressou isso claramente em seu texto? A resposta para essa questão está dentro da própria política salazarista. O sistema de censura prévia foi amplamente imposto em todo o território nacional para garantir que não houvesse críticas aos novos ideais da nação. A censura fazia parte do processo

educativo do estado, já que também visava a doutrinação ideológica do “homem novo”<sup>148</sup>. Justamente por isso, o órgão de censura estava vinculado ao Secretariado de Propaganda Nacional (SPN), que tinha como principal responsabilidade divulgar e ensinar a nova ideologia nacional para o povo português.

O Artigo de Daniel Melo, “A censura salazarista e as colônias: um exemplo de abrangência” (2016) ajuda a apontar como esse instrumento era utilizado pelo estado português tanto na metrópole como nas colônias. Reconhecendo a existência de outros tipos de censura, Melo explica que o foco de seu estudo foi a censura oficial no Estado Novo português.

A censura oficial cobriu todo o território nacional e *todas* as mídias comuns (imprensa, livro, outros impressos, telegrafia, telefonia, cinema, telex), além de espetáculos, musicais teatrais, etc. Foi exercida através de uma estrutura institucional constantemente aperfeiçoada (em recursos jurídicos e logísticos) [...] (MELO, 2016, p. 480)

Dentro desse *modus operandi*, a censura prévia, isto é, aquela que é feita antes da publicação nas mídias, teve um papel fundamental no controle dos discursos de oposição à ideologia do regime. Esse aprimoramento constante fez com que essa política tivesse um determinado êxito, já que: “Foi neste quadro que a censura oficial, consagrada na Constituição de 1933, conseguiu condicionar de modo profundo todas as formas de manifestação intelectual [...] mas também cultural, sociocultural e política” (MELO, 2016, p. 480).

Melo ainda assinala que a censura em Portugal não foi algo exclusivo do Estado Novo, mas que é histórica, tendo presença ao longo da monarquia liberal como também da Primeira República. O que se revela interessante é que seu surgimento está diretamente relacionado à Igreja Católica:

Procurar a filiação da censura permite perceber a sua persistência na história portuguesa, primeiro, através da Inquisição, que associou censura religiosa e régia (de 1536 a 1821). A censura religiosa em Portugal acompanhou orientações exteriores, como o *Index Librorum*

---

<sup>148</sup> “O “homem novo” português seria o resultado do ensino das bases ideológicas do Estado Novo. Tinha como objetivo transformar o cidadão português através da doutrina do regime, criando, dessa forma, um novo homem para um novo Estado. Segundo Rosas: Significavam uma moral de (re)educação, de regeneração colectiva e individual, da qual resultaria, pela acção do Estado nos vários níveis das sociabilidades públicas e privadas, o moldar desse especial ‘homem novo’ do salazarismo, capaz de interpretar e cumprir a alma e o destino ontológico da nação que o antecedia e se lhe sobrepunha, vinculando-lhe atitudes, pensamentos e modos de vida, redefinindo e subordinando o particular ao império do ‘interesse nacional’.” (ROSAS, 2001, 1037)

*Prohibitorum*, lista de publicações proibidas elaboradas pela Igreja católica em 1559 e vigente até 1966. (MELO, 2016, p. 477)

Retomando o texto de Adeodato Barreto, podemos concluir que a falta de críticas direcionadas diretamente ao governo português estava intrinsecamente relacionado ao objetivo de fugir da censura. Ciente que seu posicionamento político nacionalista indiano estava estabelecido contrariamente ao nacionalismo português, a dissimulação de seu posicionamento nas entrelinhas para que a censura não impedisse a publicação de seus textos era de fundamental importância para a continuidade do processo de divulgação de seus ideais. Nessa linha, a estratégia que Lobo nos revela através de uma das cartas de Barreto, de preferir um método educativo e menos combativo, estava em maior consonância com a estratégia que assumiu diante da ditadura. Na perspectiva de educar o povo goês para o nacionalismo hindu e de sensibilizar os portugueses para esse fato, era primeiramente preciso garantir a possibilidade de atuação e, ao mesmo tempo, um posicionamento menos combativo que favorecesse essa educação, já que o grupo de goeses a favor da independência da Índia era muito pequeno dentro de Portugal. Dessa forma, a crítica ao fascismo, a defesa do nacionalismo indiano e até a crítica ao colonialismo britânico geravam, de forma dissimulada, críticas indiretas ao Estado Novo português.

Contudo, é preciso também considerar que no capítulo em que critica a colonização britânica quase não há referências à colonização portuguesa. As poucas que aparecem revelam um posicionamento neutro e pragmático, não expondo nenhuma crítica a esse processo, apenas apontando que a Inglaterra aproveitou-se da decadência do Império Português.

Nos escombros do monopólio lusitano [...] [a Inglaterra] firmara seu poderio marítimo [...]. (BARRETO, 2000, p. 187)

A sua obra [da Inglaterra] deve, por isso, como tipo histórico, colocar-se no polo oposto da portuguesa – esta, empresa medieval, aquela, empresa moderna, uma feita de brutalidade e heroísmo, a outra, de maquiavelismo e perfídia... (BARRETO, 2000, p. 188)

Essa falta de referência ao processo colonial português, ou até o elogio ao classificá-lo como um ato heroico, ainda que brutal, pode indicar que, ou Barreto de fato acreditava nisso, ou teve que mudar o discurso para não ser barrado pela censura. De qualquer forma, as poucas referências diretas ao processo colonial português indicam que

Barreto preferiu não abordar o assunto, seja em razão das estratégias argumentativas do texto ou da própria censura.

Entretanto, se as referências ao fascismo e à colonização podem ser interpretadas como críticas indiretas ao Estado Novo, o embate com o catolicismo pode ser entendido como uma crítica mais evidente. Como vimos, o coração argumentativo da obra de Barreto está localizado no capítulo “Humanismo europeu e humanismo hindu (Um ensaio de interpretação das suas diferenças)”. Nele, como exposto no primeiro capítulo desta dissertação, Barreto busca apontar os problemas do cristianismo católico enquanto busca exaltar as qualidades do hinduísmo, na intenção de exaltar o segundo. Ao apontar as diversas críticas ao catolicismo, associando-o com todo o processo de violência colonial<sup>149</sup> e até mesmo aos regimes totalitários<sup>150</sup>, Barreto atinge diretamente um dos mitos da essência do Estado Novo: “A essência católica da identidade nacional” (ROSAS, 2001, p. 1036). Vale ainda ressaltar que, como o Estado Novo, Barreto afirma que a essência do humanismo europeu está centrada no cristianismo, o que revela que ele partiu de um pressuposto em comum com o salazarismo, mas com intenções contrárias a este.

Nesse sentido, o estabelecimento de uma civilização de identidade hindu, que abarcaria também os outros povos da Índia, é colocado como oposta e superior a uma identidade cristã católica, extremamente vinculada aos povos europeus, e principalmente ao povo português. Apontando críticas ao catolicismo como formador da identidade europeia, Barreto questiona a moral da própria essência portuguesa de forma direta, e o sistema político então vigente de forma indireta, reforçando o seu posicionamento contrário a governos totalitários, às imposições coloniais de Portugal, a sua crença na superioridade moral e cultural da Índia e o desejo de fazer parte da nascente nação indiana.

---

<sup>149</sup> Pode-se interpretar a seguinte passagem como uma relação ao processo de expansão da fé católica durante as colonizações, nas quais os europeus buscavam impor a religião cristã e os costumes europeus aos povos nativos: “O humanismo ocidental é, assim, um ensaio de totalização em que a unidade se pretende pelo nivelamento gradual dos seres, dentro dum sonho abstrato de igualdade e fraternidade. Eis porque se pode afirmar que a criação mais perfeita desse humanismo foi a Igreja Católica (católica, v.g. universal) que, desta forma, quis estender às consciências o ideal de cidadania democrática que o romanismo temporal pretendia estabelecer pelas armas, dentro do Império.” (BARRETO, 2000, p. 210)

<sup>150</sup> Além da passagem da citação anterior, que pode ser entendida como o nivelamento imposto pelo Estado Fascista, as referências apontadas no segundo capítulo que Barreto faz a conteúdos militares para definir o Ocidente, indicam essa associação entre o cristianismo e fenômeno nazi-fascista.

### 3.3 Religião em Adeodato Barreto e o discurso orientalista europeu

A discussão que Barreto estabelece por meio do debate religioso vai além do campo político e nacionalista do Estado Novo, como mostramos anteriormente. Está relacionada com todo um campo intelectual, que desde o século XVIII vinha teorizando sobre a história e a essência das religiões. Esses estudos ajudaram a fundar as bases dos estudos sociais e da antropologia como conhecemos hoje, em um campo formado majoritariamente por intelectuais europeus. Os estudiosos buscavam entender a evolução do ser humano através do contato com as sociedades consideradas primitivas, como os aborígenes na Austrália ou ainda diversos grupos na África. Construíram uma concepção de humanidade que partia do pressuposto que esses grupos eram similares ao ser humano primitivo, isto é, não tinham evoluído com o passar dos anos. Consideravam que a evolução era o caminho natural do ser humano e que o último estágio seria a sociedade contemporânea europeia. Portanto, o cristianismo seria também a expressão religiosa mais evoluída do ser humano.

Nesse sentido, há um debate estabelecido com o próprio conceito de civilização. Ao colocá-lo no título de seu livro e estabelecer todo um questionamento à forma como a sociedade europeia se constituiu, Barreto, ao mesmo tempo que aponta problemas atuais em sua estruturação, debate diretamente com a própria ideia de evolução europeia vigente naquele momento. Em última instância, Barreto está dialogando diretamente com os intelectuais orientalistas que estudaram a Índia, principalmente quando aborda o tema religioso.

O capítulo “Humanismo europeu e humanismo hindu (Um ensaio de interpretação das suas diferenças)” é onde esse debate se instaura de forma mais clara, como já expusemos. Entretanto, há também esse debate na primeira parte de sua obra, nos capítulos “A religião” e “O budismo”, que acontece de forma mais sutil.

Importa assinalar que a ordem dos capítulos revela que Barreto privilegiou o tema religioso desde o começo de sua obra. O segundo capítulo do livro já começa abordando o tema religioso, sendo precedido apenas pela introdução e pelo capítulo “A história”. Ao colocá-lo antes dos outros temas abordados como as ciências, a literatura, as artes, entre outros, acaba evidenciando a importância desse tema para o seu projeto político.

Em “A religião”, Adeodato cita o vedismo, bramismo, budismo, jainismo entre algumas outras formas religiosas. Seu foco não está em explicar sistematicamente as



ideias que compõem cada um desses sistemas. Ele se esforça, primeiramente, para expor o que acredita serem duas características em comum a todas essas concepções religiosas, como podemos perceber pelo trecho a seguir:

Mas, apesar da diversidade aparente que caracteriza todas estas construções religiosas, duas ideias fundamentais se repetem nelas invariavelmente, como a que marcá-las com o selo comum da sua origem indiana: o panteísmo e a metempsicose. (BARRETO, 2000, p. 74)

Para ele, o “panteísmo identifica o Deus supremo com a Alma Universal” (BARRETO, 2000, p. 74), sendo que a alma humana não é mais que uma fração desse grande todo. É também o panteísmo que fundamenta a concepção de *maya*<sup>151</sup>, já que tudo que não seja do campo do espírito é uma ilusão. Já a “metempsicose proclama a solidariedade vital de todos os seres” (BARRETO, 2000, p. 74).

O capítulo seguinte é “O budismo”, que, como vimos, é privilegiado pelo escritor, ao separá-lo do capítulo religião e ser reforçado ao longo do livro num viés apologético. Barreto utiliza da mesma abordagem que faz do império Maurya, exaltando-o diversas vezes ao longo do texto. Ao mesmo tempo, busca com frequência comparações com o cristianismo que, em alguns momentos, têm o objetivo de mostrar a proximidade entre as duas religiões:

Como Maria, Mayia, mãe de Buda, concebe-o sobrenaturalmente, por intervenção dum elefante branco, acompanhado duma estrela que, em sonhos, lhe penetra pelo lado direito. O nascimento é saudado, como o de Cristo. (BARRETO, 2000, p. 79)

Essas aproximações revelam um esforço de Barreto em expor o budismo com a mesma lógica que o cristianismo teria, no sentido de aproximá-lo e até, talvez, legitimá-lo diante de um público europeu. Por outro lado, no decorrer do ensaio, Adeodato irá associar cada vez mais o cristianismo ao que ele chama de “exclusivismo das civilizações semitas” (BARRETO, 2000, p. 149), decorrente da crença de um único deus e não aceitação da diferença, como já expusemos ao longo deste trabalho. Em contraposição, o budismo teria sua base na própria filosofia indiana, no ascetismo e no bramismo, que sempre soube conviver em harmonia com a diferença: “Por isso a sua doutrina é

---

<sup>151</sup> Conceito filosófico de múltiplos significados. Se refere a ideia de que o universo aparente é uma ilusão (Maya). Segundo Grimes “princípio da aparência; ilusão; maravilhoso poder de criação; poder mágico; mistério; o poder de Deus (da raiz do verbo ma = ‘medir, limitar, dar forma’); ‘aquilo que mede’.” (GRIMES, 1996, p. 189)

essencialmente de compaixão infinita e inesgotável por todos os seres” (BARRETO, 2000, p 81).

Ao falar do Imperador Açoka e do budismo, faz referências sempre à bondade, tolerância e respeito que essa religião sempre pregou e que tal imperador, ao se converter ao budismo, também aplicou. Em contraposição, estabelece o cristianismo que tem como base o exclusivismo teológico e que nasce no seio do império romano, que tem como característica a expansão pela força. Barreto faz referências aos anos em que o cristianismo foi perseguido no Império Romano, mas que, depois da conversão de Constantino, os cristãos começaram a perseguir as outras religiões. Estabelece então dois passados fundadores que são parecidos, mas que se distanciam em sua aplicação: o da Europa com o Império Romano e o cristianismo, que têm como característica a intolerância e como consequência futura uma Europa fragmentada e cheia de guerras; o da Índia que tem o Império Maurya e o budismo, quem têm como característica a tolerância e o pacifismo, e como consequência futura uma Índia coesa, plural e diversa, que sabe respeitar as diferenças.

As religiões da Índia, e principalmente o budismo, seriam mais próximas à essência do cristianismo que a própria religião católica. Ao apontar como fundamentais, na essência das religiões nascidas na Índia, o panteísmo e a metempsicose, e explicar seu significado extremamente atrelado a uma noção de comunidade, seja por ver deus em tudo e todos, seja pela solidariedade universal, Barreto acaba por postular que a compaixão, enquanto respeito por outros seres humanos, é algo da essência das próprias religiões da Índia. Ainda faz notar que a filosofia budista traz consigo a concepção de um grande líder libertador dos problemas da vida terrestre para todos os seres humanos, que tem forte paralelo com a trajetória de Jesus Cristo. Dessa forma, a escolha de privilegiar o budismo se relaciona com o direcionamento de seu texto para um público católico.<sup>152</sup>

Se por um lado a Índia traz consigo uma das premissas do cristianismo e a mantém viva em suas religiões, por outro, na argumentação de Barreto, o cristianismo se afasta dela. Na adjetivação utilizada, Barreto deprecia as qualidades humanitárias do europeu e cristão, enquanto exalta a doutrina dos primeiros sábios religiosos indianos:

---

<sup>152</sup> Há um evidente paralelo entre o cristianismo e o budismo, desde a própria composição da ideia de um salvador e até mesmo dos ensinamentos em sua doutrina, como compaixão, a recusa dos bens materiais, entre outras questões.

E, enquanto o tardo irmão da Europa se arrasta na noite caliginosa da barbárie, o “ária” hindu ou talha, à custa dos aborígenes, as fronteiras da sua pátria futura, retira-se, pensador, para as solidões dos bosques, preocupando-se prematuramente com os problemas supremos da Vida do Universo. (BARRETO, 2000, p. 73)

O emprego da palavra bárbaro nessa passagem traz a ideia de algo primitivo, não evoluído e até não civilizado, principalmente quando contraposto com “problemas supremos da Vida do Universo”. Nessa lógica argumentativa, a Índia estaria num patamar mais evoluído do que a Europa, evolução tão grande que já alcançava os problemas “supremos”, enquanto a Europa ainda “se arrasta na noite caliginosa”, metaforicamente indicando que ela ainda não havia aprendido a andar e nem encontrado as luzes do conhecimento superior.

O que se mostra interessante em toda essa passagem é a lógica evolutiva e positivista que subjaz ao seu argumento. Tal lógica, que parte de pensadores europeus do iluminismo e do século XIX, fundamenta as bases do próprio pensamento orientalista contra o qual Barreto se posiciona em sua obra, o que parece revelar as contradições ou a complexidade que residem na necessidade de fazer uma ruptura com o colonialismo sem que isso implique necessariamente uma ruptura com traços fundadores do pensamento europeu, sobretudo porque este fundamenta a posição nacionalista à qual Barreto adere.

Aqui podemos estabelecer alguns paralelos e contrapontos com as ideias de Edward Tylor<sup>153</sup> que, principalmente em dois de seus trabalhos, *Primitive Culture* (1871) e *Anthropology* (1881), fundamenta uma lógica evolutiva na sociedade através dos estudos da religião. Para Tylor, que compactua com uma lógica evolutiva da sociedade, teorizada por diversos pensadores, dentre eles David Hume e Auguste Comte, existem três estados evolutivos no ser humano: “La vida humana puede clasificarse toscamente em tres grandes estados: *Salvaje, Bárbaro y Civilizado*, que pueden definirse como tipos” (TYLOR, 1912, p. 27). A lógica evolutiva estabelecida por Tylor, assim como os seus antecessores, sempre parte de uma visão etnocêntrica e idealizada. Para além de todas as outras implicações que seu pensamento gerou e de todas as influências que recebeu para que assim se formasse<sup>154</sup>, a lógica de Tylor reforça o paradigma de que a Europa ocidental,

---

<sup>153</sup> Edward Burnett Tylor (1832 – 1917) foi um antropólogo e sociólogo considerado o pai do conceito moderno de cultura. Foi um dos principais representantes da escola de evolucionismo social.

<sup>154</sup> Evidentemente que seus escritos e seu pensamento não se restringem apenas à lógica evolutiva da sociedade, entretanto, nesse trabalho abordaremos com mais enfoque tal ponto, já que tais ideias ajudam a alimentar a visão de mundo do europeu no final do séc. XIX.

isto é, principalmente a França e a Inglaterra, é o ápice evolutivo do ser humano. O modelo mais bem acabado de civilização seria apenas encontrado nessas sociedades, enquanto aquelas que se distanciam e apresentam uma organização social distinta acabam, na visão desses teóricos, sendo rebaixadas em suas características civilizatórias.

Dennys Cucho, em *A noção de cultura nas ciências sociais* (2002), observa que, para Tylor: “A etimologia da palavra civilização remete à constituição das cidades e o sentido que a palavra tomou nas ciências históricas designa principalmente as realizações materiais, pouco desenvolvidas nessas sociedades [referindo-se às sociedades indígenas].” (CUCHE, 2002, p. 36). Tylor, no entanto, acaba privilegiando o conceito de cultura (de matriz alemã) apesar de colocar em conjunto algumas vezes os dois termos, como na passagem a seguir:

*Cultura e civilização, tomadas em seu sentido etnológico mais vasto, são um conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade. (TYLOR, 1871, p. 1).*

Cucho nos explica que, por Tylor ser herdeiro do iluminismo, “aderiu igualmente à concepção universalista da cultura dos filósofos do século XVIII” (CUCHE, 2002, p. 37). Para ele, esse sentido vasto de cultura não era contrário à lógica evolutiva da humanidade já que a noção de progresso era uma ideia também difundida por filósofos do iluminismo. Portanto, Tylor acreditava que era possível encontrar as origens da cultura e os mecanismos de sua evolução, pensava que havia uma única história evolutiva do homem, e que este teria partido de uma situação muito próxima, ou análoga, às que se encontravam os povos ditos selvagens e que, em algum momento, chegariam até uma situação na qual estava a Europa em seu tempo. Para conceber esse trajeto, esses pensadores do fim do século XIX começaram a investigar, através de estudos de sociedades distintas, elementos que fossem comuns em diversos grupos sociais e em épocas diferentes, para poder traçar o que entendiam ser os devidos paralelos evolutivos. Um dos elementos que acreditaram terem encontrado para hierarquizar essas sociedades foi a religião.

Tylor define uma lógica evolutiva religiosa, também em três estágios: animismo, politeísmo e monoteísmo. Os paralelos com os três estágios evolutivos do homem são grandes, podendo-se pensar que o animismo seria o selvagem, politeísmo, o bárbaro e monoteísmo, o civilizado. Apesar dessa relação não ficar explícita no trabalho de Tylor, é

possível verificar que o monoteísmo seria o último estágio evolutivo da humanidade, rebaixando assim o que era considerado animismo ou politeísmo.<sup>155</sup>

A classificação do monoteísmo como o último estágio evolutivo religioso não era inédita em Tylor, pois outros pensadores já a haviam apresentado. Um dos principais foi David Hume (1711-1776), que julgava que o politeísmo havia sido superado pelo monoteísmo como sistema religioso. Baseava sua análise interpretativa nos sistemas religiosos que compunham o entorno do mediterrâneo antigo, como as religiões dos povos gregos, romanos e egípcios, vendo no judaísmo e, posteriormente, no cristianismo e no islamismo a superação de todas essas formas religiosas. Sua visão influenciou diversos pensadores futuros, que, quando entravam em contato com sistemas religiosos que se assemelhavam ao que havia sido definido como politeísmo (a partir das religiões da Europa antiga), buscavam analisá-los numa perspectiva evolutiva, em que estariam ainda por alcançar o último estágio religioso.<sup>156</sup>

Contemporaneamente a Hume, Immanuel Kant (1724-1804) ajuda também a fundamentar as bases das teorias evolutivas do ser humano através do conceito racial, que parte do pressuposto de que o homem branco europeu é o ápice evolutivo do ser humano e, nessa lógica, estabelece a sociedade europeia como padrão ideal, a partir do qual o restante do mundo será comparado. A pesquisadora Marta Fernández, no artigo “Cosmopolitismo Kantiano: universalizando o iluminismo” (2014), resume essa interpretação:

Assim, o eurocentrismo kantiano, ou seja, a ideia de que a existência europeia é qualitativamente superior a todas as demais formas de vida (SEREQUEBERHAN, 1996), possui uma fundação racial, uma vez que é construído a partir da superioridade da “raça” branca. Os europeus/brancos, para Kant, estão localizados no topo da hierarquia humana (BEHNKE, 2008). Logo, a civilização europeia torna-se o padrão a partir do qual os demais povos vão ser avaliados e comparados. (FERNÁNDEZ, 2014, 427)

É a partir da ideia evolucionista de raças, herdada do iluminismo kantiano, que ao longo do século XIX o filósofo e diplomata francês, Conde Arthur de Gobineau (1816-1882), através do seu estudo *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* (1853), vai

---

<sup>155</sup> Pensando numa perspectiva de análise proposta pela escola italiana, em Raffaele Pettazzoni e Dário Sabbatucci, as definições religiosas são sempre visões dos próprios pensadores sobre os mundos externos ao seu. Os conceitos de monoteísmo e politeísmo dizem de fato respeito a como os europeus enxergam o mundo externo e não a conceitos universais aplicáveis em qualquer contexto.

<sup>156</sup> HUME, David. **História natural das religiões**. São Paulo: Unesp, 2005.

estabelecer também uma separação das raças humanas em três partes: negra, amarela e branca. Para além disso, Gobineau vai propor uma diferenciação dentro dos povos brancos, apontando o branco ariano como a raça mais evoluída na humanidade<sup>157</sup>, o que, posteriormente, ajudará a fundamentar as bases do pensamento nazista. O que interessa evidenciar aqui é que, nas ideias de Gobineau, há também uma tríade evolutiva, o negro, o amarelo e o branco, postos nessa obra e nessa ordem, serão equivalentes ao “selvagem”, ao “bárbaro” e ao “civilizado”, postulado por Tylor.

O estabelecimento de uma definição para a ideia de civilização que colocava a sociedade do homem branco e europeu não apenas como o seu ponto mais evoluído, mas também como o padrão a ser seguido, vai ajudar a fundamentar no final do século XIX a teoria do “fardo do homem branco”. Formalizada nesses termos no poema de Rudyard Kipling, “O fardo do homem branco” (1899)<sup>158</sup>, tal teoria estabelecia que a missão da Europa, nesse momento, e também dos Estados Unidos, seria levar esse ápice civilizacional atingido pelas populações brancas aos povos menos evoluídos, isto é, negros e amarelos. Entendendo “negros” como as populações da África e “amarelos” como os povos da Ásia, essa teoria justificava o colonialismo sobre esses dois continentes na virada do século XIX para o XX. Interessante perceber que tais ideias não abrangiam tão diretamente a América e as suas populações nativas. Isso provavelmente se relaciona com o fato de quase todo esse continente não ser mais composto por colônias europeias, o que nos revela que o que está em causa nesse contexto é a colonização das regiões afro-asiáticas.

Essa perspectiva preconceituosa que via os povos não europeus como constituídos por seres inferiores foi amplamente adotada em diversos campos de estudos. Nesse sentido, mesmo aquelas pesquisas que não buscavam teorizar acerca dos traços evolutivos do homem, mas entender a dinâmica social de alguma população fora da Europa, traziam implicitamente esses preconceitos e essa perspectiva evolucionista. Quase um século depois, Edward Said em sua obra *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, de 1978, vai criticar esses trabalhos feitos pelos europeus, principalmente

---

<sup>157</sup> “Gobineau vinculava o ímpeto civilizador menos à variação branca em sua totalidade do que a um ramo específico desta raça. Ele desejava ilustrar a importância da família ariana para o desenvolvimento das civilizações. Se iniciava seu estudo em busca da explicação das agitações contemporâneas, importava-lhe, sobretudo, narrar a epopeia dos arianos germânicos, fundadores da civilização ocidental.” GAHYVA, Helga da Cunha. “A epopeia da decadência” in **MANA**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, p. 511-518.

<sup>158</sup> <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/kipling.asp> Acesso em 27/04/2022

aqueles que buscavam entender as populações do continente asiático e dos povos árabes. Said funda o conceito do “Orientalismo”, assim definido: “O orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o ‘Oriente’ e (na maior parte do tempo) o ‘Ocidente’”. (SAID, 2007, 29). Sendo assim: “Quem ensina, escreve ou pesquisa sobre o Oriente – seja um antropólogo, um sociólogo, um historiador ou um filólogo – nos seus aspectos específicos ou gerais é um orientalista, e o que ele ou ela faz é Orientalismo” (SAID, 2007, 28).

Esse autor ainda nos explica que a linha de pensamento orientalista estava intrinsecamente ligada ao projeto de dominação europeia sobre os povos asiáticos, seja do chamado Oriente Médio até as populações da Índia, China e Japão. Em última instância, era (e ainda é) um campo institucional, ligado às principais universidades, e ao mesmo tempo ligado aos governos dos países colonizadores, colaborando e até mesmo fundamentando o projeto colonial.

O Orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição autorizada a lidar com o Oriente – fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente. (SAID, 2007, 29).

Para Said, o Oriente pode ser visto como uma invenção do Ocidente, como já se encontra explícito no subtítulo do seu livro aqui em debate. Os estudiosos orientalistas observavam e teorizavam sobre aquilo que lhes era mais conveniente, muitas vezes distorcendo características de um determinado povo apenas para provar seus pontos teóricos ou justificar o projeto de dominação.

Quando um orientalista erudito viajava no país da sua especialização, era sempre com máximas abstratas inabaláveis sobre a “civilização” que tinha estudado; raramente os orientalistas estavam interessados em algo que não fosse provar a validade dessas “verdades” mofadas, aplicando-as, sem grande sucesso, a nativos que não as compreendiam – degenerados, portanto. (SAID, 2007, p.89)

Portanto, os estudos orientalistas partiam de bases livrescas, na intenção de estudar as diversas populações asiáticas, sempre tendo como padrão de normalidade ou ideal de sociedade a cultura europeia. Assim, mesmo que não se estabelecesse essa comparação de forma direta, ela estaria implícita, seja por classificar o Oriente como inferior, seja por classificá-lo como exótico e místico. Por outro lado, essas classificações raramente exaltavam qualidades desses mesmos povos consideradas atributos europeus:

conhecimento científico, tecnologia, domínio da natureza, organização de cidades, em suma, atributos ditos civilizados.

Toda essa tradição de pensamento evolutivo e orientalista ainda se fazia presente na Europa no momento que Adeodato vivera, e é com essa tradição que ele também busca discutir quando coloca o debate sobre a religião e, principalmente, quando utiliza o termo civilização no título de sua obra. Em *Civilização hindu* parece haver uma inversão da lógica evolutiva proposta por esses pensadores. Para esse autor, a Índia havia alcançado aspectos de uma sociedade superior muito antes da Europa e por isso atingiu um estágio de maior equilíbrio e harmonia que a Europa.

[...] a vasta planície indo-gangética [...] deveu a Índia o seu despertar prematuro para as letras e para as artes, enquanto as outras nações arianas, na Europa e na Ásia Menor, se mantinham ainda remissas na estrada da civilização. (BARRETO, 2000, p. 149)

Assim, para Adeodato a Índia estaria em um nível superior de sociedade do que a Europa. Esse grau de evolução seria medido não mais pela capacidade de desenvolvimento tecnológico, poder militar e de conquista de outros povos. O ápice civilizacional seria mensurado por meio da capacidade de se conviver em harmonia, de se dedicar à filosofia e ao autoconhecimento, o que, para ele, estaria diretamente relacionado com o sistema religioso de cada localidade. Seu argumento não questiona a lógica cronológica teorizada por David Hume ou Tylor de que o politeísmo seria um sistema anterior ao monoteísmo, mas inverte a lógica de qual seria mais civilizado. Se, nesses pensadores, o cristianismo é a expressão de uma sociedade mais evoluída, porque se apresenta tardiamente na chamada evolução da humanidade, em Barreto, os diversos sistemas religiosos da Índia são melhores porque se apresentaram antes, são mais velhos e mais experimentados, e, justamente por serem diversos, tal população adquiriu maior capacidade de conviver em sociedade.

Podemos perceber que a relação entre sociedade mais evoluída e sistema religioso se mantém em Barreto como se apresentou em Hume e Tylor. Os sinais de evolução, entretanto, são diferentes. Se nos primeiros a evolução é atribuída ao maior domínio da natureza e a uma hierarquia social bem estabelecida, no segundo a evolução deriva da diversidade e da capacidade de se estabelecer harmonia entre as diversas populações.

Retomando a argumentação de Barreto já exposta anteriormente acerca do “exclusivismo hebraico”, que gerou uma filosofia de intolerância e imposição, aqui



podemos entender tal expressão como uma referência ao monoteísmo, já que o judaísmo se apresenta historicamente como uma das primeiras religiões a crer em um único deus. Dessa forma, o “exclusivismo” se relaciona à ideia de exclusividade de um deus e, conseqüentemente, à exclusão de outros deuses. Por outro lado, as referências à filosofia bramânica, ao hinduísmo, ao jainismo e ao budismo podem ser relacionadas ao conceito de politeísmo hindu, ainda que jamais empregue esse conceito nominalmente.<sup>159</sup> As qualidades como diversidade religiosa, doutrinas de austeridade, meditação e autoconhecimento, geraram uma religião e uma sociedade plurais que aprenderam a conviver com a diferença. Na lógica expositiva do autor, a tradição exclusivista e impositiva europeia assumiu diversas formas ao longo da história europeia. Para ele, a sua origem está no exclusivismo hebraico, isto é, no monoteísmo, mas também herda a tradição imperialista romana, fortalecendo-se no cristianismo e expressando-se no colonialismo e nos governos europeus de sua época.

Portanto, os regimes autoritários que tomavam o poder na Europa, na primeira metade do século XX, seriam também uma expressão dessa antiga tradição por ter como essência o princípio dessa exclusão. Para ele, mesmo as ideologias que pregavam uma suposta igualdade social acabaram impondo, através da força, e submetendo aqueles que se recusavam a compactuar com tal violência, o que, segundo Barreto, estaria relacionado a uma condição histórica da população, atrelada a toda essa tradição vinculada à religião cristã monoteísta. A passagem supracitada é reveladora desse entendimento.<sup>160</sup>

É interessante perceber que Erik Peterson escreveu *O monoteísmo como problema político: uma contribuição para a história da teologia política do Império Romano* (1935) no mesmo ano que foi escrito *Civilização hindu*, e que ele faz algumas análises que vão de encontro às de Barreto. Peterson via no monoteísmo uma relação direta com a

---

<sup>159</sup> Barreto não faz referência a palavra “politeísmo” em seu texto, ao mesmo tempo não menciona quais seriam os deuses do hinduísmo. Entretanto, pontua com frequência a diversidade religiosa, de crença e culto, o que acaba reforçando esse caráter não monoteísta. Ao mesmo tempo, expressar que o problema do cristianismo é não aceitar outros deuses, e dizer que o hinduísmo aceita, reforça essa perspectiva politeísta mesmo sem usar essa palavra em seu texto.

<sup>160</sup> “No grande debate moderno, as orientações extremas acima caracterizadas aparecem incorporadas em duas correntes rivais: o socialismo (que apesar do que o seu nome indica, é uma doutrina individualista), e o fascismo, que proclama o eu social, a razão do Estado, como superior aos direitos das consciências. Como no século III, os espíritos insatisfeitos aspiram a uma síntese, ansiosos por encontrar a fórmula ideal que estabeleça e afirme os valores fundamentais da civilização material e moral, sem sacrificar os direitos sagrados da pessoa humana. [...] A ferocidade que atingiu a contenda impede, porém, as facções de refletirem com serenidade no verdadeiro significado dessa luta, tomando-se os meios por fins, e esquecendo-se, no aceso do combate, o princípio racional da subordinação dos valores materiais aos morais. Daí a angustiada dificuldade da solução.” (BARRETO, 2000, p. 223)

consolidação da monarquia: a relação “um deus – um rei” se apresenta na própria concepção do espaço sagrado com as expressões “reino do céu” e ainda, na oração principal, “venha nós o vosso reino”, onde o rei desse reino sagrado é o próprio deus único. Além disso, há um vastíssimo número de passagens, principalmente nos evangelhos, em que seus autores se dedicam a divulgar a ideia de um reino celeste, como nos mostra Ivo Sanches Cerdeira (2012), ao comentar Peterson. Cerdeira acrescenta:

Ademais, por se estabelecer a diferença entre poder (potestas, dynamis), e princípio (archē), tal qual o pseudo-Aristóteles faz em “Sobre o mundo”, e por se atribuir a Deus essas duas faculdades, mistura-se a metafísica com a política, e a conclusão afirma-a Peterson: “Se Deus é a pressuposição para a existência da potestas (dynamis), então o Deus Uno torna-se o portador da auctoritas. Isso faz o monoteísmo ser o princípio da auctoritas política.” (CERDEIRA, 2012, p. 42-43)

Podemos perceber que Peterson e Adeodato enxergam uma relação direta do acúmulo de poder nas mãos de uma única pessoa com a difusão do monoteísmo. O fato de ambos os autores escreverem ensaios, com argumentos muito próximos, no mesmo ano, demonstra também como esse debate, provavelmente, estava em voga nos meios intelectuais do Oeste europeu. Mas, se Peterson se prende a isso para discutir principalmente a consolidação das monarquias, Barreto utiliza o mesmo argumento para criticar tanto os totalitarismos europeus quanto a própria igreja católica, afirmando que dentro dessa lógica não será possível haver harmonia entre os povos. O estudo de Peterson se pretende mais histórico, enquanto Barreto se revela mais político.

É em cima desses apontamentos que Barreto assume como título da obra a palavra “civilização”. Para além do conceito etimológico, Barreto parece usá-la em um sentido muito mais próximo ao que os pensadores do fim do século XIX utilizavam, como uma oposição ao conceito de selvagem, de primitivo. Tal termo, cunhado em meio europeu – teorizado dentro de um debate entre o mundo francês e o alemão sobre as concepções de cultura e civilização – corroborou a exploração e as missões religiosas no sistema colonial. A crença em uma história única, onde o Ocidente europeu seria o último estágio evolutivo da humanidade, legitimava uma série de atitudes que subjugarão diversos povos do mundo, em nome da expansão de uma única crença e da exploração comercial. Ao propor o título de sua obra como *Civilização hindu*, Adeodato estabelece que os povos da atual Índia não precisam mais de nenhum tipo de intervenção externa para alcançar um estado evolutivo maior. Deixa evidente tal posicionamento político durante o capítulo “Uma nova

forma de humanismo (a escravidão dum povo)” onde se estende longamente criticando a colonização inglesa sobre a Índia.

É possível entender um pouco melhor esse posicionamento de Barreto através das ideias de Emile Durkheim. Segundo Denys Cuche, Durkheim contribuiu para mudar o conceito de civilização para uma concepção mais abrangente do termo que rompia com o pressuposto de um único caminho civilizacional.

Em uma “Nota sobre a noção de civilização”, redigida conjuntamente com Marcel Mauss e lançada em 1913, ele se esforçava para propor uma concepção que incluía a ideia da pluralidade das civilizações sem enfraquecer, com isso, a unidade do homem. Para ele, não havia dúvida de que a humanidade é uma, que todas as civilizações particulares contribuem para a civilização humana. Ele não concebia diferenças de natureza entre primitivos e civilizados. (CUCHE, 2002, p 52)

Essa ideia de pluralidade de civilizações proposta por Durkheim parte das concepções previamente formulada por Franz Boas no seu livro *A mente do homem primitivo* (1911). Nessa obra, Boas questiona toda a teoria racial como explicação para as diferenças entre os seres humanos; mais do que isso, propõe que todas as diferenças são de ordem cultural. Nesse sentido, Boas adota o conceito de cultura proposto por Edward Tylor, enquanto questiona a existência de uma só cultura e um sentido evolutivo para tal, expandindo o entendimento para uma noção de diversidade cultural. Denys Cuche explica sua visão analítica:

Ao contrário de Tylor, de quem ele havia no entanto tomado a definição de cultura, Boas tinha como objetivo o estudo “das culturas” e não “da Cultura”. Muito reticente em relação às grandes sínteses especulativas, em particular à teoria evolucionista inilinear então dominante no campo intelectual, apresentou em uma comunicação de 1896, o que considerava os “limites do método comparativo em antropologia”. Ele recusa o comparatismo imprudente da maioria dos autores evolucionistas. Para ele, havia pouca esperança de descobrir leis universais de funcionamento das sociedades e das culturas humanas e ainda menos chance de encontrar leis gerais da evolução das culturas. Ele fez uma crítica radical do chamado método de “periodização” que consiste em reconstituir os diferentes estágios de evolução da cultura a partir de pretensas origens. (CUCHE, 2002, p 42)

Dessa forma, na virada do século XIX para o XX abre-se a possibilidade da multiplicidade de culturas e civilizações no pensamento europeu. É a partir dessa ideia que Barreto propõe uma “civilização hindu”, tomando o conceito de multiplicidade cultural e civilizacional, em que a Índia era mais uma expressão além da Europa. A defesa

desses povos enquanto civilizados reforça a crítica à colonização, já que esse sistema se sustentou ideologicamente sobre o pressuposto de se levar a “verdadeira civilização” para os povos fora da Europa, sob o mito do fardo do homem branco. A afirmação e exposição de uma “civilização hindu” confronta diretamente o objetivo ideológico das colonizações do século XIX, já que, se não há mais bárbaros no mundo colonial indiano, evidencia-se o caráter exploratório desse sistema.

Retomando Durkheim, a sua mudança de pensamento sobre o conceito de civilização e a possibilidade de uma multiplicidade de sociedades civilizadas não rompeu completamente com as ideias evolucionistas. Em sua obra *As formas elementares da vida religiosa* (1912), o termo “primitivo”, “sociedades inferiores”, “sociedades superiores”, entre outros termos que demonstram uma lógica evolutiva, aparecem amplamente ao longo do texto. Até mesmo o tema central do texto, o sistema totêmico, aparece justamente por ele acreditar que o totemismo é a primeira forma religiosa, mais antiga e elementar. Contudo, a lógica evolutiva em seu texto pressupõe a possibilidade do surgimento de diversas civilizações, algumas inferiores e outras superiores, mas uma multiplicidade mesmo nas consideradas superiores.

Se Durkheim partilhava de certos aspectos da teoria evolucionista, ele recusava, no entanto, suas teses mais redutoras e sobretudo a tese do esquema unilinear de evolução que seria comum a todas as sociedades. (CUCHE, 1996, p. 53)

*Civilização hindu* parece reverberar as ideias deixadas por Durkheim de que haveria uma diversidade de civilizações superiores, ainda que existissem também as inferiores. Na lógica de Barreto, a sociedade indiana se apresentava como uma civilização superior, que não precisava ser tutorada para alcançar estágios mais evoluídos, entretanto, apontava algumas civilizações inferiores, que necessitavam, justamente, da tutela da Índia para evoluírem. Barreto aponta claramente essa lógica evolutiva na seguinte passagem:

Mas com Açoka e seus sucessores, ela tomara um caráter sistemático, e plêiades de missionários saem de Nalanda, de Pataliputra, de Taxila, de Udjaini, durante cerca de oito séculos, levando os princípios elevados do Budismo a Ceilão, à China e ao Japão, e a civilização aos povos mais atrasados da Indochina e da Indonésia, da Mongólia e do Tibete. (BARRETO, 2000, p. 162)

Portanto, a argumentação de Barreto parece romper com a lógica de uma única cultura e uma única civilização, mas não rompe completamente com a teoria evolucionista, se aproximando assim da teoria proposta por Durkheim sobre as civilizações. Da mesma forma, Barreto parece manter em si algumas teorias propostas pelos pensadores orientalistas acerca da própria condição dos povos ditos “orientais”. Esses traços orientalistas ficam evidentes quando Barreto narra episódios dos governos muçulmanos na Índia. Ao falar sobre Aurangzeb,<sup>161</sup> afirma: “[Aurangzeb] Seguindo a seita sunita, a mais intransigente e fanática do maometismo, consagrou-se à tarefa de imitar no governo e na vida particular os califas primitivos. Como eles, foi pessoalmente um asceta e politicamente um déspota” (BARRETO, 2000, p. 175). Em outro momento do texto, Barreto chega a utilizar técnicas comparativas para exaltar o hinduísmo e rebaixar o islamismo: “O hinduísmo mandava a cada um conformar-se com o seu dharma, mas não à maneira fatalista da mentalidade árabe, cruzando os braços à vontade onipotente de Allah!” (BARRETO, 2000, p. 212). Evidencia-se, portanto, que, ainda que Barreto questionasse algumas postulações dos pensadores orientalistas e eurocêntricos, ele mesmo mantinha em si alguns preconceitos sobre os povos tradicionalmente demonizados por hindus e cristãos.

Se, por um lado, quer mostrar que os indianos têm características civilizadas quando fala, por exemplo, dos aspectos científicos, históricos, políticos, por outro aceita muitas indicações desses orientalistas no campo filosófico e religioso, como vimos no segundo capítulo desta dissertação. Assim, quando retoma a tradição tagoreana de exaltar justamente a tradição de ascese da Índia, Barreto se apropria da noção de a Índia ser uma terra de pensadores e filósofos para mostrar que essa filosofia, yoga e meditação são, justamente, os principais responsáveis pela excepcionalidade na capacidade de conviver em respeito com a diversidade e com a natureza e, ainda sim, desenvolver os elementos culturais valorizados pela sociedade europeia. Deste modo, adere à construção de uma identidade cultural que vinha sendo forjada por intelectuais hindus, com base também em alguns construtos orientalistas, como o do quietismo indiano, anteriormente discutido, para reforçá-la enquanto um caráter de excepcionalidade e de condição superior diante do mundo. Em resumo, sua lógica supõe um pensamento de tipo evolutivo ou

---

<sup>161</sup> Aurangzeb foi um imperador da Mugal e muçulmano que governou de 1685 a 1705 um território que hoje se assemelha ao da Índia atual.

evolucionista, ainda que com conclusões diferentes, mesclado com um idealismo universalista bebido dos novos autores indianos como Tagore.

Talvez o relativismo cultural de Franz Boas também tenha ajudado, já que não se trata de colocar a Europa como totalmente inferior, reconhecendo seu progresso material, mas não seu progresso humanístico, o que teria sido desenvolvido pela Índia. Permanece no horizonte a ideia evolucionista, mas ela passa a ser fragmentada em aspectos específicos, o que inviabiliza uma hierarquia única e hegemônica das diferentes tradições culturais. Também a mudança de parâmetros promovida por Barreto para avaliar a evolução em relação às religiões aponta novamente para o relativismo cultural, que também se encontra no próprio cerne da ideia de convivência harmoniosa com as diferenças.

Para além desses apontamentos, a obra de Adeodato Barreto parece ir além, questionando a própria legitimidade europeia enquanto um local civilizado. Se para o colonizador, os aspectos evolutivos se expressam no domínio sobre a natureza, desenvolvimento tecnológico e intimidade com o raciocínio lógico, para Barreto, no capítulo “A missão da Índia nova”, a evolução se expressa na capacidade de conviver em harmonia com a diferença. Ele usa o conceito de civilização universal – e novamente aqui, podemos ver alguma reverberação de Durkheim, ainda que de forma deturpada – para afirmar que a humanidade só atingirá tal estado quando souber congregar todos os povos ao invés de segregar. É neste ponto que a Europa estaria num patamar menos civilizado que a sociedade hindu que, na sua argumentação, seria o último estágio evolutivo.

Retomando os argumentos de que as religiões e os governos que influenciaram o mundo europeu teriam instaurado uma lógica segregacionista, Barreto faz notar o quanto tal lógica reverbera em diversos aspectos dessa sociedade:

Uma outra causa têm todos esses males, e essa reside na pernicioso influência educativa, sobre os espíritos ocidentais, da exagerada especialização científica. O espírito analítico que essa especialização provoca, estimula o sentido das diferenças, das divisões e, em vez de congregar os homens, os afasta uns dos outros, cavando abismos que para um espírito totalizador são inteiramente despidos de sentido. [...]  
A sabedoria indiana não aconselha, como vimos já, a uniformização mas sim a “unidade na pluralidade”. [...]  
É esse apelo de paz e de ecumenismo que a Índia lança ao Mundo moderno.  
(BARRETO, 2000, p 225)

Assim, ele vê justamente na pluralidade que a Índia apresenta a solução para o mundo ocidental. Segundo ele, essa diversidade de religiões, povos, crenças e governos é um exemplo para o mundo de como se conviver em harmonia. Justamente por isso o mundo e, principalmente, a Europa deveriam receber o exemplo da Índia no intuito de congregar a civilização universal. Essa seria “a missão da Índia nova” (título do último capítulo), a de ensinar esse novo “humanismo” (como o autor reafirma diversas vezes) ao mundo. Deixa isso explícito ao fazer suas as palavras de Benoy Kumar Sarkar:

É para a propagação desta mensagem que o Hindu deve viver. A missão da Índia somente será integralmente cumprida quando esta mensagem for ouvida pelo mundo inteiro e a humanidade se hinduizar. Só então uma nova cultura, uma nova civilização e uma nova vida brotarão. (SARKAR in BARRETO, 2000, p. 229)

Para finalizar, ao analisar o capítulo “A missão da Índia nova”, podemos também entender que o sentido da palavra missão pode apresentar um paralelo com as missões religiosas europeias que ocorreram ao longo da histórica colonial. Traça, assim, uma contraposição entre missão cristã, jesuítica, do começo do século XVI e essa futura missão indiana. Se o católico não é mais o detentor de toda a superioridade espiritual e civilizatória, cabe agora ao hindu, que historicamente se manteve fiel aos princípios de harmonia, respeito, tolerância, além de possuir um profundo conhecimento sobre o espírito, o papel de levar todo esse conhecimento ao mundo, numa missão de hinduizar todos os povos.

Ao afirmar que o mundo inteiro precisa se hinduizar, o autor deixa claro o interesse de expansão desse sistema religioso ao redor do mundo, como fizeram os católicos. Podemos pensar tal atitude à luz de algumas ideias de Ângela Barreto Xavier, em *A invenção de Goa - poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII* (2003). Xavier afirma que a expansão cristã em Goa, nos primeiros anos, colocou em questão a própria identidade dos povos da terra. Tendo em vista que os grupos que ali habitavam já faziam parte de uma estrutura social com uma hierarquia muito bem estabelecida e que essa estrutura era embasada na própria história desse povo, afirma que:

Aderir à identidade cristã era, pelo menos em teoria, reconhecer a superioridade “histórica” dos cristãos e renunciar a uma teoria da história que já os havia colocado nas camadas superiores, e alguns no cume (inalcançável para todos os outros que não tivessem nascido em tal situação), do espaço social. (XAVIER, 2003, p. 526-527)

Essa referência a camadas superiores que Xavier aponta está relacionado a questão das castas. Se, num momento inicial, os cristãos se colocaram contra esse sistema, em um segundo momento tiveram que ceder a tal estrutura, tendo em vista que os grupos de castas altas que se convertiam ao catolicismo não queriam perder seu *status* e poder local. Mas para além desse e outros pontos que Xavier busca discutir sobre a conversão em Goa, o que nos ajuda de fato a refletir aqui é o estabelecimento da superioridade histórica dos cristãos sobre os hindus no sucesso das conversões. De fato, diante desse trajeto que traçamos até aqui, parece que em Adeodato há uma reconversão simbólica, nos termos de Duarte D. Braga (2020), dos cristãos indianos ao hinduísmo na implicação de consagrá-lo como superior. Barreto, que teve origem em uma família católica e da elite goesa e que recebeu educação europeia, aproxima-se do hinduísmo como uma das formas de buscar a autonomia dos povos de sua terra de origem. A defesa do hinduísmo e a propaganda do caráter excepcional dos povos da Índia reafirmam uma lógica de reconversão dos povos de Goa, fazendo com que o hinduísmo pudesse ser reconhecido como superior “historicamente”, quer em sua dimensão religiosa, quer em sua dimensão humanista, reforçando o projeto independentista nacionalista e a liderança desse país diante do mundo.



## CONCLUSÕES

*Civilização hindu* de Adeodato Barreto foi analisado nesta dissertação como pertencente ao gênero ensaio. O estudo diante das diversas obras ensaísticas nos mostrou que os textos compreendidos como ensaios formam um todo complexo e de difícil definição, variam conforme sua origem, tradição, momento histórico e até mesmo conforme o tema. Entretanto, alguns poucos traços genéricos puderam ser compreendidos. São eles o ato de ensaiar enquanto tentativa, treinar e esboçar, isto é, um ensaio de uma teoria, de um pensamento, de uma argumentação, que por vezes não pode ainda ser defendida sistematicamente por um método científico. Desse modo, o ensaio pode ser entendido como uma forma que se aproxima dos estudos acadêmicos, mas que mantém liberdade para se mesclar com outros gêneros. Tais aspectos colaboram para que ele seja um texto de maior abrangência e mais palatável para o leitor comum do que o texto acadêmico, o que, por vezes, revela um caráter publicístico, para usar o termo de Iná Camargo Costa (1987), quando fala sobre os ensaios da escola de Frankfurt. Pensado a partir dessas características, o texto de Barreto adequa-se perfeitamente ao gênero ensaio.

Esta dissertação também procurou trilhar a tradição à qual o ensaísmo de Adeodato Barreto se filiou de forma mais imediata, tendo demonstrado que seus modelos foram sobretudo o escritor e intelectual indiano Rabindranath Tagore e o intelectual goês Santana Rodrigues, quer no que concerne ao modo de lidar com determinadas estratégias discursivas do gênero ensaio, quer no que diz respeito aos conteúdos veiculados. Portanto, a vinculação a essa tradição ensaística se refere tanto a questões estéticas e argumentativas, quanto à visão de mundo e objetivos políticos, o que demonstra não apenas uma proximidade mas uma continuidade de um projeto começado por Tagore. Barreto, alinhado como Santana Rodrigues, procurou revelar o poeta bengalês aos seus leitores como um líder político e como um mestre espiritual a ser seguido.

Contudo, é no processo de continuidade da causa política ali implicada que *Civilização hindu* adquire particularidades específicas. Os aspectos da própria história de vida de Barreto, sendo goês, católico, brâmane e tendo vivido na metrópole portuguesa, acabam se refletindo em seu texto, principalmente quando confronta elementos da sociedade europeia com a indiana. Buscando valorizar a tradição cultural indiana por

meio do hinduísmo, Barreto se aproxima de uma tradição que não era a sua de origem, revelando estar se posicionando contrário à cultura do colonizador.

Nesse aspecto sua obra compartilha um sentimento de solidariedade entre colonizados por Portugal e pela Inglaterra. O entendimento de que a condição de subalternidade os aproximava, faz com que Barreto assimile boa parte de elementos da luta independentista indiana em sua obra. Constrói em sua narrativa uma unidade histórica para os diversos grupos sociais e culturais indianos, procurando legitimar a unidade nacional indiana. Defende-a em Portugal em meio a um regime ditatorial, enquanto expressa a excepcionalidade desse povo, colocando-o muitas vezes como superior aos europeus.

Interessa pontuar que esse sentimento compartilhado com os hindus ganhou força justamente quando ele se encontrava em Coimbra. Os privilégios adquiridos por ser católico, brâmane e de uma família de elite permitiram que estudasse na metrópole do império, e é justamente nesse local que acaba entrando em contato com uma rede de compartilhamento de conhecimento, informações e ideias sobre a Índia britânica. Portanto, podemos constatar aqui uma das contradições do sistema colonial, que, na busca de europeizar os povos colonizados, acabou por gerar, nos casos mais bem sucedidos, como foi o de Adeodato Barreto, os seus maiores opositores.

É fato que uma das principais inspirações sobre a trajetória política de Gandhi foi a biografia feita por Roman Rolland, que circulava nos meios intelectuais europeus. Vale também ressaltar que outro goês, Tristão Bragança Cunha, havia entrado nos círculos próximos de Rolland, contribuindo na divulgação da causa indiana na Europa (LOBO, 2013, p. 407). Portanto, a sua militância está dentro de um contexto amplo, numa rede de compartilhamento entre esses atores que defendiam o fim da colonização no cenário europeu, e que, em certa medida, compartilhavam seus conhecimentos, experiências e ideias através de uma rede de contatos.

É justamente o entendimento mais depurado da ação militante que caracteriza essa obra e o que sustenta a necessidade e o interesse da realização deste e de outros estudos similares. Numa tradição de estudos históricos que reverberou até meados do século XX um viés eurocêntrico, o historiador analisava as populações e territórios não europeus a partir de uma perspectiva do colonizador, seja sustentando toda a justificativa para as colonizações como o mito do “fardo do homem branco” ou do “orientalismo” ou,

anos mais tarde, quando já condenava a colonização, mas observava as populações nativas apenas como receptoras e não agentes de sua própria história.

Os estudos dos processos de independência começam a mudar essa perspectiva. Entretanto, por muito tempo isso foi permeado pela narrativa dos heróis das nações. Líderes proeminentes, que se destacavam por se doarem por completo a seus ideais coletivos. O que se esconde por trás dessas análises são os personagens secundários e coadjuvantes, que, nos mesmos processos, segundo trabalhos mais recentes, tiveram, muitas vezes, participação fundamental para a consolidação das independências e dos novos ideais de nação. Este são o caso das ações das mulheres, dos povos negros e indígenas, que por anos não ganharam qualquer tipo de atenção nessas análises, o que contribuiu para o apagamento de sua história e para uma cegueira sobre partes importantes dos processos históricos de contexto amplo. Colocar foco nesses atores secundários e em suas obras, revela como eles atuaram decisivamente no momento em que viveram, revelando particularidades e pontos de vistas que não foram percebidos por aqueles tomados como protagonistas.

Esse foi um dos objetivos principais desta dissertação: focalizar justamente os personagens obscurecidos nas lutas de independência colonial. Adeodato por ser goês e um grande defensor das ideias dos líderes indianos, como Tagore e Gandhi, sem, contudo, ter participado diretamente das lutas de independência, se configura como um desses personagens históricos. Dentro de seu contexto, mostra-se uma peça importantíssima para a conscientização, sobretudo, de seus compatriotas goeses, em meio a um país imperialista sob um governo fascista.

Sua excepcionalidade se revela na maneira de ensaiar, que, como vimos, alinha-se ao projeto cultural indiano, inserindo aí elementos particulares de seu projeto político. Assim a quantidade de questões sociais, culturais e políticas que existem dentro de *Civilização hindu* acabam revelando um panorama das questões em voga nos anos de 1930, tanto na Europa quanto na Índia, que poucas obras conseguem aglutinar, ainda que, essa multiplicidade de problematizações se prestem para fazer uma análise essencialista das identidades europeia e hindu. Para o autor goês, todas as questões que a Europa enfrentou no passado e enfrentava em seu momento presente estavam relacionadas a uma essência histórica, formada nas bases do cristianismo e do imperialismo romano, assim como a Índia também possuía qualidades fundadas em sua mais remota tradição. A sua obra revela um distanciamento muito grande dos seus objetos, para conseguir

apreender numa macro análise quais seriam, em sua visão, os pontos essenciais da sociedade indiana e europeia.

Tendo sido formado em um local com fortes influências tanto europeias como indianas, teve oportunidade de comparar as duas culturas, uma vez que ambos os grupos coexistiram dentro de Goa, ainda que muitas vezes na chave do conflito.

Por outro lado, estando em Portugal, seu distanciamento em relação à cultura europeia se configura possível a partir de sua consciência da condição de colonizado e subalternizado, que revela sobretudo ao tratar de temas vinculados ao colonialismo britânico e a essência do cristianismo, como observamos. Se a identificação com a luta independentista indiana foi, portanto, alicerçada no seu questionamento acerca dos valores cultivados pela cultura europeia, em meio aos círculos intelectuais de pessoas vindas das colônias, a obra de Barreto se revela como uma chave importante de entendimento nas dinâmicas internas desses grupos. Como vimos, Barreto foi uma pessoa proeminente dentro dos círculos goeses, principalmente pela sua liderança na criação do Instituto Indiano e a revista *Índia Nova*. Estava no centro das discussões sobre a colonização em Goa e próximo das discussões acerca do nacionalismo indiano.

A escolha de elaborar um ensaio fundado na tradição tagoreana revela um método de combate ao discurso imperialista que provavelmente era um gênero privilegiado dentro desses círculos de resistência goesa, já que muitos deles mantinham relações muito próximas. Da mesma forma, as críticas ao modo de vida europeu e suas tradições expressam um outro método a fim de atingir o colonizador naquilo que ele mais se orgulhava. Tais estratégias discursivas podem servir como base para o entendimento da linha de ensaísmo de outros autores coetâneos à Barreto, como Luís Menezes Bragança, Tristão Bragança Cunha, e todos os colaboradores da revista *Índia Nova* e do Instituto Indiano, como Telo de Mascarenhas, José Teles, Lúcio de Miranda, Santana Rodrigues, entre muitos outros.

Nessa linha de estudos, a obra de Barreto, dentro dessa dinâmica de resistência coletiva, ajuda a valorizar a identidade do oprimido indiano. Marcello F. M. de Assunção, no seu ensaio “Uma analítica goesa da colonialidade no ensaio *The Denationalisation of Goans* (1944) de Tristão Bragança Cunha (2020)”, observa que o referido autor chega a conclusões muito próximas às que chegou Frantz Fanon sobre a condição psíquica do colonizado. Segundo ele, Cunha percebeu que a colonização aprisiona mentalmente os povos que domina, minando qualquer criação cultural autônoma:

Entre as várias considerações expostas por Cunha, a mais fundamental reside no fato de que a dominação psíquica e cultural do colonizador gerou uma espécie de “prisão mental” no colonizado que faz com que, em especial a elite católica, transforme-se em uma espécie de “papagaio”, impossibilitando qualquer possibilidade de criação cultural autônoma. Para superar a prisão psíquica e cultural no qual a “desnacionalização” ocasionou nos goeses este aponta uma solução “fanoniana” antes de Fanon: a luta por liberdade e autonomia para dar cabo da escravização política e mental, recuperando a sua humanidade através de um ato de luta e resistência. (ASSUNÇÃO, 2020, p. 330)

Nesse sentido, Assunção defende que “O ensaio de Cunha representa a intersecção de uma grande gama de críticas ao colonialismo português” (ASSUNÇÃO, 2020, p. 330). É na mesma linha que caminha o ensaio de Adeodato Barreto, como uma intersecção de críticas, que vem da Índia, de Goa e da própria metrópole. Por outro lado, se T. B. Cunha e posteriormente Fanon acusam o colonizador de gerar uma “prisão mental” que transforma, por exemplo, a elite católica goesa em “papagaio”, Barreto parece não só ter percebido isso como estava agindo para a mudança dessa condição. Intitular seu livro de *Civilização hindu* é marcar tanto a diferença ao católico pela oposição ao hindu quanto exaltar as qualidades e legitimidade deste último através do conceito de civilização. A exaltação da cultura do hindu não só revela que Barreto havia se libertado desse controle psíquico colonial, mas que buscava fazer com que mais pessoas rompessem com ele.

Tais ideias são expressas em Barreto, ainda que de forma implícita, sob uma ótica de continuidade e aprimoramento de um projeto encampado primeiramente por Tagore. Se a colonização impossibilitava a criação cultural autônoma por impor a sua própria cultura, *Creative Unity* falava justamente da possibilidade dessa criação autônoma se dar dentro de uma visão monista da existência. Ora, o projeto exposto por Barreto é justamente o de que a Índia se expressasse como uma liderança mundial, inclusive para a Europa, a fim possibilitar a aceitação das diversidades culturais dos povos.

Assunção, ainda no mesmo texto, ao comentar a tradição de militância que passa por Cunha e Fanon, afirma:

Como também é próprio desta tradição, a superação do regime não deve se dar por meio de um voluntarismo do colonizador, mas na construção de projetos emancipatórios que dessem conta não só do colonialismo enquanto regime político, e dos seus vínculos imperialistas internacionais, mas no confronto com a prisão psíquica e cultural criada por anos de sujeição. (ASSUNÇÃO, 2020, p. 330)

É nesse mesmo sentido que Barreto se apresenta no campo de resistência cultural e intelectual à colonização. Sua ação não se apresenta na luta direta, como a de Gandhi ou de tantos outros líderes nacionalistas. Contudo, é no campo cultural e psíquico que suas ideias podem ser avaliadas como colaboradoras para a luta desses líderes dentro de Goa, com também em meio às independências das colônias portuguesas na África.

Os círculos próximos revelam muita confluência de ideias entre indianos, goeses e os diversos movimentos de independência da África, revelando uma aproximação direta de ideias. Um exemplo disso é a “Liga contra o imperialismo e a opressão colonial”<sup>162</sup> (1927 – 1936), que reunia militantes anticolonialistas tanto da África quanto da Ásia. No caso mais específico das relações entre Goa e Moçambique, vale lembrar aqui a importante atuação que teve na independência daquele país um de seus principais líderes, Aquino de Bragança (1924-1986), nascido em Goa e radicado em Moçambique. Nesse sentido, não é estranho pensar que T. B. Cunha tenha se inspirado também em Barreto na elaboração de seu texto, publicado nove anos após *Civilização hindu*.

De alguma forma, se nos anos seguintes haverá uma radicalização dentro da ação militante em Goa que tende para o nacionalismo ou à integração de Goa à Índia, a obra de Barreto foi uma etapa importante da construção dessa radicalização e desses ideais, que em suas entrelinhas propunha, sim, uma sobrevalorização da cultura do colonizado sobre a cultura do colonizador. Nesse mapeamento, o presente estudo aqui se apresenta como um primeiro passo, que precisa de avanços para entender como essa rede de ideias passam por Barreto e atingem outros personagens da resistência e luta contra o colonialismo português.

Por fim, na radicalidade cultural de Barreto está posta a sua própria condição enquanto colonizado. Se no título de sua célebre obra Gayatri C. Spivak conclama: *Pode o subalterno falar?* (1986), a voz que se coloca em *Civilização hindu* é a do subalterno que fala para valorizar a cultura inferiorizada enquanto enfrenta a cultura do opressor. Este estudo buscou dar voz ao subalterno, deixá-lo mais uma vez falar, contando também a sua história. Que ele sirva como inspiração para que mais estudos possam reverberar as vozes subalternizadas que foram por muito tempo violentamente caladas.

---

<sup>162</sup> League against Imperialism and Colonial Oppression

## BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W. O ensaio com forma. *In: Notas de Literatura I*. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2012.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- AGNOLIN, Adone. A “razão tênue” de Montaigne. *In: MONTAIGNE. Os ensaios*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- AVELAR, Pedro. **História de Goa, de Afonso de Albuquerque a Vassalo e Silva**. Lisboa: Texto, 2012.
- ASSUNÇÃO, Marcello F. M. de. **A sociedade luso-africana do rio de janeiro (1930-1939): uma vertente do colonialismo português em terras brasileiras**. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2017. Tese de doutorado.
- \_\_\_\_\_. Uma análise goesa da colonialidade no ensaio *The Denationalisation of Goans* (1944) de Tristão Bragança Cunha. *In: PASSOS, A. A.; BENTO, L. C.; GODOI, R. T. (org.). Historiografia Crítica: ensaios, análise e hermenêutica da História*. Vitória: Editora Milfontes, 2020.
- BARRETO, Adeodato. **Civilização Hindu seguido de O livro da vida: cânticos indianos**. Pref. de Orlando Costa, Elsa Rodrigues dos Santos e Teotónio de Sousa. 1.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Hugin, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Civilização hindu**. Lisboa: Edição da Revista “Seara Nova”, 1935
- \_\_\_\_\_. Homens-Máquinas. *In: Seara Nova*, N.º 327, 12 de Janeiro de 1933, pp. 233-236
- \_\_\_\_\_. O heroísmo e a civilização. *In: Seara Nova*. N.º 335, 23 de Março de 1933, pp. 355-358
- \_\_\_\_\_. O instituto indiano da F. de Letras de Coimbra. *In: Seara Nova*, N.º 99, 12 de Maio de 1927, pp. 54-56
- \_\_\_\_\_. Sobre as cinzas dum debate antigo... romantismo? – classicismo? *In: Seara Nova*, N.º 412, 25 de Outubro de 1934, pp. 51-54
- \_\_\_\_\_. **Testamento moral de Vicente Mariano Barreto: fragmentos**. Aljustrel: tip. Minerva Oriental, 1936.
- \_\_\_\_\_. Uma questão asiática em Lourenço Marques. *In: Seara Nova*. N.º 126, 9 de Agosto de 1928, pp. 116-117
- BARTHES, Roland. A morte do autor. *In: O Rumor da Língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BITTENCOURT, Miguel Colaço. O panteísmo em perspectiva: localidades, práticas e particularidades em Pernambuco, Brasil. *In: REIA- Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, ano 4, volume 4(2). Recife, UFPE, 2017. pp 175-198,
- BOAS, Franz. **A mente do ser humano primitivo**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.
- BOSE, Sugata; PANDE, Ira. **Tagorean Universalism and cosmopolitanism**. *India International Centre Quarterly*, vol. 38, no. 1, 2011, pp. 2-17. JSTOR, [www.jstor.org/stable/44733613](http://www.jstor.org/stable/44733613).
- BOXER, Charles. R. **O império marítimo português**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- \_\_\_\_\_. **A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- BRAGANÇA, Berta Menezes. **Adeodato Barreto (1905-1937)**. Rangel: Bastorá, 1971.

- CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de Deus: Mitologia Oriental**. São Paulo: Palas Athena, 2008.
- CANDIDO, Antonio. **O discurso e a cidade**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2015.
- CARA, Salete de A. **Prosa de ensaio no Brasil: entre a realidade mesquinha e o voo do condor**. São Paulo: USP – tese de livre docência, 1996.
- CERDEIRA, Ivo Sanches. **O debate teológico-político entre Carl Schmitt e Eric Peterson**. Considerações sobre a teologia política contemporânea. Universidade da Beira Interior: Dissertação de Mestrado, 2012.
- COLLINS, Michael. On nations and empires: Tagore's debates with M. K. Gandhi. In. **Empire, Nationalism and the Postcolonial World**. New York: Routledge, 2012.
- COSTA, Iná Camargo. O ensaio de Adorno e a produção social da forma. In. **Trans/Form/Ação** (9/10). Marília: p 41-49, 1986/87.
- COSTA, Luís M. N. Conhecer para Ocupar. Ocupar para dominar. Ocupação Científica do Ultramar e Estado Novo. In. **História. Revista da FLUP**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2013. p. 41-58.
- COSTA, Orlando da. Indianidade, solidariedade, liberdade. In BARRETO, Adeodato. **Civilização hindu seguido de O Livro da vida (cânticos indianos)**. Lisboa: Hugin, 2000.
- COSTA PINTO, António. O Estado Novo português e a vaga autoritária nos anos 1930. In: COSTA PINTO, António & MARTINHO, Francisco Carlos Palomanes (Organizadores). **O corporativismo em português: Estado, política e sociedade no salazarismo e no varguismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007
- CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.
- DEVI, Vimala; SEABRA, Manuel de. **A Literatura Indo-Portuguesa**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1971.
- DIAS, Filinto Cristo; **Literatura goesa em português séculos XIX e XX: perspectivas póscoloniais e revisão crítica**. Bastorá: Tipografia Rangel, 1963
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas**. Vol I e II. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- \_\_\_\_\_. **O sagrado e o profano, essência das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FERNANDEZ, Marta. Cosmopolitismo Kantiano: universalizando o iluminismo. In **Contexto Internacional**. Rio de Janeiro, vol. 36, no 2, julho/dezembro 2014, p. 417-456
- FESTINO, Cielo G. Revisiting Rabindranath Tagore's "The home and the world". In. **Aletria**. Revista de estudos literários. Belo Horizonte, UFMG, 2011.
- GAHYVA, Helga da Cunha. "A epopeia da decadência" in **MANA**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, p. 511-518.
- GANDHI, Mohandas. **Minha vida e minhas experiências com a verdade** (Autobiografia). São Paulo: Palas Athena, 2014.
- GARMES, Hélder. Identidade mestiça de Goa a Cabo Verde, in Rita Chaves et Tânia Macêdo (dir.), **Literaturas em movimento: Hibridismo Cultural e exercício crítico**. São Paulo, Editora Arte e Ciência, Via Atlântica, 2003.
- GARMES, Hélder (dir.) **Oriente, engenho e arte. Imprensa e literatura de língua portuguesa em Goa, Macau e Timor Leste**. São Paulo, Alameda, 2004.
- GOMES, Eugênio. **Ensaio**. Bahia: Publicações da Universidade da Bahia, 1958
- GRIMES, John. **A concise dictionary of Indian Philosophy**. New York: State University, 1996.



- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990.
- HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- HUME, David. **História natural das religiões**. São Paulo: Unesp, 2005.
- KAMAT, Pratima. **Farar Far (crossfire): local resistance to colonial hegemony in Goa, 1510-1912**. Panaji, Goa: Instituto Menezes Bragança, 1999.
- KOPKE, Carlos Burlamáqui. **Do ensaio e suas várias direções**. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura – Comissão de Literatura, 1964.
- LIMA, Sílvio. **Ensaio sobre a essência do ensaio**. São Paulo: Saraiva, 1946.
- LOBO, Sandra Ataíde. Índia Nova: nacionalismo e cosmopolitismo num jornal acadêmico. *In. Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*. [S.l.], v. 26, p. 231 – 258, 2009. Disponível em: <http://cultura.revues.org/510>.
- \_\_\_\_\_. O reencontro da Indianidade: o nacionalismo Goês nos anos 20. In MATOS, Artur Teodoro de; CUNHA, João Teles e (ed.). **Goa, Passado e Presente**. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos de Expressão Portuguesa e Centro de História de Além-Mar, 2012. p. 271-279.
- \_\_\_\_\_. **O Desassossego goês: Cultura e Política do Liberalismo ao Acto Colonial**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2013. Tese de doutorado.
- \_\_\_\_\_. The return to indianess: Goan nationalism in the 1920s. In. ABREU, S; HEREDIA, Rudolf; (org). **Goa 2011**. Reviwing and recovering fifty Years. Delhi: Concept Publishing company, 2014. p. 121 - 143
- LUKÁCS, György. Sobre a essência e a forma do ensaio: carta a Leo Popper. In PIRES, P. R. **Doze ensaios sobre a essência do ensaio: antologia serrote**. São Paulo: IMS, 2018.
- MACHADO, A. V. A goan reading of the cultural impact of the colonial act: introducing intellectuals and periodic press through the *Anglo-lusitano* of July 7, 1934. In. **Revista de história e ideias**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020. P. 119-153
- MACHADO, Everton V. **Cristianism, Castes et Colonialisme dans le Romam Les Brahmanes (1866) du Goannais Francisco Luis Gomes (1829 - 1869)**. Paris: Universidade de Paris IV, 2009 8. Tese de doutorado.
- \_\_\_\_\_. Un exercice de mythocritique à partir d'un poète indo-portugais du XXe siècle. *In* BUSCHINGER, Danielle (ed.). **Mythes et Mythologies**. Amiens: Presses du Centre d'Études Médiévales de l'Université de Picardie - Jules Verne, 2009.
- \_\_\_\_\_. Goa na literatura indo-portuguesa. *In. Via Atlântica*. FFLCH/USP. Nº 19, 2011.
- \_\_\_\_\_. Vem, Chamdrîm feiticeiro: Goa subalterna na literatura indo-portuguesa. *In* MATOS, Artur Teodoro de; CUNHA, João Teles e (ed.). **Goa: Passado e Presente**. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Centro de História de Além-mar, 2012.
- MARMELADA, Patrícia M de A. C. **As dinâmicas culturais em Adeodato Barreto**. Dissertação de Mestrado pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2015.
- MELO, Daniel. A censura salazarista e as colônias: um exemplo de abrangência. In. **Revista de história da sociedade e da cultura**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016. p. 475-496
- MENEGHETTI, Francis Kanashiro. **O que é um Ensaio-Teórico**. In RAC vol. 15. nº 2. Curitiba, p. 320 – 332, 2011.
- MIRANDA, Eufemiano de J. **Oriente e Ocidente na Literatura Goesa**. Goa: Goa 1556, 2012

- MIRANDA, Lúcio. **Adeodato Barreto (Ensaio Biográfico e Crítico)**. Rangel: Bastorá, 1940.
- MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. São Paulo: Editora 34, 2016.
- OTSUKA, Edu Teruki. Marcas da catástrofe: experiência urbana e industrial cultural em Rubem Fonseca, João Gilberto Noll e Chico Buarque. São Paulo: Nankin Editorial, 2001.
- PANIKKAR, K. N. **Colonialism, Culture and Resistance**. Oxford: Oxford Press, 2006
- PARANJAPE, Makarand R. Tagore's idea of world literature. In. **Aletria**. Revista de estudos literários. Belo Horizonte, UFMG, 2011.
- PASSOS, Joana. **Literatura goesa em português nos séculos XIX e XX: perspectivas pós-coloniais e revisão crítica**. Vila Nova de Famalicão: Universidade do Minho / Humus, 2012.
- \_\_\_\_\_. O 'Indianismo' do Princípio do Século XX: o Movimento de Redescoberta da Identidade Indiana dos Goeses. MATOS, Artur Teodoro de; CUNHA, João Teles e (ed.). **Goa: Passado e Presente**. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Centro de História de Além-mar, 2012. p. 255-271.
- PETERSON, Erik. Monotheism as a political problem. In **Theological tractates**. Redwood city: Stanford University Press, 2011.
- PIRES, Paulo Roberto(Org). **Doze ensaios sobre o ensaio: antologia serrote**. São Paulo: IMS, 2018
- PINTO, Manuel da costa. **Albert Camus um elogio do ensaio**. São Paulo, Atelie editorial, 1998
- RAO, Rahul. **Postcolonial cosmopolitanism: Between home and the world**. Oxônia: Department of Politics and International Relations at the University of Oxford, 2007.
- RAY, Bharati. Fresh air and freedom: Rabindranath Tagore's Portrayal of Women as Agents of Change in Society and Culture. In. **Aletria**. Revista de estudos literários. Belo Horizonte, UFMG, 2011.
- ROCHA, Maria Elsa da. **Vivências Partilhadas**. Panjim: Third Millennium, 2005.
- RORIGUES, José Paz. A Escola Nova Shantiniketan de R. Tagore. In: **Agália**. Publicação internacional da associação galega da língua. Galiza: Litonor artes gráficas, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Adeodato Barreto, educador social e tagoreano**. In página digital Associação Galega de Língua (AGAL). 23 de janeiro de 2019. <https://pgl.gal/adeodato-barreto-educador-social-tagoreano/>. Acesso em Julho de 2022.
- RODRIGUES, Santana. **A Dinâmica do Pensamento**. Lisboa: Faculdade de Medicina, 1919
- \_\_\_\_\_. **A Índia contemporânea**. Lisboa: J. Rodrigues, 1926.
- RODRIGUEZ, Víctor Gabriel. **O ensaio como tese: estética e narrativa na composição do texto científico**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012
- ROSAS, Fernando. O salazarismo e o homem novo: ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo. In: **Análise social: Revista do Instituto de Ciências sociais da Universidade de Lisboa**. (157) vol. XXXV, 2001. 1031-1054.
- ROLLAND, Romain, **Mahatma Gandhi: the man who became one with the universal being**. Londres:George Allen & unwin Ltd., 1924
- SAID, Edward. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SANTOS, Elsa Rodrigues dos. Adeodato Barreto (1905-1937). In BARRETO, Adeodato. **Civilização hindu seguido de O Livro da vida (cânticos indianos)**. Lisboa: Hugin, 2000.

- SANYAL, Sovon, Universalism of Tagore: specificities of the Portuguese reception *in Hispanic Horizon*: journal of the Centre of Spanish, Portuguese, Italian & Latin American Studies, Year XXV, nº 29, 2010.
- SARAIVA, Antônio José; LOPES, Oscar. **História da literatura portuguesa**. Mem Martins: Europa-América, 1955.
- SCHWARZ, Roberto. **Duas meninas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012.
- SOUZA, Teotonio R. de. Um missionário da civilização hindu em Portugal. in BARRETO, Adeodato. **Civilização hindu seguido de O Livro da vida (cânticos indianos)**. Lisboa: Hugin, 2000
- SPIVAK, Gayatri C. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: editora UFMG, 2012.
- TAGORE, Rabindranath. **Creative unity**. Gutenberg eBook/Profreading eBook. 2007.
- \_\_\_\_\_. **Reminiscences**. London: Macmillan, 1946.
- \_\_\_\_\_. **Towards universal man**. Bombay: Asia publishing house. 1961
- \_\_\_\_\_. **Personality**. Londres: Macmillan and co. limited, 1965
- \_\_\_\_\_. **Selected short stories**. Londres: Penguin Books. 1991.
- \_\_\_\_\_. **Sadhana. The Realisation of life**. Gutenberg eBook. 2003
- \_\_\_\_\_. **The definitive Tagore**. Nova Delhi: Rupa publications India, 2017.
- TECOP (textos e Contextos do Orientalismo Português). **Santana Rodrigues** (biografia). 2018 In. <http://tecop.addition.pt/np4/santana.html> (último acesso em 24/02/2022)
- THAPAR, Romila. **The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300**. Londres: Penguin. 2015.
- TYLOR, Edward B. **Antrología. Introducción al estudio del hombre y de la cvilización**. Madri: Daniel Jorro editor, 1912.
- VECCHI, L. H. L; BRAGA, D. D. O humanismo oriental de Adeodato Barreto e o contexto político internacional da década de 1930. In **Via Atlântica (36)**. São Paulo: p. 63-79 2019. P. 63-79, <https://doi.org/10.11606/va.v0i36.160088>
- XAVIER, Ângela Barreto. **A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII**. Instituto Universitário Europeu: Tese de doutorado, 2003.
- ZIMMER, Henrich. **Filosofias da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1986.

## **ANEXOS DA DISSERTAÇÃO**

### **Anexo I**

Transcrição da carta de Rabindranath Tagore para Adeodato assim como foi publicada na biografia de Adeodato Barreto por Lúcio de Miranda:

Visvabharati  
Santiniketan, Bengala  
India

Á Comissão organizadora do Instituto Indiano de Coimbra  
Prezados compatriotas

Com imenso prazer recebi a vossa carta, bem como os inclusos impressos acerca do Instituto Indiano que acabais de Fundar no seio da Universidade de Coimbra. É para mim um motivo de satisfação profunda o saber que procurais estabelecer um centro de cultura indiana na Universidade com o fim de tornar mais conhecida e devidamente compreendida do povo portiguês a história e civilização da Índia.

A obra que acabais de iniciar sob os auspícios do Instituto Indiano tem o mesmo alcance e os mesmos objetivos que a Visvabharati, a Universidade Internacional que fundei em Santiniketan. Estou em pleno acordo com os fins dêsse Instituto e dou-le entusiasticamente o meu sincero e caloroso apoio.

Escolhi, para vos enviar, brevemente, algumas publicações relacionadas com a nossa obra.

Termino enviando-vos a minha benção e desejando o mais feliz êxito ao vosso nobre empreendimento.

Subscrevo-me com muita estima  
Rabindranath Tagore

### **Anexo II**

Transcrição da carta Sylvain Levi para Adeodato assim como foi publicada na biografia de Adeodato Barreto por Lúcio de Miranda:

Maison Franco-Japonaise

Tokio – 6 de maio de 1928

Exm.º Snr.

Foi cá no Japão, em Tokio, que a sua amável carta datada de 8 de Janeiro acabou por me chegar às mãos. O Governo Frances enviou-me para aqui em 1926 com o fim de fundar e dirigir uma obra original, dum tipo novo, destinada a estreitar os laços entre o Extremo Oriente e o Extremo Ocidente, e cujo programa eu fora encarregado de organizar.

Tenho, em vista disso, envidado os meus melhores esforços no sentido de instituir aqui um lar de vida social e de vida científica, em que as duas civilizações possam utilmente conhecer-se e mutuamente penetrar-se. Eu sonho, a-pesar-dos meus 65 anos, fazer o mesmo na Índia; consegui já levar avante a fundação dum “Instituto de Civilização Indiana” em Paris e espero confiantemente que ele será o gérmen duma “Casa Franco-Indiana”. Enviar-lhe-ei o respectivo programa apenas eu regresso.

Estou prestes a embarcar para a Europa; tomo o paquete em 27 de Maio; mas não perderei a oportunidade de fazer a minha peregrinação de indianista no decurso da viagem: pararei na Indo-China, em Java e em Sião, estarei na Índia provavelmente em Agosto e farei o possível por visitar desta vez Goa e o resto da Índia Portuguesa. Estou possuído duma verdadeira paixão pela história das navegações no Oceano Indico, e é fácil de compreender o papel que as viagens dos Portugueses ocupam nas minhas investigações. Desejaria pôr-me ao concorrente de tudo o que tem sido publicado sobre este assunto e irei talvez a Portugal recolher as informações necessárias, o que me fornecerá uma agradável oportunidade de lhes fazer uma visita.

Em fins de outubro estarei em Paris, de regresso, e folgarei imenso ter aí notícias acerca do seu Instituto. Podem contar com toda a minha simpatia, das mais calorosas. Também nós em Paris uma “Associação dos Estudantes Hindus” e uma “Associação dos amigos do Oriente” em que os visitantes vindos da Índia são acolhidos com a maior cordialidade; procuramos aí trabalhar num espírito de sincera e leal colaboração com a esperança de servir a ,aos nobre das causas: um acordo inteligente, racional e consciente entre todas as famílias da Humanidade.

Agradeço-lhes a honra com a qual desejas distinguir-me, de empreender a publicação em português de algum trabalho meu. Tornaremos a falar neste assunto logo que eu regresso à França.

Termino pedindo-lhe que aceite e apresente aos seus camaradas o cordial testemunho da minha maior consideração.

(as) Silvain Lévi.

### **Anexo III**

Transcrição da carta Romain Rollando para Adeodato assim como foi publicada na biografia de Adeodato Barreto por Lúcio de Miranda:

Vous avez tout emma sympathie pour la mission que vous avez assumée, vous et vos camarades indiens, d'éclairer votre peuple, privé de l'esplendide lumière de vos frères de race, héroïques, de Tagore, de Gandhi, de Aurobindo Ghose, de Jagadish Chandra Bose... cette pléiade de génies dont s'enorgueillit non seulement une race mais toute l'humanité.

Mês jeunes amis Indiens de l'Université de Coimbra, je vous serre la main à tous.

Soyez fiers de votre glorieux pays!

J'aime l'Inde et je la vénère.

### **Anexo IV**

Transcrição da carta de Santana Rodrigues para Rabindranath Tagore como Sovon Sanyal apresentou em seu artigo (SANYAL, 2010, p. 357):

A. de Sant'ana Rodrigues

Teinente Médico

28/4/1921

Sir,

We have taken knowledge about your coming to Madrid with great enthusiasm and we sent you next after a wire of welcome.

You are a genius prince of our country; we have for you a religious admiration and are greatly transported with your success in literary world. In spite of our Portuguese names, imposed to our unhappy forefathers by Chrystians intolerance, we were born at Goa, of unmingled Hindu families and we still a fond love by our unfortunate Motherland.

We are very sorry that works may be not translated in Portuguese language.

We apply for authorization in Portugal and Brazil. We shall designe [designate?] product to a foundation of a society for propaganda by Indian self-rule.

We hope that we shall not be forgotten in these [this?] happy day of motherland.

With great veneration,

Yours servants

By commission,

Santana Rodrigues.