

“ENSAIO PANEGYRICO SOBRE A OBRA DO SR. VASCONCELLOS”: O HINDU NO ORIENTALISMO E NO COLONIALISMO PORTUGUÊS OITOCENTISTA

Sandra Ataíde Lobo*

José de Vasconcelos Guedes de Carvalho (1822-1892), futuro visconde de Riba Tâmega, encontrava-se na Índia Portuguesa, desde 1852, quando tomara posse como juiz da comarca de Bardês. Em 1857, foi promovido a desembargador da Relação de Nova Goa, sendo neste cargo que se manteve na Índia até meados da década seguinte. Os anos no território permitiram-lhe ambientar-se à sociedade local¹ e até participar da sua dinâmica política, sendo diversas vezes eleito para a Junta Geral de Distrito nas décadas de 50 e 60 (Gracias 1891, 11-22). Em 1858, aparentemente comovido com o impacto social do surto de febre-amarela que, desde 1857, afligia Lisboa, tomou a iniciativa de promover uma campanha de apoio às famílias das vítimas. Nesse âmbito, propôs-se publicar um livro cujos lucros reverteriam para essa “pia obra”. Certamente contando com a rede de sociabilidade pessoal e com o prestígio do novo cargo, apelou à solidariedade local, obtendo uma ampla resposta. Assim, em finais de Janeiro de 1859, o volume saiu dos prelos, contando com mais de mil assinaturas, recolhidas entre o escasso funcionalismo metropolitano e as elites goesas, compreendendo luso-descendentes e nativos católicos e hindus.

Partindo a iniciativa de um magistrado metropolitano a exercer funções na Índia, o texto que escolhera não podia parecer mais adequado, pois tratava-se da primeira tradução para português de uma selecta das

* Centro de História da Cultura – Universidade Nova de Lisboa.

1 Nos anos 60 acabaria por casar com uma senhora luso-descendente da família Correia da Silva e Gama (Forjaz e Noronha 2003, I, 589-590).

Leis de Manu, o que podia ser lido pelos subscritores como uma homenagem de José de Vasconcelos àquela que vinha sendo considerada a fonte fundamental do direito hindu. Não sendo um orientalista académico, o magistrado usara como texto intermédio a colectânea *Les Livres sacrés de l'Orient* de Guillaume Pauthier, editada pela primeira vez em 1840 e cujo sucesso editorial vinha justificando a sucessiva reedição, a mais recente em 1857. No caso das Leis de Manu, o próprio Pauthier recorrera à tradução que, em 1833, Auguste Loiseleur Deslongchamps fizera da versão inglesa de William Jones, o primeiro orientalista a fixar o texto numa língua europeia.

Tem sido sublinhado, mormente por Piyel Haldar, a importância que o magistrado do Supremo Tribunal de Bengala e fundador da filologia comparada, William Jones (1746-1794), conferiu à fixação das tradições legais indianas através da sua tradução para inglês. No projecto jogavam motivações relevantes para a primitiva articulação entre o orientalismo académico e a afirmação do poder britânico no subcontinente indiano. Reconhecendo o nascente sistema judicial britânico na Índia o direito dos nativos hindus e muçulmanos a serem julgados pelas próprias leis e não conhecendo os seus agentes as línguas das respectivas fontes de direito, o sistema estava dependente dos tradutores oficiais e das interpretações dos pânditas e *mullahs*. Antes de mais, Jones encarava a tradução destes textos como instrumento imprescindível à afirmação do poder judicial britânico, pois apresentava-se como a única forma de juízes e advogados ingleses poderem prescindir de uma intermediação que sentiam que os sujeitava à manipulação local.

Piyel Haldar coloca uma questão essencial: porque Jones e os seus contemporâneos não defendiam a substituição destas tradições jurídicas nativas pelo direito comum inglês, indo ao encontro da doutrina estabelecida pela jurisprudência inglesa do século XVII quanto ao direito prevalente na hipótese de conquista de um reino infiel? A resposta radica tanto no processo de constituição do sujeito colonial e de fixação da sua diferença, quanto no processo de consolidação da concepção inglesa setecentista de “espírito liberal”, percebido como identitário porque enraizado na tradição político-social britânica. De acordo com Jones, ao discorrer sobre a matéria junto ao teorizador do conservadorismo inglês, Edmund Burke: “A system of *liberty*, forced upon a people invincibly attached to opposite *habits*, would in truth be a system of cruel *tyranny*” (citado em Haldar 2007, 114). Isto é, o espírito liberal inglês

necessariamente teria de induzir os dominantes a consagrar tradições legais julgadas liberais pelos ingleses, porque “obrigar” à liberdade quem não a tinha nos seus hábitos seria uma tirania. No mesmo passo que consagrava como padrão de tradição liberal o entendimento inglês das liberdades públicas, Jones podia excluir esses povos de qualquer capacidade de entendimento e de adesão ao sistema *juspolítico* liberal. Piyel Haldar chama, ainda, a atenção para o papel que a tradução de um corpo seleccionado de textos, expurgando-os da hermenêutica e da jurisprudência locais, teria na consolidação de um discurso sobre a identidade nativa. Se os povos se definiam pelas suas leis, então os hindus ou muçulmanos definiam-se pelo corpo de leis fixado e interpretado pelo codificador, levando a que fosse este a revelar ao nativo a sua identidade. Não reconhecer validade à hermenêutica e jurisprudência locais permitia retirar a esses textos complexidade, conflitualidade e historicidade, características consideradas próprias da construção do direito comum ocidental. Os resultados, um corpo autoritário e inquestionado de preceitos conduziram à conclusão de Jones, que também é o seu ponto de partida, de que os indianos tinham de ser governados por um poder absoluto porque incapazes de liberdade civil.

O vasto projecto de codificação da tradição legal hindu planeado por Jones acabou por se cingir à tradução das Leis de Manu, devido à sua morte precoce em 1794. De acordo com Jenny Sharpe (1993), se as Leis de Manu cristalizaram nos anos seguintes a percepção do direito e do pensamento jurídico hindu, o novo sistema administrativo da Índia, ensaiado a partir dos anos 20 e consagrado com a criação do Raj em 1858, torná-las-iam obsoletas para a governação do território. O novo olhar sobre a Índia seria dominado pela apreciação de James Mill e pela corrente anglicanista de Macaulay, favorecendo o divórcio entre o orientalismo académico e a missão civilizadora imposta ao domínio britânico da Índia. O ponto final seria colocado, em 1864, com a publicação de um Código para a Índia baseado na lei inglesa, acompanhado pelo enquadramento especializado das comunidades e dos grupos sociais do subcontinente, permitido pelos mecanismos de inquérito e classificação desenvolvidos pela poderosa máquina burocrática do Raj. Na sua globalidade, a obra de Jones doravante importaria principalmente ao orientalismo académico e à sua citação selectiva pelas elites nacionalistas indianas.

Também na administração do Estado da Índia portuguesa o século XIX foi marcado pelo problema do enquadramento jurídico das popu-

lações nativas. Como Cristina Nogueira da Silva (2009) vem sublinhando, a questão integrava-se no debate mais vasto sobre as opções universalista e pluralista. Posto noutros termos, integrava-se no debate sobre os modelos assimilador e diferenciador do sujeito colonial, em vista do pendor universalista do constitucionalismo e dos códigos portugueses, bem como dos pressupostos culturais que o enquadravam e limitavam. A tradição constitucional portuguesa desde o vintismo insinuava uma fronteira relevante para a distinção entre assimilados, aqueles a quem o universalismo se apresentava pouco problemático, e a escala dos “outros” relativamente aos quais merecia ponderação. Essa fronteira era a fronteira religiosa, no que seguia a tradição político-cultural do Estado português e a sua tradição imperial na qual a conversão ao catolicismo, lida como conversão cultural e mental à civilização cristã europeia, vinha justificando sucessivas afirmações de indiferenciação dos súbditos católicos das diferentes partes do reino. A natureza confessional da monarquia constitucional, que o conceito de tolerância não limitava antes confirmava, colocava óbvios problemas à universalidade dos direitos e deveres reconhecida aos portugueses. Problemas que, como esta historiadora do direito tem vindo a demonstrar, seriam respondidos sobretudo por via casuística e circunstancial, até ao limite da exclusão do “indígena” não católico do conceito de cidadão português.

Focando o caso indiano, a distinção teria uma aplicação plena de *nuances*. Aqui, o debate em torno da diferenciação jurídica seria sobretudo impulsionado pela sucessiva integração, entre meados e finais do século XVIII, dos espaços conhecidos por Novas Conquistas no domínio do Estado Português da Índia. O enquadramento jurídico destas populações esmagadoramente não-católicas encontrava-se condicionado pela promessa de que seriam respeitados os usos e costumes, bem como os privilégios, isenções, imunidades e liberdades até então gozados. Direitos que seriam directamente garantidos pelo Estado Português. Promessa problemática, como mais tarde exporia o historiador goês e funcionário do Governo do Estado, Filipe Nery Xavier (1804-1875), porque não acompanhada do apuramento do que se assegurava garantir, dando lugar ao desnorte no sistema judicial local, quando os novos dominadores procuravam tomar decisões sobre realidades que largamente desconheciam, em face de tradições jurídicas em que a arbitragem de conflitos assentava em ponderações de justiça não escritas, de fontes de direito que lhes eram estranhas e de utensílios conceptuais que

tinham dificuldade em traduzir (Xavier 1861). Particularmente frequentes eram as demandas sobre os direitos sucessórios e de propriedade, traduzindo tensões sociais locais muitas vezes decorrentes de modos de vida e de organização comunitária díspares e conflitantes, bem como das relações de domínio preestabelecidas. A “mania demandantista” atribuída a essas comunidades, genericamente classificadas como hindus, sintetizava uma visão sobre a relação da comunidade com a justiça e a dificuldade em lidar com essa realidade. Os agentes do Estado, sem referências legais, ignorando as línguas vernáculas e lidando com uma população que não falava português, tinham de confiar no papel dos “línguas” (tradutores) e informantes extraídos das elites locais, muitas vezes eles próprios parte interessada nos conflitos.

O panorama não difere do atrás referido a propósito de William Jones, mas no caso português a solução nem pendeu para a proposta do orientalista, nem para a posterior solução do Raj. Pendeu antes para a aplicação universal dos Códigos metropolitanos, flexibilizados por ressalvas circunstanciais. No caso das Novas Conquistas, e pouco depois de Damão e Diu, optou-se pela criação de Códigos de usos e costumes fixados em resultado dos inquéritos efectuados junto a informantes locais. O primeiro ensaio fora feito em 1824, mas, perante as fragilidades notadas, em 1853 seria publicado um novo Código, elaborado por uma Comissão local, cujo relatório garantia compilar “todos os usos, costumes, e estilos tradicionais por que se governavam os povos das mencionadas Novas Conquistas, antes de serem subditos Portuguezes e que depois lhe foram garantidos pela Carta Regia de 15 de Janeiro de 1774” (*Código* 1861, 1).

No que respeita a recepção local do Código, em vista do debate atrás equacionado, é particularmente significativo o *Aditamento* publicado por Filipe Nery Xavier, o qual constitui uma fonte relevante para o estudo do contributo das elites católicas para a essencialização das comunidades não católicas. Nesta obra, o oficial-mor da Secretaria do Governo tecia uma dura crítica ao método que presidira à formação do novo Código, colocando, em última instância, ultimamente em causa o seu sentido. Recorrendo a abundante apoio documental, procuraria demonstrar que: 1. os habitantes das Novas Conquistas não conheciam os próprios usos e costumes pelo que diariamente os reinventavam; 2. essa criatividade era tanto fruto da ignorância como de interesses obscuros; 3. como hindus os seus costumes não podiam ser essencialmente

diferentes dos costumes dos hindus das Velhas Conquistas. Consequentemente, considerava que, ao procurar codificar os seus usos e costumes, os juristas teriam sido avisados para prescindir dos informantes locais actuais. Antes, deveriam ter recorrido ao Foral de Mexia, elaborado no século XVI com base nos conhecimentos subministrados “pelos Letrados da terra firme”, ou seja, dos territórios agora conhecidos por Novas Conquistas, e que constituía a mais primitiva e, portanto, mais verdadeira compilação dos usos e costumes de todos os habitantes do Concão. A história política posterior dos espaços das Novas Conquistas permitia-lhe afirmar que estes tinham sido subvertidos para servir os desígnios dos sucessivos dominadores. No que respeitava aos territórios sob domínio português, a referência ao Foral de Mexia devia ser complementada pela jurisprudência que desde essa data vinha esclarecendo a sua interpretação.

Nery Xavier contrapunha, assim, a secular experiência portuguesa na fixação e ordenação dos usos e costumes nas Velhas Conquistas à autoridade dos informantes coevos das Novas Conquistas. Corroborando a solidez da tese, apontava a relevância do seu próprio esforço compilador na obra *Colecção de Bandos e outras Diferentes Providências que Servem de Leis Regulamentares para o Governo Económico e Judicial das Províncias Denominadas Novas-Conquistas* (1840-1851). De acordo com o próprio testemunho, fora mérito seu introduzir ordem onde antes reinava o caos, dando a conhecer aos habitantes das Novas Conquistas e às autoridades portuguesas o corpo jurídico essencial ao domínio da matéria. Desde a publicação do primeiro volume em 1840, o impacto da *Colecção* teria sido tal que rapidamente se tornara o “*Vade mecum* dos habitantes daquele território (muitos dos quaes a traduzirão na sua propria lingua), e das Autoridades que tem a seu cargo decidir dos seus negocios” (Xavier 1861, 39). Mas, mesmo no que respeitava a esses bandos, alertava para o seu carácter circunstancial e pouco informado, esmagadoramente não servindo para repor a verdade sobre os usos e costumes e direitos tradicionais nesses territórios.

Adicionalmente, Nery Xavier introduzia uma consideração juspolítica fundamental para apoiar o seu posicionamento, sendo esta a persistente vontade dos legisladores portugueses de fazer prevalecer a ordem liberal em todo o território, sem diferenciação no caso indiano dos espaços das Velhas e das Novas Conquistas, fosse na consideração dos direitos políticos e civis consagrados pela Carta Constitucional,

fosse na aplicação do princípio da universalidade da lei. Este espírito era observável na expressa determinação, desde a década de 40, da consagração do direito eleitoral nas Novas Conquistas, o que significava o reconhecimento dos indiferentes direitos dos seus nativos enquanto cidadãos portugueses, e, ainda, na aplicação nesses territórios de todas as reformas legislativas que desde a década de 30 vinham sendo produzidas (Xavier 1861, 83ss.). Convocar este espírito reforçava a sua opinião de que não tinha sentido manter as distinções jurídicas entre as Novas e as Velhas Conquistas e de que, se havia que reconhecer os direitos da especificidade indiana, esses direitos deviam ser entendidos em conjunto e em tudo que não colidisse com o princípio de justiça distributiva que devia prevalecer no espírito da lei e na aplicação da justiça. Assim sendo, se as Novas Conquistas vinham sendo oneradas com as mesmas taxas e encargos das Velhas Conquistas, era de justiça que não lhes fossem subtraídos os direitos que estas gozavam, sendo seguro que as suas populações estavam aptas a observar as leis gerais e a delas retirar os inerentes benefícios.

No essencial, o espírito da crítica de Nery Xavier teria eco em 1880 quando foi decretado um novo Código para todos os habitantes hindus das Novas e Velhas Conquistas, fazendo tábua rasa dos antigos compromissos e restringindo os usos e costumes reconhecidos aos “estritamente conexos com os ritos e organização familiar dos indús”. António Manuel Hespanha aponta-nos que esta é uma fase fundamental de problematização do programa liberal, na qual a leitura universalista dos valores e instituições começou a ceder passo ao reconhecimento da realidade pluralista, submetendo o seu entendimento a um modelo evolucionista, enquadrador da diversidade humana e hierarquizador da sua temporalidade. Nesse contexto, a codificação dos usos e costumes pode ser lida como “a derradeira vingança do legalismo”, representando “não apenas uma oportunidade única de purificação normativa, como também uma mudança dramática na natureza do direito tradicional” (Hespanha 2001, 1204). Como evidencia Carmo de Sousa, o Código de 1880 introduziria importantes inovações no direito de família e sucessório, apresentando-se como provisório até que os “velhos hábitos” fossem abolidos (Souza 1995, 196-213). Adicionalmente era dada a opção a qualquer membro da comunidade de escolher a subordinação às leis gerais da nação, evidenciando que se encontrava suficientemente “preparado” (assimilado) para responder

e beneficiar plenamente da ordem jurídica portuguesa, consagradora dos valores que correspondiam ao estágio civilizacional moderno, representado pela civilização ocidental. Todo este enquadramento aponta para um pluralismo não essencial mas representativo de uma postura “realista”, de uma cedência circunstancial à realidade plural, com o objectivo não de a consagrar mas de a moldar até ao ponto do desvanecimento da pluralidade. Se os primeiros códigos representavam um ensaio de honrar um compromisso contratual com as populações recentemente incorporadas no Estado da Índia portuguesa e de reconhecimento da especificidade cultural das comunidades não católicas, doravante passariam a representar, a um tempo, uma cedência circunstancial à diferença e um factor possível de exclusão dos “indígenas” dos benefícios da democracia que constitucionalmente abrangiam todos os cidadãos portugueses². Ao longo de todo o período, torna-se evidente que as leituras da problemática da diferença cultural no enquadramento legal destas populações seriam intimamente ligadas às formas de exercício do governo colonial e ao equacionamento da cidadania colonial.

Seria, pois, num momento de reconfiguração, tanto na Índia britânica como na Índia portuguesa, do enquadramento jurídico das populações nativas que o futuro visconde de Riba Tâmega apresentaria a sua versão truncada das Leis de Manu. Ao justificar a tradução, que propunha tornar “o mais portuguesa possível”, o magistrado defendia o interesse do seu conhecimento no contexto português. Seria este contexto que o levaria a considerar que a sua leitura não se apresentaria fastidiosa, “antes interessante o conhecimento das leis primitivas do povo, entre que se habita, a fim de poder fazer-se o quadro comparativo dos costumes antigos dos Hindús com os actuaes; dos seus habitos inveterados; sua indole &c.” (Carvalho 1859, VI). Parecia-lhe mesmo impróprio que, contando Portugal com milhares de “súbditos sectários da religião de Brahmá”, nada houvesse escrito em língua *vernácula* sobre essa religião (Carvalho 1859, VI). No entanto, o magistrado não apresentava a obra para defender, à semelhança da escola orientalista inglesa, a necessidade de reconhecimento das Leis de Manu como fonte própria ao enquadramento jurídico da comunidade hindu. A sua intenção era,

2 A esse propósito veja-se a polémica, em contexto republicano, em torno da codificação dos usos e costumes “indígenas” na década de 20 (Gonçalves 1924; Guddó 1924; Rau 1926).

sobretudo, definir a comunidade através de uma criteriosa selecção dos seus preceitos, de forma a apoiar um ponto de vista político. A mensagem seria veiculada tanto pelas passagens que escolheu seleccionar, como pelo conjunto de notas e comentários que, embora pouco abundantes, serviam os seus objectivos. Para os construir, José de Vasconcelos recorria à sua experiência como magistrado e actor na sociedade, em que circunstancialmente se inseria, e às impressões recolhidas junto de informantes locais. No seu conjunto, o paratexto fixava a imagem de uma comunidade caracterizável pela falsidade e fantasia das suas crenças, por costumes bárbaros, nomeadamente no que referia a condição feminina, destituída de padrões morais, movida pela avidez e, sobretudo, sem qualquer sentido de compromisso com a verdade.

Ressalta que, apesar de a publicação contar com a sua solidariedade, as elites hindus-não se incluíam no público potencial da obra, visto ser pouco provável que a maioria dos subscritores desta comunidade, que se movia sobretudo na esfera literária do marata, dominasse o português escrito. Por omissão, o público visado era o funcionalismo civil e militar europeu, os luso-descendentes e os católicos nativos, aqueles que habitavam “entre” os hindus, os mesmos cujo domínio da língua habilitava a ler a obra e a cujo juízo colocava as suas considerações. Não sendo o público, eram o objecto da obra, que o tradutor fixaria no exercício comparativo entre o presente e o passado/presente deste texto fundador, reflectindo a referida ideia de que os povos se definiam pelas suas tradições legais. Há um desprazo evidente na atitude do magistrado ao angariar um significativo número de membros das elites hindus, mais de 225 nas contas do seu contendor abaixo mencionado, para subscrever uma obra que, na verdade, visava denegrir a imagem da comunidade e pôr em causa o seu estatuto político (Menezes 1859, 11).

O presente artigo não visa o conjunto da tradução e comentários, que têm um interesse próprio para o estudo dos discursos orientalistas portugueses oitocentistas, antes cinge-se a uma passagem de uma nota que, oferecendo-nos o tom do paratexto, tocava o principal objectivo da obra, sendo este o de questionar o estatuto político gozado pela comunidade no contexto constitucional português. Dizia o magistrado:

Manú conhecia admiravelmente os seus sequazes! Se elle hoje vivesse devia ser encarregado da revisão do nosso Codigo Penal, pelo menos para ser posto em execução neste paiz. [...] [S]eria bastante que Manú se encar-

regasse do Código do processo, acomodando-o á índole Hindú: pois as actuaes formulas não se compadecem com a índole d'um povo gerado, nascido, educado e envelhecido na dissimulação e mentira, e cujos unicos motivos determinativos são (com rarissimas excepções) o interesse pecuniario, e o medo. Deos perdoe, se a tanto chegar pôde a sua infinita misericórdia, a quem concebeu o absurdo, de que um Gentio pôde ser um Cidadão constitucional! Quem tal afirmar é porque nunca viu um Gentio; se o viu, não o conheceu, e se o conheceu, não diz o que sente, ou não sente o que diz. Largas idéas nos ministra a este respeito, a longa pratica do paiz, porém os curtos limites d'uma nota nos não permitem expendelas. (Carvalho 1859, 74)

Noutras palavras, o perfil dos hindus (gentios) tornava-os insusceptíveis de serem cidadãos constitucionais, isto é, insusceptíveis de beneficiar do estatuto de cidadãos portugueses definido pela Carta constitucional e dos inerentes direitos e garantias, entre eles, os direitos políticos condicionados pelos requisitos das leis eleitorais. José de Vasconcelos chegava, assim, a uma conclusão semelhante à de Jones, à ideia de que os hindus não podiam ser governados dentro das regras do sistema político liberal. Mas, ao não evidenciar qualquer sensibilidade à subtileza do conceito inglês de espírito liberal, que fundamentara o posicionamento do orientalista britânico, era conduzido a uma visão ainda mais essencialista da diferença hindu. O catálogo comentado das Leis de Manu, que considerava revelar o profundo conhecimento do carácter do seu povo detido pelo legislador indiano, apoiava a convicção do magistrado português de que só através do medo e de um sistema iliberal esse povo poderia ser contido.

Foi esta passagem que sobretudo motivou uma defesa da comunidade, num folheto de resposta construído em tom violentamente sarcástico. Este folheto, para o qual Rochelle Pinto já chamou a atenção, publicou-se em Bombaim sob o título *Ensaio Panegyrico sobre a Obra do Sr. Vasconcellos* (Pinto 2007, 14). Era assinado por um “Hindu de Bombay residente em Goa”, o que faz dele, provavelmente, o primeiro folheto publicado em português em nome da comunidade hindu. Da leitura de imediato ressalta, por um lado, pelo detalhado conhecimento interno que espelha da realidade goesa, a pouca probabilidade de o autor não ser goês. Por outro lado, o profundo domínio do português, bem como o manejo seguro de referências intelectuais portuguesas e

européias, face aos recursos geralmente evidenciados pela maioria da imprensa periódica hindu finissecular³, cria uma fundada suspeita de o autor não ser hindu. A sê-lo, a minha suspeita recairia sobre Siuragi Ananda Rau (1830-1888), professor de marata do Liceu de Nova Goa, um defensor conhecido, publicando em língua portuguesa, do marata como vernáculo goês, batalha fundamental da afirmação hindu na esfera pública goesa. Não tenho, no entanto, nenhum indício para sustentar essa hipótese. Pelo contrário, um artigo de um colaborador da revista *Luz do Oriente*, Pitágoras Lobo, publicado em Maio de 1915, corrobora a suspeita da autoria católica, quando atribui a Luís Caetano de Menezes, de acordo com a memória local, a autoria do folheto. Será esta autoria que doravante passarei a assumir.

Como é sabido, Luís Caetano de Menezes (?-1863) era um jornalista, católico brâmane radicado em Bombaim, que se notabilizou pelos folhetos publicados nos convulsivos momentos que seguiram a nomeação de Bernardo Peres da Silva (1775-1844) para Prefeito da Índia e, posteriormente, pela truculenta redacção do jornal *Abelha de Bombaim*. Genro do capitalista Sir Roger de Faria (1770-1848), era membro da elite goesa radicada naquela cidade, embora se demarcasse por uma certa excentricidade na postura, de acordo com o testemunho de José Gerson da Cunha (1844-1900) na *Ilustração Goana*, num artigo que lhe dedicou em Maio de 1866. Assíduo interventor na dinâmica política goesa, quando as polémicas se construíam em fogo cruzado entre Goa e Bombaim, sobretudo até à criação de uma imprensa privada em Goa (1859), foi um dos principais porta-vozes da oposição política goesa às governações do Estado da Índia portuguesa. É possível que o folheto bilingue, que tinha uma versão portuguesa e outra marata, sendo o autor da versão portuguesa explícito na afirmação de que a segunda não se tratava de uma tradução da primeira⁴, seja fruto de uma colaboração entre goeses: o católico residente em Bombaim e um hindu residente em Goa. A confirmação desta hipótese conferiria particular ironia ao jogo de identidades, de uma autoria que o folheto declarava para encobrir o ou os verdadeiros responsáveis.

3 Sobretudo até finais do século XIX, as dificuldades da comunidade com a língua e cultura literária portuguesa levaria a que os poucos jornais hindus com secções em português contassem, com frequência, com colaboradores católicos para assegurar estas secções.

4 Infelizmente, a minha falta de conhecimento da língua marata não permite cotejar os dois textos. Luís Caetano de Menezes prometia, ainda, que em breve publicaria o texto em traduções inglesa, gujurati e hindustani, não havendo, no entanto, notícia de que o tenha feito.

Esta identidade declarada remete-nos, por outro lado, para as diferentes experiências de uma comunidade definida pela sua identidade religiosa. O “hindu de Bombaim” é um hindu cujas definição identitária e experiência se apresentam enquadradas pelo local de origem, a cidade de Bombaim há alguns séculos sob domínio inglês. Era esse lugar que informava a sua apreciação da condição goesa e lhe conferia particular autoridade nas críticas que tecia ao magistrado português. De resto, em parte, a resposta constrói-se num exercício comparativo entre dois estilos de domínio, o português e o britânico, sendo, porventura, um dos primeiros textos goeses, senão o primeiro, em que o britânico não sai a perder na consideração do relacionamento estabelecido com o sujeito colonial. O paradigma do olhar predominante em boa parte do século XIX, assinalável nomeadamente em Francisco Luís Gomes, é-nos oferecido por Bernardo Peres da Silva, em 1832, no seu *Diálogo entre um Doutor em Filosofia e um Português da Índia*, onde aconselhava os ingleses, que se orgulhavam de pertencer à pátria da liberdade, a aprenderem com os portugueses o significado da coerência com os princípios, ao estender aos nativos do ultramar os benefícios do constitucionalismo cartista (cf. Gomes 1861; Machado 2008).

Não é indiferente que este início de inversão de olhar, que nunca chegaria a ser universal e sofreria flutuações conjunturais, se nos apresente a partir da perspectiva hindu. Pois se é verdade que em Goa a comunidade hindu não sofreria qualquer discriminação política formal na monarquia constitucional, sendo pontuais as circunstâncias em que seria formalmente discriminada nos direitos civis, a realidade, reconhecida por todas as partes, importava à existência de uma teia de condicionamentos objectivos ao exercício desses direitos. Cingindo-nos ao campo político, o caso indiano, e hindu em particular, apresenta-se paradigmático da já referida chamada de atenção de Cristina Nogueira da Silva para o carácter casuístico e circunstancial do equacionamento dos direitos nativos no colonialismo português oitocentista. Dada a hipótese, aberta pela Carta Constitucional, de os hindus não serem sequer considerados cidadãos portugueses, quando o Artigo 6 definia a tolerância religiosa como abrangendo somente os “estrangeiros”, a quem permitia o culto privado, cabe perguntar: porque é que o poder metropolitano nunca equacionou seriamente a hipótese de excluir os hindus da cidadania portuguesa, quando o próprio autor do código civil de 1867, o visconde de Seabra (cf. Silva 2007), defendia que no caso

ultramarino o problema da tolerância religiosa devia ser solucionado por via da distinção entre o cidadão português propriamente dito, isto é, originário do reino, e o súbdito colonial, a quem devia ser reconhecida a manutenção dos usos e costumes, entre eles das crenças religiosas, não se aplicando, neste caso, o artigo constitucional?

A análise da geografia sociopolítica local conduz-me a afirmar que a exclusão da comunidade hindu dos direitos de cidadania era impen-sável devido ao interesse do poder em usar o voto hindu para assegurar a manipulação das urnas e negociar o voto católico. Neste jogo apresentava-se fundamental a situação das Novas Conquistas, onde a administração local não compreendia a autonomia municipal, sendo aí que se concentrava a esmagadora maioria da população hindu, reequilibrando a hegemonia da comunidade católica nas Velhas Conquistas. Sendo o poder nesses espaços exercido de forma predominantemente militarizada e por delegação directa do Governador-Geral, era aí que podia directamente inventar resultados eleitorais. Esse exercício criativo seria conhecido, na linguagem política local, pela designação de “chapeladas” das Novas Conquistas. Nas Velhas Conquistas, os resultados também eram manipulados, à semelhança do que acontecia na metrópole por via do caciquismo, mas aí o poder tinha de negociar a convivência das forças políticas locais e de tomar em conta a reconhecida capacidade das elites católicas nativas em estender a acção escrutinadora ao espaço metropolitano, sendo sabido que a sua movimentação nos bastidores da política metropolitana cresceria ao longo do século. A capacidade de manipulação directa dos resultados seria reforçada através da distribuição das Novas Conquistas pelos diversos círculos eleitorais, começando o jogo na fabricação dos recenseamentos. Daí que, no discurso político nativo católico, fosse recorrente a defesa do fim do voto nas Novas Conquistas, descritas como povoadas por povos semi-selvagens e analfabetos, sem capacidade de conhecer e usar devidamente os seus direitos, ou, alternativamente, a autonomização de um círculo pelas Novas Conquistas, como forma de assegurar a “verdade” da representação indiana.

Há outro lado da questão. Porque é que tanto nas Novas como nas Velhas Conquistas se assiste ao apagamento político das elites hindus, seja no exercício do poder local, seja na mobilização para apresentar candidatos hindus às eleições parlamentares? Neste campo, conjugam-se situações da maior relevância. Antes de mais, o carácter confessional da monarquia constitucional tornava impensável a existência de

um deputado hindu, quando a própria fórmula de juramento obrigava à observação e à defesa da religião de Estado. Por outro lado, mesmo no poder local, as fórmulas e regras, formais e informais, de exercício do poder local, plasmando o modelo metropolitano, pressupunham um domínio da língua portuguesa, um conhecimento da ordenação jurídica divulgada em português, uma mobilidade nos rituais de civilidade europeia, que largamente dificultavam esse acesso. Em todo este condicionamento jogava um papel fundamental o sistema de ensino oficial, que quando em português era confessional e quando misto, desobrigando o ensino do catecismo, caso do que ocorria nas Novas Conquistas a partir da década de 70, a oferta era tão irrisória que se tornava negligenciável. Mesmo assim, seria com frequência rejeitado pela comunidade, por ser com frequência assegurado por padres. Nesse quadro, à partida todos sabiam que as hipóteses de activismo político eram muito estreitas. A situação só começaria a mudar a partir de finais do século, acompanhando um conjunto de mudanças conjunturais, pesando a influência do nascente movimento nacionalista indiano, que impulsionariam a comunidade a uma nova vontade de intervenção no espaço público local, o que a levaria a encarar a conveniência de investir no domínio do português. Mesmo assim, os ensaios de integrar vereadores hindus nas câmaras das Velhas Conquistas manter-se-iam raros, conhecendo somente alguma continuidade no município das Ilhas, sendo os primeiros ensaios nas outras câmaras acolhidos com estranheza, quando não com mordaz ironia. Assim, o reconhecimento da alteridade hindu no equacionamento da cidadania, espelhada ao ponto da aceitação do alfabetismo marata na consideração dos eleitores, quando a obrigação de saber ler e escrever se tornou uma das condições ao exercício dos direitos políticos, não lhes traria vantagem visível para o seu efectivo gozo. Está por apurar se esses direitos fantasiados não terão implicado subterrâneas negociações. Há indícios de que assim acontecia, estando por aprofundar as contínuas relações de mútua protecção entre as luso-descendentes e as elites hindus.

Em vista deste panorama, cabe perguntar porque José de Vasconcelos se sentia incomodado com estes direitos, a ponto de tomar a iniciativa de atacar violentamente a comunidade. No plano político, a resposta não se apresenta óbvia, sendo, no entanto, de considerar que se sentisse sensibilizado com os argumentos católicos na consideração da problemática do voto nas Novas Conquistas. Estes, no entanto, por norma,

não endereçavam a questão religiosa, mas a questão educativa e as possibilidades de autonomia deste voto, pelo que não se desviavam das linhas argumentativas que presidiam ao debate liberal sobre a extensão dos direitos políticos em sistemas representativos. Mais evidente surge o incómodo do magistrado metropolitano por ver a comunidade abrigada pelo garantismo legal e processual do sistema jurídico português. Se no plano penal este tendia a marcar a diferença colonial, nos outros planos tendia para a universalidade, como vimos sublinhado por Filipe Nery Xavier. Sendo o estatuto de cidadania que colocava a comunidade sob estes abrigos de ordem liberal, era este estatuto que tinha de atacar, já que não reconhecia à comunidade qualidades de carácter que a tornassem “merecedora” de um poder limitado por essa ordem. Seria esta comunidade, cuja religiosidade considerava infantil e cujos costumes e moral considerava genericamente inaceitáveis, que, sobretudo, gostaria de ver constrangida por um estatuto de sujeição que inequivocamente a diferenciasses dos cidadãos portugueses católicos.

Colocando o magistrado a discussão no âmbito moral, seria nesse âmbito que o autor do *Ensaio Panegyrico* desmontaria a argumentação, recusando a sua tentativa de essencializar o perfil da comunidade. Fazia-o por diversas vias. Antes de mais através de um exercício de história comparada, o qual lhe permitia evidenciar que todos os povos tinham o seu passado manchado por comportamentos bárbaros, o povo português tanto quanto os outros, bastando para prová-lo invocar a inquisição, o extermínio dos índios brasileiros e o próprio processo de imposição do seu domínio na Índia.

De resto, a memória histórica local sobre esse processo levava-o a admirar-se que alguns conterrâneos católicos se dispusessem a branquear essa violência, esquecendo as feridas que abrira e as consequências no futuro local. Invocava o caso de Francisco Luís Gomes, afirmando, no segundo número de *O Ultramar*, as “gratas recordações” das passadas glórias portuguesas num artigo, de resto, assaz crítico da sua actuação administrativa coeva (Menezes 1859, 5; Gomes 1859).

Mas Menezes compararia, sobretudo, a consideração merecida pelos hindus nos dois espaços imperiais, português e inglês, para fundamentar a tese de que os horizontes de um povo e os seus padrões morais se encontravam intimamente ligados ao gozo da liberdade e de uma efectiva abertura à afirmação das capacidades individuais. O acesso que os hindus tinham na Índia britânica aos mais diversos postos

do funcionalismo e da magistratura, bem como à governação local, e os elogios que o seu carácter e qualidades intelectuais vinham arrancando aos dominadores ingleses conduziam a essa afirmação. Por contraste, a proclamada igualdade e liberdade constitucionalmente garantida pelos portugueses não passavam de direitos formais, contrariados pela discriminação prática da comunidade. Seria esta a obrigá-la à especialização na esfera comercial e financeira, da qual decorria a imagem materialista, e a incentivar a uma relação hostil e dissimulada com o poder colonial, que sustentava a imagem imoral. Tanto este exercício comparativo como os exemplos da história dos diversos povos europeus permitiam-lhe afirmar:

O defeito [da acusação] está todo em se haver tomado o efeito pela causa, o *ipse dixit* como razão; porque não é o character de *dissimulação e mentira*, o que constitue um Povo incapaz de gozar da liberdade, sim porém, a privação da mesma liberdade, que por meio da opressão e tyrannia gera a dobrez e o engano. Portanto si se attribue esse character ao Gentio, podemos francamente dizer que elle he livre e *Cidadão constitucional* só em nome, ou que antes he um escravo. E quando o governo diga o contrario, mente, e he nelle que assenta o epitheto de dissimulador, em toda a extensão da palavra; cabendo-lhe bem a sentença: “*Mutato nomine, de te fabula narratur*”. (Menezes 1859, 7)

Ao colocar a questão nestes termos, o autor do folheto vinha questionar não só as bases de uma ideologia colonial, que ao longo desse século sofisticaria os argumentos a favor da afirmação de um poder não democrático nas colónias, mas os próprios argumentos que serviam de apoio ao liberalismo conservador burguês, para se opor ao aprofundamento da democracia na Europa, aproximando-se perigosamente dos raciocínios do tradicionalismo antiliberal contra a onda revolucionária que se espalhou pela Europa a partir de finais de Setecentos. A esse propósito, é significativa a extensa citação que faz do outro lado do pensamento político de Macaulay, que a memória pós-colonial cristalizou no projecto assimilador da célebre *Minuta*. A citação, que só reproduzirei parcialmente, faz invocar a ideia do aprisionamento dos povos colonizados na *sala de espera da história*, da qual não se vislumbraria saída (Chakrabarty 2008, 8):

Muitos políticos do nosso tempo, costumao estabelecer como principio incontestável, que nenhum povo deve ser libertado, menos que esteja capaz de gosar da liberdade. A maxima he digna do louco, n’uma legenda antiga, que não queria ir á agoa em quanto não soubesse nadar. Si a gente esperasse gosar a liberdade, ate tornar-se boa e prudente na escravidão, teria de esperar eternamente. (citado em Menezes 1859, 9)

Finalmente destaco outro aspecto deste texto cuja riqueza na desmontagem do discurso orientalista, na acusação dos abusos do poder colonial e na problematização da situação política colonial não procuro esgotar, antes chamar a atenção para a sua relevância. Sendo aquele que ilustra a passagem de um discurso político local expressando sentimentos de gratidão pela munificência régia portuguesa, ao conceder igualdade de direitos às populações coloniais (Silva 1832), e concebendo as relações com o poder numa perspectiva peticionária, a passagem, dizia, para um discurso de direitos que antecipa os posicionamentos reivindicativos dos movimentos nacionalistas, nomeadamente do movimento indiano, que romperam a partir de finais do século (Bragança 1906).

Perguntava Luís Caetano de Menezes:

Donde virá o atrevimento, e a segurança em proferir que o Gentio nao póde ser Cidadão Constitucional na sua terra, e em sua casa? Sem dúvida que do direito da força. [...] Que outro motivo poderia o Sr. Vasconcellos ter para considerar o Gentio incapaz de ser Cidadão Constitucional? Talvez alludisse ao direito de votar, de que elles gosao por Lei. Si é assim permittao-se-nos as seguintes reflexoes. Nenhum governante, menos que seja algum tunante, póde negar que o Povo tenha voz em certas eleições. (1859, 13)

Isto é, Menezes defendia a liberdade política como direito, inerente à propriedade natural do destino, próprio e da terra-mãe, que qualquer povo detinha, não podendo ser legitimamente questionados os direitos de autogoverno, mas somente usurpados pela força. Seria, ultimamente, este ponto de vista que legitimaria o direito das colónias à revolta contra o colonialismo, abrindo uma luta que se prolongaria no século XX.

Esta polémica manifesta-se, como procurei evidenciar, situando-a no contexto da sua produção, em mais de um aspecto significativo da necessidade de introduzir no centro da reflexão sobre a construção do pensamento político e jurídico moderno as vozes das colónias, sem

as quais nos arriscamos a manter o discurso triunfalista em torno do exclusivo, ou pelo menos do pioneirismo, ocidental na problematização da democracia e na defesa dos valores democráticos.

OBRAS CITADAS

FONTES

- [BRAGANÇA, Luís de Menezes]. 1906. Philosophia dos factos. *Nacionalista* 66, 16 Janeiro.
- CARVALHO, José de Vascellos Guedes de. 1859. *Leis de Manú, Primeiro Legislador da Índia: compreendendo o officio dos juizes; deveres da classe comerciante e servil: leis civis e criminaes; vertidas em portuguez do original francez = Les Livres sacrés de l'Orient = de Mr. G. Pauthier!*. Nova-Goa: Imprensa Nacional.
- Código dos Usos e Costumes dos Habitantes das Novas-Conquistas, em portuguez e marata, acompanhado dos respectivos índices. Segunda edição, correcta, e acrescentada de uma collecção de providencias relativas aos gentios das Velhas Conquistas*. 1861. Nova-Goa: Imprensa Nacional.
- CUNHA, José Gerson da. 1866. Luiz Caetano de Menezes. *Ilustração Goana* 5 (2.º ano, Maio): 1-4.
- GOMES, Francisco Luís. 1861. Discurso. *Diário de Lisboa*, 19 Janeiro, 141-142. Disponível em <http://debates.parlamento.pt/page.aspx?cid=mc.cd&diary=a1861m01d18-0142&type=imagem> (consultado em Janeiro de 2014).
- . 1859. [Sem título]. *O Ultramar* 2, 13 Abril.
- GONÇALVES, Luís da Cunha. 1924. *Direito Hindu e Mahometano: comentário ao Decreto de 16 de Dezembro de 1880 que ressaltou os usos e costumes dos habitantes não-cristãos do distrito de Gôa na Índia Portuguesa*. Coimbra: Coimbra Editora.
- GRACIAS, J. A. Ismael. 1891. *Apontamentos para a Historia da Representação Provincial no Estado da Índia*. Nova-Goa: Imprensa Nacional.
- GUDDÓ, G. C. 1924. Código de usos e costumes de Goa. *Bharat*, 18 Setembro, 26 Setembro, 23 Outubro.
- LOBO, Pitágoras de P. 1915. Índios. *A Luz do Oriente* VIII (12) (Dezembro): 370-373.
- MENEZES, Luís Caetano de. 1859. *Ensaio Panegyrico sobre a obra do Sr. Vascellos, por um Hindú de Bombay Residente em Goa*. Bombaim: Thomas Graham.

- PAUTHIER, Guillaume. 1842. *Les Livres sacrés de l'Orient comprennent le Chou-King ou Le Livre par excellence, Lessse-chou ou Les Quatre livres moraux de Confucius et de ses disciples, les lois de Manou, premier législateur de l'Inde, Le Koran de Mahomet traduits ou revus et corrigés par G. Pauthier*. Paris: Société du Panthéon Littéraire. Disponível em: http://books.google.pt/books?id=pMgWAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=ptPT&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (consultado em Janeiro de 2014).
- RAU, Siurama Bolvanta. 1926. *Notas á Margem do Projecto do Código de Usos e Costumes de Goa (elaborado pelo sr. Doutor António Bernardo de Bragança Pereira)*. Bastorá: Tipografia Rangel.
- SILVA, Bernardo Peres da. 1832. *Diálogo entre um Doutor em Filosofia e um Português da Índia na Cidade de Lisboa sobre a Constituição Política do Reino de Portugal, suas Vantagens, e Meios de Mantê-la. Dedicado à mocidade da Índia pelo seu compatriota*. Rio de Janeiro: Tip. Nacional.
- XAVIER, Filipe Nery. 1861. *Additamento ao Codigo dos Usos e Costumes dos Habitantes das Novas Conquistas, Contendo as Providencias sobre a Successão, Herança, e Partilhas dos Gêntios das Velhas Conquistas, Ilhas, Salcete, e Bardez*. Nova-Goa: Imprensa Nacional.

ESTUDOS

- CHAKRABARTY, Dipesh. 2008. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton e Oxford: Princeton University Press.
- COSTA, Aleixo Manuel da. 1997. *Dicionário de literatura goesa*, 3 vols. [S.l.]: Instituto Cultural de Macau/Fundação Oriente.
- FORJAZ, Jorge, e José Francisco de NORONHA. 2003. *Os Luso-Descendentes da Índia Portuguesa*, 3 vols. 2.^a ed. Lisboa: Fundação Oriente.
- HALDAR, Piyel. 2008. The Sublime Codes of Manu: Law and Eighteenth Century Orientalism. *German Law Journal* 9 (3): 285-308. Disponível em: http://www.germanlawjournal.com/pdfs/Vol09No03/PDF_Vol_09_No_03_285308_Articles_Haldar.pdf (consultado em Outubro de 2013).
- . 2007. *Law, Orientalism and Postcolonialism: the Jurisdiction of the Lotus Eaters*. Londres e Nova Iorque: Routledge/Cavendish. Disponível em: <http://jft-news-paper.aub.edu.lb/reserve/data/s11216/s11216.pdf> (consultado em Outubro de 2013).
- HESPAÑHA, António Manuel. 2001. Os juristas como couteiros. A ordem na Europa Oriental dos inícios da idade moderna *Análise Social* XXXVI (161): 1183-1208. Dispo-

- nível em <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218730673W4tYC7xw4Vr07TF8.pdf> (consultado em Janeiro de 2014).
- MACHADO, Everton V. 2008. *Christianisme, castes et colonialisme dans le roman Les Brahmanes (1866) du Goannais Francisco Luis Gomes (1829-1869)*. Dissertação de Doutoramento. Paris: Universidade de Paris-Sorbonne/Paris IV. Disponível em: www.theses.paris-sorbonne.fr/These-EVM.pdf (consultado em Janeiro de 2014).
- PINTO, Rochelle. 2007. *Between Empires. Print and Politics in Goa*. Nova Deli: Oxford University Press.
- SHARPE, Jenny. 1993. Violence of Light in the Land of Desire: or, How William Jones Discovered India. *Boundary 2* 20 (1): 26-46.
- SILVA, Cristina Nogueira da. 2009. *Constitucionalismo e Império: a cidadania no ultramar português*. Coimbra: Almedina.
- . 2007. Liberdade e tolerância religiosa: “portugueses não católicos” no ultramar do século XIX. *História constitucional (revista electrónica)* 8, <http://hc.rediris.es/08/articulos/html/Numero08.html?id=04> (consultado em Janeiro de 2014).
- . 2005. *Missão “Civilizacional” e Codificação de Usos e Costumes na Doutrina Colonial Portuguesa (Séculos XIX-XX)*. Separata de *Quaderni Fiorentini. Per la storia del pensiero giuridico moderno* 33-34 (2004-2005): 890-919.
- SOUZA, Carmo d’. 1995. *Legal System in Goa*, vol. 2. Goa: Agnelo d’Souza.