

## Repositório ISCTE-IUL

---

Deposited in *Repositório ISCTE-IUL*:

2023-05-25

Deposited version:

Accepted Version

Peer-review status of attached file:

Peer-reviewed

Citation for published item:

Pereira, C. (2014). A cor da pele e as castas de Goa, antes e depois de O Último Olhar de Manú Miranda, de Orlando da Costa. In Everton V. Machado, Duarte D. Braga (Ed.), *Goa portuguesa e pós-colonial: Literatura, cultura e sociedade*. (pp. 253-271). Vila Nova de Famalicão: Húmus.

Further information on publisher's website:

<http://hdl.handle.net/10451/35464>

Publisher's copyright statement:

This is the peer reviewed version of the following article: Pereira, C. (2014). A cor da pele e as castas de Goa, antes e depois de O Último Olhar de Manú Miranda, de Orlando da Costa. In Everton V. Machado, Duarte D. Braga (Ed.), *Goa portuguesa e pós-colonial: Literatura, cultura e sociedade*. (pp. 253-271). Vila Nova de Famalicão: Húmus.. This article may be used for non-commercial purposes in accordance with the Publisher's Terms and Conditions for self-archiving.

---

### Use policy

Creative Commons CC BY 4.0

The full-text may be used and/or reproduced, and given to third parties in any format or medium, without prior permission or charge, for personal research or study, educational, or not-for-profit purposes provided that:

- a full bibliographic reference is made to the original source
- a link is made to the metadata record in the Repository
- the full-text is not changed in any way

The full-text must not be sold in any format or medium without the formal permission of the copyright holders.

---

**A cor da pele e as castas de Goa, antes e depois de *O Último Olhar de Manú Miranda*, de Orlando da Costa**

Cláudia Pereira\*

**Introdução**

Numa exposição de fotografias sobre os gaudde de Goa em 2006, alguns brâmanes comentaram: “nas fotos mostras que também há raparigas gaudde com a pele clara e bonitas, pensávamos que só havia escuras”<sup>1</sup>. No século XXI este mito continua naturalizado na mentalidade da maioria dos goeses; o de que as castas normalmente consideradas com mais estatuto têm a pele clara por contraste com as castas pouco valorizadas e que têm a pele escura. O objectivo deste texto é analisar o modo como as castas utilizam o argumento da cor da pele, durante o colonialismo português e contemporaneamente, articulando a antropologia e a literatura<sup>2</sup>. Concretamente, analisa o romance etnográfico de Orlando da Costa, *O Último Olhar de Manú Miranda* (2000), que fornece um importante retrato sócio-histórico de Goa nos anos 1930-40, com o trabalho de terreno que realizei durante um ano no sul de Goa, em 2006-07.

O romance *O Último Olhar de Manú Miranda* foi já analisado por alguns investigadores à luz da literatura e do colonialismo português (Vale 2004, Domingues 2008, Rodrigues 2009). Contudo, a relação entre a cor da pele e as castas de Goa necessita de ser aprofundada, havendo, no entanto, estudos deste tema sobre outras partes da Índia e sobre indianos emigrados (cf. Jarman 2005, Badruddoja 2005, Jha e Adelman 2009, entre outros).

---

\* Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), Centro de Investigação e Estudos de Sociologia (CIES-IUL), Lisboa, Portugal.

<sup>1</sup> Exposição de fotografias e vídeo, “Goa: (Non) Convert Gaudde”, resultante do trabalho de campo realizado, sob iniciativa do falecido cônsul Pedro Cabral Adão, no Consulado de Portugal em Goa.

<sup>2</sup> Gostaria de agradecer ao Everton Machado e ao Duarte Braga, bem como à restante organização, pelo convite e por incentivarem o diálogo pluridisciplinar sobre Goa. Expresso também o meu agradecimento aos comentários inspiradores que se seguiram à comunicação. Agradeço ao Alexandre Oliveira a revisão do texto, à Marta Prista a leitura crítica e à Maria José Araújo a problematização profunda de alguns argumentos.

A perspectiva conjunta da literatura e da etnografia<sup>3</sup>, pouco explorada em Goa, é o tema deste texto ao comparar as castas e os códigos sociais do cromatismo da pele, antes e depois de o *O Último Olhar de Manú Miranda*. Com base no romance, é articulada a caracterização da sociedade goesa durante a investigação etnográfica, em que convivi diariamente e procedi a dezenas de entrevistas semi-estruturadas a hindus e católicos do centro e sul de Goa. Depois de uma breve apresentação da casta e suas hierarquias, para melhor se entender a sociedade goesa, é dada a conhecer a elite católica e os seus dilemas identitários, segundo a acção do romance. De seguida, as questões que estruturam a identidade dos goeses são reveladas ao longo de *O Último Olhar...* comparando a perspectiva hegemónica e as restantes. Por fim, a valorização social da pele clara dos brâmanes, associada aos *pacle* (que designa os portugueses), por contraste com o tom mais escuro atribuído aos *cunmbi/gaudde*, que Orlando da Costa demonstra como se trata de um estereótipo hegemónico que não coincide com a realidade. A desvalorização social dos *curumbins* e da sua pele escura é pois necessária às outras castas para se poderem auto-referenciar com mais estatuto por contraste com eles.

Para melhor se compreender a discussão da cor da pele e consequentes atribuições sociais, é apresentada sumariamente a *casta*. Em termos breves, trata-se de uma realidade bastante heterogénea na Índia que se distingue geralmente por três princípios: a endogamia (proibição de casar fora do grupo), a comensalidade (restrições na partilha de alimentos cozinhados e água entre grupos) e a ocupação profissional (hereditariedade da profissão que é característica da casta a que se pertence) (*vide* Srinivas 1978 [1952]; Dumont 1992 [1966]; Béteille 1999 [1991]; Fuller 1996, entre outros). Destes três descritores é a endogamia que garante a manutenção e a continuação da casta, pois muitas castas deixaram de exercer a profissão tradicional a que estavam associadas e a comensalidade deixou de ser restrita. A hierarquia é o que mais aproximadamente traduz as relações entre as castas, correspondendo a uma construção conceptual que a generalidade dos cientistas sociais segue para melhor as entenderem. Isto, porque as três características referidas são sustentadas por uma gradação de pureza ritual, em que no topo do sistema se encontram as castas consideradas tradicionalmente mais puras –

---

<sup>3</sup> A literatura por ter valor documental em termos humanos e sociais tem sido analisada por antropólogos, sociólogos e historiadores e redefinida enquanto discurso social, ao mesmo tempo que os textos daqueles fornecem ferramentas para os escritores conhecerem melhor a realidade sobre a qual escrevem (cf. Ashley 1990: 7-8; Reis 1995: 149).

brâmanes – e na base as mais impuras, logo, as menos valorizadas estatutariamente – intocáveis. Porém, as relações entre as castas são dinâmicas e não estáticas, ao contrário do que a noção de hierarquia pode sugerir a um primeiro olhar, observando-se na prática à negociação de estatutos entre as castas (cf. Gomes da Silva 1993 [1989]; Perez 1994). Grosso modo, apesar da variabilidade na organização social das castas, o sistema é geralmente descrito segundo a estratificação hegemónica dos brâmanes, que os coloca no topo da escala social, nomeadamente, através da seguinte ordem de graduação: os brâmanes (tradicionalmente professores e sacerdotes); os kshatriya (tradicionalmente príncipes e guerreiros); os vaishya (comerciantes); os sudra (com ocupação nos serviços, como os apanhadores de cocos); os intocáveis (associados à morte vegetal, animal ou humana, como os sapateiros que trabalham o couro, vindo de animais mortos)<sup>4</sup>. A conversão de algumas castas hindus ao catolicismo, durante o colonialismo português que se iniciou no século XVI em Goa, deu origem às seguintes castas cristãs, com uma certa atenuação na poluição ritual: brâmanes, chardo (que aglomerou ex-vaishya e ex-kshatriya), sudra e intocáveis.

Quando neste texto é referida uma casta valorizada socialmente, designada “casta alta”, por contraste com as “castas baixas”, significa que se trata da perspectiva hierárquica bramanocêntrica que predomina no sistema de castas tradicional, ou seja, em que os brâmanes e os kshatriya/charde<sup>5</sup> são as castas da elite. Esta é a percepção das castas dominantes<sup>6</sup> porque o capital social que acumulam dá-lhes o poder de definição de estatuto perante as outras – confirmando a sua hegemonia na sociedade goesa.

Todavia, cada casta tem a sua própria estratificação hierárquica e dentro da casta alguns indivíduos têm noções de estatuto diferentes, o que dá origem a múltiplas hierarquias, consoante as perspectivas (cf. Gupta 2004 [1991] e Quigley 2001 [1999]). Por exemplo, a maioria dos gaudde católicos e hindus de Goa, que se situam no sistema de castas tradicional numa posição ambígua entre os sudra e os intocáveis, consideram os sudra uma casta alta (acima de si próprios) enquanto os mesmos sudra são vistos pelos brâmanes como uma casta baixa (abaixo deles) (Pereira 2009). Contudo, outros

---

<sup>4</sup> A forma original de organização assenta nos *varna* (“cor” em sânscrito) que corresponde à estratificação da sociedade da Índia clássica nas cinco divisões descritas, contudo, esta é uma categoria textual e a mais utilizada no quotidiano é *jati*, “casta”. Assim, de uma forma mais rigorosa, o *varna* dos brâmanes engloba várias castas de brâmanes e é esta última categoria que circula no dia a dia.

<sup>5</sup> O termo chardo no plural.

<sup>6</sup> Segundo o antropólogo Srinivas, uma casta é considerada dominante quando detém o maior poder económico e político, acumula estatuto ritual e tem um número significativo de pessoas com educação escolar e com ocupações profissionais, aspecto que começou a ganhar importância na Índia rural (Srinivas 2005 [1959]: 74 e 75, 91).

gaudde católicos e hindus, recorrendo ao seu mito de origem (como os primeiros habitantes de Goa) e ao argumento do vegetarianismo como critério de pureza ritual, classificam os sudra como uma casta baixa porque estão “abaixo” deles próprios. Por outras palavras, cada casta tem os seus próprios argumentos para se valorizar e ter orgulho da mesma, bem como os seus próprios mitos de origem (cf. Gupta 2004 [1991]). As perspectivas das diferentes castas coexistem no espaço das aldeias e cidades de Goa e, mais especificamente, em Margão onde decorre o romance. O facto de geralmente preponderar a supremacia da casta dominante, nos termos de Srinivas (2005 [1959]), não significa que as outras castas não tenham simultaneamente orgulho na sua casta, ao mesmo tempo que os brâmanes (ou a casta dominante) prevalecem simbolicamente na hierarquia tradicional do sistema de castas, como Dumont apresenta (cf. Gupta 2004 [1991], Dumont 1992 [1966]).

O estatuto de uma casta não é fixo nem permanente, mas em constante mudança, com diversidade interna e sujeito a negociações, consoante o peso dos diferentes critérios estruturais que geralmente definem a casta, como a poluição ritual e as regras de casamento (cf. Fuller 1996).

### **Perspectiva intimista da elite católica no romance**

Orlando da Costa dá voz a uma realidade social difícil de conhecer: a elite católica na intimidade durante os últimos anos do colonialismo português em Goa. Ao mesmo tempo, é inovador ao expor as ligações sociais e emocionais de alguns membros da elite católica com os das margens da estrutura social, como é o caso das aias sudra, bem como as relações com hindus, tanto os de castas ditas altas, como os de castas pouco valorizadas socialmente. Por outras palavras, mostra as dinâmicas de interacção entre os pólos do sistema social, i.e., entre as castas do topo e da base da escala social tradicional, assim como entre os cristãos e os hindus goeses.

No romance é desvendada a solidão e o vazio sentidos por parte da elite católica, sob a capa de pesadas imposições sociais da casta e da sua proximidade cultural com o colonialismo português. A “portugalidade” de Goa, i.e., a “Goa Dourada”, foi difundida por uma percentagem pequena da população, mas hegemónica em termos simbólicos – o escol católico, e, daí, a forte repercussão até hoje, nomeadamente no quadro cultural (na forma de vestir e na língua portuguesa), no social (na sociedade cristã sem conflitos e, em teoria, contraditória com o sistema de castas), e na arquitectura (nas casas

coloniais e igrejas) (cf. Ifeka 1985). A religião é determinante para a elite católica ser hegemónica pois segue a crença dominante do colonizador, o que é realçado por pertencer à população minoritária em Goa; desde os censos de 1931 a maioria da população é hindu (Kamat 1996: 275). Porém, se o facto de constituírem uma elite católica os levava e leva a distinguírem-se dos restantes católicos e a tentarem interiorizar uma imagem imposta por um agente exterior – a administração portuguesa – , tal levou-os a sentir uma espécie de *permanente vazio*: “nós tentámos imitar o que não podíamos assimilar, tentámos parecer o que não podíamos ser (Coutinho 1997: 116)”. Estas são as palavras sentidas de João da Veiga Coutinho, também ele de Margão (como o próprio Orlando da Costa), e uma das três pessoas a quem o escritor dedica o romance *O Último Olhar...*. Partilhando esta linha de pensamento, Orlando da Costa descreve os goeses católicos a partir deste *vazio*, a que ele chama de *desnorte*:

Povos forçados, um dia, a mudar de credo e altar e, por isso, sujeitos ao desnorte. Sem profundas ou sólidas motivações, neles o que pode confundir-se com submissão não significa necessariamente rendição. (Costa 2000: 175)

É este o vazio que Manú Miranda sente e se apodera dele.

A densidade psicológica é assinalada em todos os personagens, como se o autor nos convidasse a habitar dentro deles, sentindo as suas inquietudes. O primeiro ritual de passagem, o nascimento, une o personagem principal Manú Miranda, filho de proprietários rurais e brâmane católico, a um hindu, Xricanta Raiturcar, filho de comerciantes abastados provavelmente kshatriya, por nascerem no mesmo dia e à mesma hora. Sendo brâmane, do topo da sociedade, Manú nasce no flagelo da pneumónica, fora de casa e ficando órfão, o que testemunha como se vai sentir no futuro: alheado da elite católica à sua volta. Todavia, a sua sintonia com Xricanta ultrapassa o domínio das palavras, o que só é percebido pela aia sudra, Rosária, que substitui o papel maternal junto de Manú Miranda. Por um lado, a aia sudra, embora católica lê o acontecimento à luz de uma lógica hindu, em que o facto de terem nascido no mesmo minuto tem implicações astrológicas que unem as duas crianças – revelando a ligação entre o hinduísmo e o catolicismo na vivência da aia. Por outro lado, seria de esperar que o papel maternal junto de Manú Miranda viesse das tias gémeas, Inês e Leonor Benigna, com quem vive e com quem tem um grau de parentesco, no entanto, estas preocupam-se sarcasticamente com a importância do formalismo das regras sociais, mesmo que só aparentes, o que leva Manú a distanciar-se delas.

O alienamento de Manú da sociedade à sua volta traduz-se numa solidão, que o liga ao tio paterno, Roque Sebastião, o qual mais tarde lhe deixa tudo em herança, inclusive

as vozes (dos antepassados) que o inquietam na casa e que só os dois conseguem ouvir – um exemplo do ambiente de realismo maravilhoso do livro, em que a realidade se confunde com o imaginário (cf. Vale 2004: 207-209). A relação amorosa do tio de Manú Miranda é marcada pela tragédia, reforçando a difícil relação da personagem com uma das imposições sociais da casta: o dever de casar dentro desta. Roque Sebastião apaixona-se pela ama de Manú Miranda, “... uma mulher alta e de pele escura. [...] Preciosa era uma bela mulher *sudra* de boas maneiras e elegante (Costa, 2000: 55)”. Sendo o tio brâmane e a amada de uma outra casta, *sudra*, pouco valorizada no sistema de castas tradicional, nunca arrisca ir contra as regras da sociedade e viver uma relação com ela, devido à vigilância social e ao marido de Preciosa. Contudo, também não se casa com outra pessoa da mesma casta, permanecendo solteiro, o que dita a sua morte social por impossibilitar a descendência da família. Sentindo-se vazio e infeliz, a única resolução da morte social é seguir-se-lhe a física, acabando por se suicidar: “... a prova da sufocação das personagens que não escapam às vozes da loucura e da consciência pela opressão em que viveram (Rodrigues 2009: 55)”. Manú Miranda, depois da tristeza e do constrangimento social do suicídio do tio, prossegue com um casamento combinado, mas por procuração, sendo um amigo seu, Emílio Xavier, que o substitui como noivo na cerimónia matrimonial na igreja. Manú acaba por se apaixonar pela mulher e depois de experimentar brevemente a felicidade, a esposa adoece subitamente e morre (sem ter tido filhos), altura de que data o seu “último olhar”, já que a partir daí será apenas o vazio que irá habitar o seu olhar.

Passados 39 anos, a consciência cívica de Orlando da Costa no livro *O Signo da Ira* (1972 [1961]) continua a ser sentida em *O Último Olhar...* ao denunciar injustiças sociais através de uma extrema sensibilidade poética. A manutenção da ordem social e económica da elite é assegurada pelos manducares, que provavelmente deram origem ao provérbio “quem não trabuca não manduca”. Ou seja, se não trabalhassem não tinham comida nem abrigo, sendo dependentes dos proprietários de várzeas sem nunca haver troca de dinheiro pelos seus serviços, o que impossibilitava a mobilidade económica dos manducares e assegurava os direitos adquiridos dos proprietários (*bhatkar*). É o caso do tio proprietário de Manú, desocupado, cuja actividade principal é jogar bridge com os amigos e do próprio Manú, que se torna advogado mas não chega a exercer, bastando-lhe ser proprietário que administra as propriedades da família.

## As diferenças entre os goeses em *O Último Olhar...*

A *heterogeneidade* da sociedade goesa é um dos fios condutores do romance, em que o autor, através dos vários personagens, vai desvendando as perspectivas que dominam comparando-as com as dos restantes goeses.

Em primeiro lugar, o contacto e a separação entre diferentes castas, visível, por um lado, na forte relação entre o brâmane Manú e a sua aia sudra Rosária, e por outro, na distância natural entre Manú e outras pessoas de castas consideradas baixas no sistema tradicional:

... o fizera pensar, pela primeira vez na sua solidão silenciosa, na questão das castas existentes na sua terra-mãe. Pensava, é certo, pensava, mas foi no meio da mais descontraída das naturalidades que veio aceitando como mera fatalidade a injustiça que a sociedade assumia e a frieza da sua indiferença no dia a dia. Entretanto haviam-lhe ensinado que a caridade e o amor ao próximo eram virtudes perenes e que todos eram iguais, apesar das castas e da diferença das opas que exibiam em público, fossem eles *manducares* ou não. (Costa 2000: 107)

Em segundo lugar, a heterogeneidade nas diferentes escalas de subalternidade dentro da elite católica, em que os brâmanes, geralmente considerados o topo da sociedade, se sentiam um pouco “abaixo” dos colonizadores portugueses, embora simultaneamente os vissem com menos virtudes por comparação consigo próprios; e os charde que, por um lado, eram olhados como parte do escol pelas outras castas, mas por outro, eram vistos pelos brâmanes como uma casta “inferior” à sua:

... assumira revoltado a sua condição de colonizado, tal como assumia a sua condição de *chardó*. Só que num caso a imposição vinha de fora e noutra vinha de dentro, da própria sociedade criada e mantida segundo as conveniências dos mais poderosos. (Costa 2000: 207)

Em terceiro lugar, o livro indicia as diferenças religiosas entre os hindus e os católicos mas também as proximidades, como as contaminações no plano ritual da prática de cultos hindus por católicos. A aia sudra da família brâmane, Rosária, acredita no mau-olhado, *dist*, que requer protecções através de rituais; nas estrelas *noquetram* que influenciam os vivos; no *deussar*, espírito que castiga os humanos através de doenças se o desrespeitarem; e nos rituais de passagem, como o *sotti*, seis dias depois de a criança nascer, para afugentar os espíritos maus, o que ninguém fez por Manú Miranda e que poderá explicar algumas fatalidades no seu percurso. Estas crenças revelam a lógica de adaptação ritual dos católicos, principalmente dos grupos pouco valorizados socialmente: ao incorporarem novas rotinas religiosas católicas, mantiveram rituais hindus anteriores, transformando-os.

Quarto, Orlando da Costa mostra a heterogeneidade da sociedade goesa através das várias formas de viver o catolicismo, desde as gémeas beatas que seguem os rituais da



igreja católica de uma forma intransigente, à aia sudra que simultaneamente às práticas católicas pede também protecção a divindades hindus, ou a estratificação das castas na igreja, expressa na:

... opa vermelha da confraria do Espírito Santo, que somente os *gãocars* brâmanes tinham o direito de vestir. [...] as murças roxas dos *sudras* e o estandarte de São Miguel [...] as murças de cetim amarelo da confraria de São Sebastião pelos mainatos das redondezas. (Costa 2000: 106-7)

Em quinto lugar, na forma de viver dos *descendentes* que têm como antepassados os antigos colonizadores portugueses (conhecidos também como “reinóis”) ou os chamados “mestiços” (pai português e mãe goesa), por contraste com os restantes goeses. A título de exemplo, a descendente Martha Reis Menezes, como quem o amigo de Manú, Emílio, mantém uma relação amorosa com consumação sexual, o que representa o preconceito de vários goeses sobre as mulheres *descendentes* e as portuguesas: fáceis e levianas por contraste com as goesas, tidas como puras. De uma forma geral, Martha e o pai são vistos como diferentes por comparação com a sociedade autóctone goesa, apesar de ambos também terem nascido em Goa:

... os verdadeiros, legítimos descendentes dos *paclé*, alguns mesmo reclamando de uma linhagem fidalga, em declínio de poder e que perversamente os séculos de mestiçagem haviam de os segregar mais do que os fazer penetrar e diluir no seio da sociedade dos nativos, sustentada por rígidas regras de discriminação de castas, que nem o baptismo e a evangelização conseguiram abolir. (Costa 2000: 124)

Em sexto lugar, as diversas representações dos goeses sobre o colonialismo português, em que muitas crianças goesas não percebiam o significado do hino português que tinham de cantar nas escolas e muitos goeses católicos e hindus não sabiam sequer falar português, apenas concani ou marati, as línguas locais, ao mesmo tempo que outros goeses tinham orgulho em se destacar por saberem o português clássico dos colonizadores, como o padre Filomeno.

O romance dá também a conhecer a heterogeneidade nas diferentes relações dos goeses com a Índia, colonizada na altura pelos britânicos. De um lado, a comunicação cultural dos hindus, como no caso de Xricanta que vai para uma universidade em Calcutá (no nordeste); do lado inverso, o alheamento cultural de alguns católicos, evidenciando a eficácia do sistema colonial, que se confirma hegemónico ao definir a incomunicabilidade de goeses com a Índia vizinha, como é o caso de Manú que conhecia Eça de Queirós mas nunca tinha ouvido falar de Tagore:

«Essa elite de cristãos brâmanes rendeu-se ao ocidente, deixando de celebrar as suas próprias raízes étnicas», acrescentava indignado Ubaldino Antão, «que são sustentadas por um rico solo civilizacional de muitos milénios de saber e reflexão. Nunca ninguém se lembrou de escolher para os seus filhos ou netos nomes como Valmiki ou Kalidás, Viassa ou Tulsidás, Ramakrishna ou Vivekananda». Nomes que ao ouvi-los, Manú Miranda, também estranhou e, curioso, teve de perguntar a Ubaldino Antão

quem eram tais personagens de quem nunca lhe falara, nem na escola, nem em casa. (Costa 2000: 249)

Mais ainda, o escritor mostra as percepções ambivalentes sobre os movimentos independentistas na Índia Britânica e por contágio em Goa, complexificando as posições face ao regime português, as quais ultrapassam o domínio da casta. Uma parte da elite católica e os hindus opunham-se à presença portuguesa e outra parte da elite católica, que era associada ao colonialismo português, pretendia a continuação dos administradores portugueses em Goa. Assim, por um lado, Orlando mostra a surpresa de Manú quando se depara com a enorme manifestação pacífica, maioritariamente de hindus, contra o regime português em 1946, influenciada pelos movimentos anteriores à independência da Índia em 1947. Acrescenta também o papel importante de alguns membros do escol católico nesta luta, informados do que se passa no território ao lado, como o chardó católico Luis Menezes Bragança (1878-1938), director de um jornal com título hindu, *Pracasha* (“luz”), a favor da integração de Goa na União Indiana. Por outro lado, o autor dá igualmente a conhecer e a sentir os católicos a favor da presença portuguesa em Goa, alheados do que se passa no resto da Índia.

O romance mostra simultaneamente a heterogeneidade na posição neutra de Goa na II Grande Guerra Mundial por ser uma colónia portuguesa – dividida entre os aliados ingleses no território indiano vizinho e os navios fundeados na costa goesa de países não-aliados como a Alemanha e a Itália. Por esta altura, alguns goeses que sabiam português e latim foram para Bombaim, o caso de Manú e o seu amigo Emílio, como funcionários da censura britânica para interceptar cartas de eventuais espões italianos contra os ingleses, embora Manú sentisse simultaneamente compaixão pelos italianos que sofriam com a Guerra.

Em penúltimo lugar, a heterogeneidade na relação dos goeses emigrados em África com Goa – é o caso do tio de Manú, Camilo Miranda, a quem é dado valor por ser bem-sucedido em África, mas que se sente desenquadrado culturalmente em Goa e, apesar da solidão que o acompanha, decide voltar para Moçambique “... onde havia tantos goeses e de quase todas as castas (Costa 2000: 141)”.

Passemos agora a um último tema, em que Orlando da Costa mostra que nem todos os brâmanes têm pele clara, ao contrário do que é generalizado.

### **Os escuros são necessários aos brancos – *pacle*, brâmanes e cunnbi/gaudde**

Logo nas primeiras páginas, Orlando da Costa descreve que o doutor Lobo, brâmane,

Tinha a pele escura como a de um curumbim, que contrastava com o tom apenas trigueiro dos filhos, que o haviam herdado à falecida mãe... [por isso era] conhecido pela alcunha desprimorosa de *cunnbi ôiz*, por causa da sua pele muito escura. (Costa 2000: 28 e 34)

Os brâmanes são considerados como os de pele *branca* e é apresentado um personagem brâmane com a pele *escura*, como são conhecidos os *cunnbi* – mostrando a diversidade interna dos próprios brâmanes, o autor retrata como nos anos 1930 os brâmanes de tom claro são um mito que foi naturalizado na mentalidade dos goeses, passando a constar como a realidade em si, o que perdura ainda hoje. No entanto, porque é que é tão depreciativo chamar um *brâmane* de *cunnbi*? O que é que isso nos diz sobre a sociedade goesa?

Durante a administração portuguesa em Goa e contemporaneamente, os *cunnbi* eram e continuam a ser singularizados como os de pele *escura* (cf. D’Souza 1975: 4; Feio 1979: 84; Furtado 2002: 4; Mitragotri 1999: 61, entre outros). *Curumbim* é a palavra portuguesa para traduzir do concanim os grupos de *gaudde/gawda* católicos ou *kunbi/cunnbi* católicos (Pereira 2009). Considerados os primeiros habitantes de Goa e, por isso, tribais, no sistema tradicional de castas são situados numa posição ambígua entre os sudra e os intocáveis. Neste sentido, a muito valorizada pele clara é associada geralmente aos brâmanes, a elite, e a pele escura aos *cunnbi/gaudde*, o extremo oposto da escala social. Chamar então um *brâmane* de *cunnbi* é ofensivo porque lhe retira o estatuto social da casta e remete-o para a posição inferior do sistema tradicional de castas, que é bramanocêntrico.

Por espelho, as tias gémeas Benignas, que ironicamente de “benignas” não tinham nada, sentem-se elevadas socialmente pela sua pele clara:

... talvez por isso se exprimissem com a distância autoritária de quem se sente por natureza superior, refugiando-se orgulhosamente na cor da pele que era a mais clara de todos quanto pertenciam à família. Exaltadas por isso pelos próprios pais, as irmãs Benignas acabariam por ser conhecidas desde os bancos da escola, em tom de troça, mesmo por quem as invejava, pela alcunha de *as paclinas*. (Costa 2000: 136)

Mesmo quando alvo de troça, o que é já sinal de resistência a um poder, as gémeas têm a segurança ontológica da sua pele branca, logo, uma vez mais, a hegemonia revela-se: a da cor da casta alta associada à do colonizador português.

Sendo portuguesa, fui inicialmente conhecida como *pacli* (“portuguesa”) nas aldeias goesas onde fiz pesquisa etnográfica. A origem do termo parece vir do concanim, *pakh*, “pena” ou “pluma” que os militares portugueses teriam usado nos seus chapéus ou bonés (Dalgado 1988 [1921]: 128). Por comparação com os goeses, os portugueses tinham pele branca e o termo passou a ser atribuído aos portugueses e alargado aos estrangeiros de tom claro em geral, como, por exemplo, os hippies que começaram a

chegar às praias de Goa em 1960. Os *descendentes* são também chamados de *pacle*, por terem antepassados portugueses, embora neles predomine a associação a aspectos negativos dos colonizadores (como serem namoradeiros), o que os exclui simbolicamente de um papel de poder na sociedade goesa – pois na interacção social com a elite, esta reclama para si a valorização da proximidade cultural com Portugal:

...os portugueses se fazem descobrir, portanto, como objectos ao mesmo tempo de atracção e repulsa, de uma maneira se não totalmente consciente, respondendo com prioridade aos jogos de poder locais, sejam eles entre colonizador e colonizado ou na maior parte do tempo entre as próprias classes sociais do estrato populacional autóctone. (Machado 2011: 2)

Um *cunnbi* de pele clara jamais é chamado de *paclo*, o que demonstra que não basta ter pele clara (como as tias brâmanes) para ser associado aos portugueses, já que os *cunnbi* eram simultaneamente distantes do anterior poder colonial e do topo do sistema de castas local, ao contrário das gémeas.

A elite goesa era mais próxima dos colonizadores portugueses do que dos restantes goeses católicos e hindus pouco valorizados socialmente, o que reforçava o seu estatuto social. Mais ainda, a elite é associada ao trabalho não manual, afastada do sol das várzeas de arroz, a que são associados os *cunnbi*, trabalhadores agrícolas, representados como os de cor escura.

Os *cunnbi* e os *gaudde* ocupam a margem inferior da escala social em várias aldeias de Goa porque são escassos os intocáveis, católicos e hindus, e entre estes alguns não são originários daqui mas de outros estados (Pereira 2009, Perez 2012). Esta relação leva a que os *gaudde* e os *cunnbi* sofram uma desqualificação social: apesar de não lidarem com a impureza da morte são remetidos para a base do sistema que é associada à impureza da intocabilidade.

Mais do que serem conhecidos pelo fenótipo que os outros não querem ter, a posição dos *cunnbi* na escala social tradicional é *necessária* às outras castas para se poderem classificar a si próprias de uma forma positiva. É isto que é importante: a lógica hindu de estruturar as castas, baseada na oposição. As representações da cor da pele colocam *cunnbi* e brâmanes em extremos sociais, mesmo entre os católicos.

Porém, outras lógicas classificatórias coexistem: grande parte dos *cunnbi* considera ocupar o topo do sistema de castas por não comer carne de vaca ou de porco – um princípio hindu de pureza ritual. Este dado mostra como é a lógica *hindu* que estrutura o estatuto social para os *cunnbi* – *católicos*. Em Goa, o sistema de castas que engloba os católicos assume-se também como religioso na sua essência – tal como para os hindus – , necessitando da pureza e da impureza para estabelecer uma gradação de estatutos (cf.

Dumont 1992 [1966]: 212). Deste modo, um grupo subalternizado católico identifica o vegetarianismo como um capital social, que utiliza para se auto-valorizar, sentindo uma dupla hierarquia: a da hegemonia goesa que os coloca na base da escala social e a sua própria classificação que os eleva, a partir da sua leitura da pureza ritual dos hindus.

Para os católicos continuou a funcionar o modelo hindu bramanocêntrico em abstracto, é por este motivo que um comerciante vegetariano (*vaishya*) não tem precedência sobre um príncipe (*kshatriya*) que coma carne. O mesmo acontece com os *gaudde* hindus, mas também com os *gaudde* católicos, que são vegetarianos mas não vêm o seu estatuto valorizado, como referiu Mariano Feio já em 1976:

Considerados como gente primitiva pelas castas altas, são todavia dos mais rigorosos no cumprimento dos preceitos da casta e da religião; até há poucos anos, evitavam tocar nos cristãos (que, com razão, consideravam intocáveis, pois, explicavam-me: não comem carne de vaca?), ainda hoje são muito esquivos. (Feio 1979: 76)

Portanto, mais importante do que as castas são as *relações* entre elas (cf. Gomes da Silva 1993 [1989]: 39, 48). As lógicas classificatórias baseadas na necessidade da oposição para referenciar a identidade, descritas no *O Último Olhar...*, continuam actuais: os *cunmbi* e os *gaudde* continuam a ser *necessários* nas margens do sistema de castas para as outras castas poderem aumentar o seu estatuto por comparação com eles.

O que mudou desde a acção de *O Último Olhar...*, i.e., desde o fim da soberania portuguesa, foi a mobilidade económica e social dos *cunmbi* e dos *gaudde*, através das reformas agrárias dos manducares de Goa e dos subsídios do governo em conjunto com quotas reservadas nas escolas, nas universidades e em empregos públicos. Este processo está a acelerar a mobilidade ocupacional que os liberta da rede de dependência dos proprietários da aldeia, como de Manú Miranda e do seu tio. Contudo, se as condições económicas e educacionais dos *gaudde* e dos *cunmbi* estão a melhorar, a sua desvalorização social pelas outras castas, visível em *O Último Olhar...*, continua – pois o estatuto social na Índia é de natureza ritual e não económica (Dumont 1992 [1966]), pelo que mesmo com melhores condições de vida, o estatuto continua pouco valorizado. Tal como em *O Último Olhar...* nos anos 1940, continua a ser impensável um brâmane casar com uma *cunmbi* ou mesmo com uma *sudra* (que se situa acima dos *cunmbi* mas abaixo dos brâmanes no sistema tradicional de castas). Esse é o motivo da tragédia do livro:

Ele [brâmane] teria feito dela [*sudra*] uma grande senhora, mesmo trajando a sua habitual *capodda* e apenas enfeitada de *zaiôs* e *mogarim*, mas era um desafio que o relegaria para o completo isolamento social, apesar da posição que ele e a família, ou por isso mesmo, ocupavam numa sociedade tradicionalista e fechada, como era a dos cristãos brâmanes de Margão. (Costa 2000: 132)

Por este motivo, o tio de Manú Miranda suicida-se, permanecendo a ordem social das castas inalterada.

### **Conclusão**

Sempre desejei ter a pele mais escura e quando me elogiaram durante o trabalho de campo em Goa por ser branca passei momentaneamente a valorizar o meu tom de pele e a sentir-me confortável por ser aceite, sem interiorizar, no entanto, a lógica da hierarquização associada. Este processo ajuda a compreender como o aspecto relacional da identidade se liga à subjectividade. Por outras palavras, ser apontada como branca implica aceitar este *habitus* como verdade social (nos termos de Bordieu 2002 [1972]), neste caso, acumulando o estatuto associado a uma casta alta e ao anterior poder colonial, o que altera a forma como se vê o mundo em redor.

As castas da elite católica de Goa apoiaram-se no colonialismo português para se posicionarem como as definidores de estatuto social, todavia as próprias sentiram um “desnorte” existencial pelos dois poderes em confronto, o do colonialismo português e o da casta, ambos muito segmentados internamente: a administração colonial eficaz no isolamento de goeses relativamente à Índia vizinha e na adopção de comportamentos portugueses e a casta com uma forte divisão interna suportada também pela cor da pele.

Este conflito é visível na ironia com que Orlando da Costa escolhe os nomes das personagens, expondo como a homogeneização de estatutos em Goa é exagerada e escapa à realidade vivida. A título de exemplo, a Rosária, com nome católico concilia os princípios cristãos e hindus representando a sua verdadeira harmonia, embora considerados atávicos pelas castas altas; por contraponto, a Inês e Leonor Benignas, que remetem primeiramente para o nome de rainhas portuguesas e a última também santa, o expoente de estatuto possível acentuado pelo tom branco das mesmas, contrasta com a sua hipocrisia e perversão que de benignas só têm mesmo o nome.

Na Goa contemporânea, o pó-de-talco é um cosmético essencial para uma goesa escura parecer mais branca, independentemente da casta. A técnica de aclarar a pele tornou-se famosa nas fotografias enviadas para potenciais noivos ou noivas, em casamentos combinados entre famílias. A beleza é também ela uma construção social, que se naturalizou na Índia ser associada ao tom claro, enquanto na Europa os solários se multiplicaram para as mulheres se sentirem mais bonitas com uma pele mais escura. Em Goa, a pele branca continua um símbolo de estatuto por referência a diferentes protagonistas, espaços e tempos: as castas valorizadas socialmente no estado, os antigos

colonizadores portugueses e as actuais actrizes de cinema Bollywood na Índia, os ícones de beleza actuais.

Os cunmbi continuam a ser desprestigiados pela predominância da sua pele escura, que atinge mesmo aqueles que entre os cunmbi têm pele clara – sendo evidente a construção do estereótipo, como Orlando da Costa mostrou. A questão fundamental é que é necessário às outras castas eles serem considerados os mais escuros para elas se referenciam como as mais claras, tal como é necessário os cunmbi estarem na margem da escala social para as outras castas se auto-valorizarem, no quadro de pensamento do hinduísmo. É este o mecanismo estrutural, de acordo com o antropólogo Pina-Cabral: a marginalidade é a condição básica para as relações sociais e culturais, enquanto o poder hegemónico se vai construindo e delimitando por contraste (2000). Como vimos, o poder da elite católica não é permanente e os cunmbi nem sempre se situam na margem da sociedade. Com a integração de Goa na Índia e os posteriores incentivos económicos do governo, os cunmbi começaram a sua mobilidade económica, um mecanismo que visa a mudança social, mas fundamentalmente o seu reconhecimento pelas outras castas – que precisam para legitimar a forma como se pensam e querem ser representados.

**FOTOS**

### **Bibliografia**

- Ashley, Kathleen. 1990. *Victor Turner and the construction of cultural criticism: between literature and anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Badruddoja, Roksana. 2005. Color, Beauty, and Marriage: The Ivory Skin Model. *SAGAR: A South Asian Graduate Research Journal*. 15: 43-79, <http://sagarjournal.files.wordpress.com/2012/09/vol-15-whole-issue-with-cover.pdf>
- Béteille, André. 1999 (1991). Race, caste and ethnic identity. In *Society and politics in India. Essays in a comparative perspective*. Organizado por André Béteille. Deli: Oxford University Press, 37-56.
- Bourdieu, Pierre. 2002 (1972). *Esboço de uma teoria da prática. Precedido de três estudos de etnologia Kabila*. Oeiras: Celta.
- Costa, Orlando da. 2000. *O Último olhar de Manú Miranda*. Lisboa: Âncora Editores.

- Costa, Orlando da Costa. 1972 (1961). *O Signo da ira*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Coutinho, João da Veiga. 1997. *A kind of absence. Life in the shadow of history*. Stamford: Yuganta Press.
- Dalgado, Sebastião Rodolfo. 1988 (1921). *Dicionário luso - asiático*. Vol. II. Nova Deli, Asian Educational Services.
- Domingues, Evandro. 2008. F(r)icções goesas: vários mundos numa só vida. Dissertação de Mestrado em Letras. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- D'Souza, Joseph. 1975. Conditions that keep gavdas backward (economic and social study in Carambolim (Karmali), village Tiswadi taluka, Goa State. Master diss. Taleigaon: University of Goa.
- Dumont, Louis. 1992 (1966). *Homo Hierarchicus. O sistema das castas e as suas implicações*. São Paulo: Edusp.
- Feio, Mariano. 1979. *As castas hindus de Goa*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- Fuller, Christopher J. 1996. Introduction: caste today. In *Caste today*. Organizado por Christopher Fuller. Nova Deli: Oxford University Press, 1-31.
- Furtado, Clancy. 2002. The Gavdas of Goa. A case study of Baida (Chinchinim) and Cacra (Taleigão). Master of Arts diss. Taleigaon: Goa University.
- Gomes da Silva, José Carlos. 1993 (1989). *A identidade roubada*. Lisboa: Gradiva.
- Gupta, Dipankar. 2004 (1991). Continuous hierarchies and discrete castes. In *Social stratification*. Organizado por Dipankar Gupta. Nova Deli: Oxford University Press, 110-142.
- Ifeka, Caroline. 1985. The Image of Goa. In *Indo-Portuguese History: Old Issues, New Questions*. Organizado por Teotónio de Souza. Deli: Concept, 181-196.
- Jarman, Francis. 2005. *White skin, dark skin, power, dream. Collected essays on literature & culture*. Holicong: The Borgo Press. Parte do livro também



disponível online em

<http://books.google.pt/books?id=1bC85ZlQ9DsC&printsec=frontcover&dq=Jarman,+Francis.+2005,&hl=pt-PT&sa=X&ei=Up4CUaORDMec0AWBvIC4DQ&ved=0CC0Q6AEwAA#v=onepage&q=Jarman%2C%20Francis.%202005%2C&f=false>

- Jha, Sonora e Adelman, Mara. 2009. Looking for love in all the white places: a study of skin color preferences on Indian matrimonial and mate-seeking websites. *Studies in South Asian film and media*. 1 (1), 65–83,  
<http://www.ingentaconnect.com/content/intellect/safm/2009/00000001/00000001/art00005?crawler=true>
- Kamat, Varsha Vijayendra. 1996. Socio-political and religious life in Goa (1900 to 1946). Ph.D. diss. Taleigaon: University of Goa.
- Machado, Everton. 2011. *Paclé e Paclinas* na ficção Indo-Portuguesa. Comunicação apresentada na *II International Conference on Intercultural Studies*, 25-27 de Maio de 2011, no Porto, Portugal: 1-7.
- Mitragotri, V. R. 1999. *A Socio-cultural history of Goa. From the Bhojas to the Vijayanagara*. Pangim: Instituto Menezes Bragança.
- Pereira, Cláudia. 2009. Casta, tribo e conversão: os Gaudde de Goa. Ph.D. diss. Lisboa: ISCTE-IUL, Instituto Universitário de Lisboa.
- Perez, Rosa Maria. 1994. *Reis e Intocáveis – Um estudo do sistema de castas no Noroeste da Índia*. Lisboa: Celta Editora.
- Perez, Rosa Maria. 2012. *O Tulsi e a Cruz. Antropologia e colonialismo em Goa*. Lisboa: Circulo de Leitores.
- Pina Cabral, João de. 2000. A difusão do limiar: margens, hegemonias e contradições. *Análise Social*. XXXIV (153), 865-892. [http://pina-cabral.org/PDFs/042\\_Difusao.pdf](http://pina-cabral.org/PDFs/042_Difusao.pdf)
- Quigley, Declan. 2001 (1999). *The interpretation of caste*. Nova Deli: Oxford University Press.

- Reis, Carlos. 1995. *O conhecimento da literatura. Introdução aos estudos literários*. Coimbra: Livraria Almedina.
- Rodrigues, Maria Filomena. 2009. A Literatura de Orlando da Costa. Reflexões sobre uma trilogia em tempo de colonialismo. Dissertação de Mestrado em Estudos Portugueses Interdisciplinares. Lisboa: Universidade Aberta.
- Srinivas, M. N. 1978 (1952). *Religion and society among the Coorgs of South India*. Londres: J.K. Publishers.
- Srinivas, M. N. 2005 (1959). Dominant caste in Rampura. In *Collected Essays*. Em M. N. Srinivas. Nova Deli: Oxford University Press, pp. 74-93.
- Vale, Regina. 2004. Poder colonial e literatura: as veredas da colonização portuguesa na ficção de Castro Soromenho e Orlando da Costa. Ph.D. diss. São Paulo: Universidade de São Paulo.