

O HUMANISMO ORIENTAL DE ADEODATO BARRETO E O CONTEXTO POLÍTICO INTERNACIONAL DA DÉCADA DE 1930¹

ADEODATO BARRETO'S ORIENTAL HUMANISM AND THE INTERNATIONAL POLITICAL CONTEXT OF THE 1930s

LUCAS HENRIQUE LIMA VECCHI²
DUARTE NUNO DRUMOND BRAGA³

RESUMO: *Civilização hindu*, do ensaísta goês Adeodato Barreto publicado no ano de 1935, além de ser uma apresentação ao público português da civilização milenar indiana, focaliza a “Nova Índia”, renascida para a luta anticolonial de Gandhi e de Tagore. Possui referências a um vasto panorama internacional da década de 1930, passando pelos movimentos fascistas, pelo colonialismo europeu e, implicitamente, pelo salazarismo português. O objetivo deste texto é mostrar como o seu discurso de defesa da Índia se relaciona com uma crítica ao fascismo, ao totalitarismo e ao colonialismo. Para esse propósito, exploraremos também a concepção de humanismo oriental enquanto uma forma de indianismo goês.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura Goesa, Humanismo, Indianismo, Colonialismo, Fascismo, Orientalismo.

ABSTRACT: *Civilização hindu* by the Goan author Adeodato Barreto published in 1935, introduces ancient Indian civilization to the Portuguese public and focuses on the “New India” of Gandhi and Tagore’s anti-colonial struggle. The book brings a reference to the international political panorama of the 1930s, which covers the fascist movements, European colonialism and, implicitly, the Salazar regime in Portugal. In this paper, our goal is to show how Barreto’s discourse in support of India is associated with the criticism of fascism, totalitarianism and colonialism. In this respect, we also explore the concept of Oriental humanism as an expression of Goan Indianism.

KEYWORDS: Goan Writing, Humanism, Indianism, Colonialism, Fascism, Orientalism.

1 Este texto foi desenvolvido no âmbito do mestrado “Projeto literário e política em Adeodato Barreto”, vinculado ao Projeto Temático Pensando Goa (Proc.2014/15657-8), ambos financiados pela FAPESP.

2 Mestrando em Literatura Portuguesa e graduado em História, ambos na Universidade de São Paulo.

3 Doutor em Estudos de Literatura e de Cultura. Professor Auxiliar de Estudos Portugueses na Universidade de Ciência e Tecnologia de Macau, República Popular da China.

Introdução

Júlio Francisco Antonio Adeodato Barreto nasceu em Goa em 1905. Com origem na casta sacerdotal brâmane, pertencia a uma família tradicional goesa, católica e erudita. Por conta disso, desde cedo foi incentivado a estudar disciplinas das humanidades, principalmente por seu pai, Vicente Mariano Barreto, que era sociólogo e pedagogo. Quando atinge a idade para ingressar no curso superior, em 1923, parte para Coimbra para estudar Direito, História e Filosofia. É nesta fase que, segundo Lúcio de Miranda (1940, p. 41), Adeodato Barreto começa a desenvolver, paralelamente com o cotidiano discente, atividades para divulgar a cultura indiana em Coimbra. Assim, cria o Instituto Indiano (1927), anexo à Faculdade de Letras de Coimbra, e a revista Índia Nova (1928). Ainda que a revista tenha durado menos de dois anos e que o instituto nunca tenha conseguido estabelecer seu objetivo maior, que era a criação de um curso superior voltado para estudar a Índia, Barreto não deixou de dedicar seu trabalho e sua vida à divulgação e exaltação da cultura indiana em Portugal. Continuou escrevendo em outras revistas artigos relacionados à Índia. Ainda durante o período da faculdade, traduz para o português a biografia de Mahatma Gandhi feita por Romain Rolland. Troca correspondências com esse autor e, mesmo Rolland tendo aberto mão dos direitos da obra, não consegue nenhuma editora em Portugal para publicar sua tradução.

Apesar dessa intensa atividade durante a faculdade, Lúcio de Miranda nos esclarece que o período mais produtivo do autor foi após o término do curso superior em 1929. É justamente nos anos 30 que ele contribui ativamente com os periódicos *O Diabo* e *Seara Nova*. É também neste período que vai lecionar voluntariamente para os mineiros de Aljustrel. São esses mesmos mineiros que nos últimos anos de sua vida – 1936 e 1937, após contrair tuberculose e ter dificuldades monetárias por não conseguir trabalhar – ajudam-no, financeiramente, assim como a sua mulher e a seus filhos, como gratidão pelo que Adeodato Barreto havia feito por eles. Faleceu em 1937, deixando diversos escritos nas revistas em que trabalhou, uma obra poética compilada na coletânea *O livro da vida* (1940) e os ensaios reunidos em *Civilização hindu* (1935).

O texto aqui em análise é a série de ensaios *Civilização hindu*, publicados na revista *Seara Nova* entre 1935 e 1936. Tais textos foram compilados e publicados em livro, primeiramente numa edição de 1935 com esse nome, editada pela

Seara Nova e, anos mais tarde, reeditados, junto com sua obra poética, em *Civilização hindu seguido de O livro da vida (cânticos indianos)*, em 2000.

Civilização hindu possui dezesseis capítulos, sendo os nove primeiros destinados a temas gerais da Índia, como história, arte, direito, religião, constituindo um panorama e uma introdução à cultura indiana. Os sete últimos discorrem sobre o humanismo hindu e sobre a forma como este se opõe, segundo o autor, à cultura europeia antiga e moderna. Na perspectiva definida pelo próprio autor, Barreto não pretende ser profundo e exaustivo em seus escritos, mas apenas fazer uma análise geral sobre a Índia, notando que não se propõe a “fazer uma exposição sistemática do pensamento hindu” (BARRETO, 2000, p. 63). Mais adiante observa que:

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

Quando defende que erguer “arbitrárias limitações no tempo ou no espaço, seria *ab initio* condenável por anticientífico” e reforça que sua análise se “limita a abarcar o seu conjunto [da Índia]”, assume uma perspectiva analítica que visa o todo, que busca abarcar as diferentes partes de um objeto bastante complexo. Tal escolha não visa unicamente a simplificação, para divulgação, do pensamento hindu como um todo. Esse trecho já nos evidencia primariamente algumas das críticas que Barreto irá fazer ao Ocidente, quanto à segmentação acadêmica e à não comunhão entre as áreas do saber. Pensa que o Ocidente peca em segmentar as áreas do conhecimento, faltando-lhe a noção do todo e o reconhecimento da pluralidade, tanto na ciência como na vida, e é de supor que essa noção do todo pode inspirar o próprio método expositivo seguido pelo autor. Durante os capítulos em que trata do humanismo hindu, o autor defende que um dos principais problemas do Ocidente é a segmentação, a separação e a dificuldade de se conviver com a diferença. Por outro lado, propõe que o convívio com a diferença e o respeito pela diversidade seria uma das principais qualidades da Índia. Para demonstrar isso, traça um histórico, colocando em comparação os impérios que

marcaram as épocas antigas de ambas as sociedades e a formação religiosa do Cristianismo e do Hinduísmo.

O ponto central desse artigo é mostrar como essa crítica ao Ocidente conflui para uma crítica, bastante sutil, não só à ascensão dos regimes totalitários e fascistas na Europa nos anos de 1930, mas também à articulação dos fascismos europeus com o colonialismo na Índia, tanto o português quanto britânico, ambos então vigentes. Barreto escreve *Civilização hindu* em 1935, em Portugal, pós-ascensão e consolidação do fascismo italiano, do nazismo alemão, do Estado Novo de Salazar e do Ato Colonial de 1930. Não nos iremos ater aos aspectos religiosos que Barreto discute exaustivamente acerca do Hinduísmo e do Cristianismo. Traremos, sim, para o centro da análise, os trechos em que o autor faz referências diretas ao ambiente político internacional da década de 1930 e, também, aqueles trechos nos quais estão implícitas as referências aos regimes totalitários, delimitados nos três últimos capítulos do livro: “Uma nova forma de humanismo (não-violência e comunhão dos povos)”; “Humanismo europeu e humanismo hindu (um ensaio de interpretação das suas diferenças)” e “A missão da Índia Nova”.

Civilização hindu e o contexto político da década de 1930

A primeira clara referência que Barreto faz ao nazi-fascismo é no penúltimo parágrafo do capítulo “Uma nova forma de humanismo (não-violência e comunhão dos povos)”. Ao escrever sobre Mahatma Gandhi e Rabindranath Tagore⁴, afirma que o Ocidente perdeu contato com suas raízes e origens, enquanto a Índia, fiel a si mesma, continua propagando os seus ideais desde os primórdios da civilização:

[...] *Tagore e Gandhi* – duas expressões dinâmicas do humanismo da jovem Índia – são duas almas irmãs. O seu idealismo transparente, a sua magnanimidade sem limites, a par dum carácter austero e impoluto, realizam com perfeição excepcional, nesta desvairada encruzilhada da história, o complexo de virtudes que a Índia

4 Poeta bengali, grande admirador de Gandhi e o primeiro asiático a vencer o Prêmio Nobel de Literatura, em 1913.

recomendou, em todos os tempos, aos seus filhos, como um modelo a seguir. Num tempo em que o próprio rastro dos profetas de Israel se perdeu no Ocidente, sob as patas dos cavalos de Nemrod, na Índia milenária, sempre igual a si mesma, renascem os velhos rishis, para escarmento *dos Hitler e dos Mussolini*, agitando nas suas mãos impolutas mensagens de amor e fraternidade... (BARRETO, 2000, p. 206, grifo nosso)

Barreto, ao mesmo tempo que enaltece a permanência na Índia de uma tradição milenar que valoriza o amor e a fraternidade, critica o distanciamento dos ensinamentos judaico-cristãos presente na sociedade europeia do início do séc. XX. Destacamos aqui os dois grifos para mostrar como Barreto, intencionalmente ou não, coloca em contraposição os nomes Gandhi/Tagore e Hitler/Mussolini. Ambos os nomes aparecem em duplas no começo e no fim do parágrafo. Os velhos rishis⁵ que renascem agora são Gandhi e Tagore para abalar os Hitler e Mussolini. O fato de esses nomes receberem preposições no plural implica que não só tais líderes são vários, reaparecendo ciclicamente, mas que também não se fazem sozinhos, constituindo sempre um movimento maior, que representaria a mentalidade vigente de um povo em determinado momento histórico. Pode estar aqui também implícito, de uma forma velada, o caso ibérico, com as ditaduras Franco/Salazar, a última das quais com ocupação colonial na Índia até 1961. No contexto de uma passagem importante do livro, que é o da internacionalização do pensamento da Nova Índia, sugere-se a vital ligação entre fascismo e colonialismo. Acrescente-se, ainda sobre o caso ibérico, que as referências do autor ao colonialismo português são praticamente inexistentes, mas muito reveladoras, as poucas que encontramos, como esta: “A sua obra [o colonialismo britânico] deve [...], como tipo histórico, colocar-se no pólo oposto da portuguesa – esta, empresa medieval, aquela, empresa moderna, uma feita de brutalidade e heroísmo, a outra, de maquiavelismo e perfídia...” (BARRETO, 2000, p. 188).

Outro momento em que Barreto faz uma referência explícita ao fascismo europeu ocorre no começo do último capítulo, “A missão da Índia nova”, ao começar a debater as tradições greco-romana, cristã e germânica que, segundo ele, são os três pilares formadores da sociedade europeia moderna:

5 Rishis são sábios-videntes que, segundo a tradição védica, compuseram os *Vedas*.

No grande debate moderno, as orientações extremas acima caracterizadas aparecem incorporadas em duas correntes rivais: o socialismo (que apesar do que o seu nome indica, é uma doutrina individualista), e o fascismo, que proclama o eu social, a razão do Estado, como superior aos direitos das consciências. Como no século III, os espíritos insatisfeitos aspiram a uma síntese, ansiosos por encontrar a fórmula ideal que estabeleça e afirme os valores fundamentais da civilização material e moral, sem sacrificar os direitos sagrados da pessoa humana. (BARRETO, 2000, p. 223)

Percebemos, portanto, que Barreto critica a civilização ocidental não só em relação ao seu passado, nem só em relação ao presente, mas como uma sociedade que comete os mesmos erros sistematicamente ao longo da história. Os anseios pela busca de uma sociedade ideal fazem com que se atropelem os processos de incorporação das nuances e equilíbrio das diferenças, acabando por um grupo sempre se sobrepor ao outro. Por isso, aquelas doutrinas ascenderiam, no século XX, como meios de solução dos problemas econômicos e sociais, se esquecendo do que seria, segundo Barreto, a base para uma sociedade mais harmônica: o equilíbrio moral.

Desta forma, apesar de fazer apenas duas referências explícitas ao fascismo, nazismo e socialismo europeus, Barreto está sempre dialogando com esses regimes⁶, já que seu entendimento do humanismo europeu é temporalmente macro, incluindo o presente e o passado de três mil anos. Vejamos o seguinte trecho no começo do penúltimo capítulo “Humanismo europeu e humanismo hindu (um ensaio de interpretação das suas diferenças)”:

O humanismo ocidental – herdeiro do imperialismo romano e do proselitismo hebraico – implica uma conquista no espaço, pelo arrebanhamento gradual e sistemático das populações, pelo transbordamento incessante para a periferia, pela redução de todos os seres do Universo a um denominador comum emanado do centro. O humanismo ocidental é, assim, um ensaio de totalização em que a

6 Também quando usa exemplos envolvendo religião e império, acaba estabelecendo paralelos com o nazi-fascismo: “A pretexto de promover a *força*, pretendeu-se fundir tudo, amalgamar tudo, uniformizar tudo – um monoteísmo em religião e um imperialismo em política” (BARRETO, 2000, p. 220).

unidade se pretende pelo nivelamento gradual dos seres, dentro dum sonho abstracto de igualdade e fraternidade. (BARRETO, 2000, p. 209-210)

A leitura que Barreto faz do humanismo ocidental, como uma forma de totalização, que busca um denominador comum, pretendendo acabar com as diferenças, é suscetível de ser conectado com o que Hannah Arendt escreveu ao analisar o nazismo e o socialismo soviético. No capítulo “O totalitarismo no poder” do livro *As origens do totalitarismo* (2013), Arendt afirma que o socialismo e o nazismo são internacionais em sua organização, universais em seu alcance ideológico e globais em sua aspiração política e, quando tomam o poder num único país, colocam-se numa situação contraditória (ARENDR, 2013, p. 439). Explica que uma das soluções encontradas para superar essa contradição é o conceito de revolução permanente no socialismo e de seleção racial no nazismo, expondo, a partir daí, o mecanismo de funcionamento interno e externo dos estados totalitários. O ponto que aqui nos interessa é a obsessão pela padronização. Tanto a revolução permanente quanto os mecanismos de seleção racial ajudaram a acabar com todo e qualquer tipo de oposição ao regime. Quer na União Soviética, quer na Alemanha nazista, as perseguições aos “inimigos do Estado” se fizeram constantes e eficazes para acabar com qualquer resistência ou oposição.

Portanto, ao observar as críticas de Barreto ao Ocidente, percebe-se que muitas delas vão ao encontro justamente desse ponto, o da uniformização, da unidade sem diversidade, da destruição das diferenças, que na linguagem do pensador goês se exprime nos conceitos de *totalização*, que parece ecoar de forma mais direta o totalitarismo arendtiano, e de *redução*, que utiliza para compreender o que do passado de conversão ao cristianismo da Europa repercute nos padrões sociais dos regimes totalitários, seus contemporâneos.

Arendt explica o quanto o uso da força em um estado militarizado, a polícia secreta, as perseguições às minorias e até mesmo o sistema de vigilância dentro do próprio partido e Estado contribuem para criar um clima de medo e instabilidade, corroborando a aniquilação das diferenças. Ainda que Arendt explicita outros aspectos mais profundos desses regimes, os traços expostos por Barreto têm paralelo com o que ela e outros pensadores que analisaram os regimes totalitários da primeira metade do século XX perceberam.

Além disso, Barreto também observa que existe uma relação direta entre a *totalização* e a *padronização* que vê como um mal europeu e a ordem capitalista

internacional. Ao falar do colonialismo britânico, que, em princípio não esteve preocupado em doutrinar e padronizar no plano religioso os povos colonizados, evidencia como isso se fez no plano do mercado:

Como atrás se disse, a chave do imperialismo britânico na Índia é a ordem estritamente comercial:

A pobre Índia, reduzida à mísera função de produtora de matérias primas e obrigada, em seguida, a consumir os produtos manufacturados fora dela, oferece, assim, o flanco dolorido aos pólos extremos dum complexo de operações comerciais, cujos lucros mais chorudos revertem para o capitalismo inglês. Ante uma tal situação, toda a luta que não fosse econômica e não ferisse John Bull em pleno estômago seria vazia de sentido. Como sustentar doutra forma a revolta dum povo faminto contra a mais poderosa força armada de toda a terra? (BARRETO, 2000, p. 198)

Percebe-se que Barreto denuncia a exploração colonial inglesa sobre a Índia, que ocorre de forma violenta por meio da imposição do consumo de produtos inglês manufacturados e, portanto, pela padronização global do consumo. O imperialismo britânico visaria os lucros acima de tudo, e para tal não enxerga o ser humano explorado que sofre diante da ganância do colonizador. Novamente o colonialismo se aproxima do totalitarismo arendtiano, pois impõe uma forma de produção e de consumo àqueles que estão sob o jugo do poder central. Em nome do lucro, destrói a tudo e a todos, uniformiza impondo um governo estrangeiro e o modo capitalista de exploração, deixando como consequência a morte e a fome. Como o nazi-fascismo, o colonialismo molda ou destrói aquilo que está à margem do padrão social em nome do poder e do lucro.

O “humanismo oriental” e o indianismo goês

Ao longo dos sete capítulos em que fala sobre o humanismo oriental, o autor discute o cristianismo, a tradição judaico-cristã e a tradição greco-romana no Ocidente em contraposição com a tradição védica e hindu da Índia. Entretanto, como seu viés é justamente o da tradição e sua continuidade nos dias que lhe eram coevos, Barreto parece querer demonstrar que esses regimes totalitários seriam apenas um dos possíveis resultados da tradição totalizante e redutora,

européia e ocidental. Justamente por isso, outro caminho seria possível para a Europa, que poderia aprender outras fórmulas sócio-políticas com a Índia e a civilização hindu, já que aquela cultura teria encontrado uma solução mais orgânica de convívio harmônico entre os povos:

O humanismo oriental, contrariamente, desenvolveu-se no sentido não da extensão mas da *profundidade*. Interessou-lhe menos equiparar todos os seres do que integrar cada um na tranquila consciência da sua missão social e moral (*dharma*). [...] O humanismo hindu nem pretendeu converter os gentios, como o de São Paulo, nem libertar os cidadãos, como o da Revolução Francesa, nem emancipar o proletariado, como o de Trotski: aceitou a realidade complexa do mundo e da vida e pretendeu explicá-la, ou melhor, compreendê-la dentro duma concepção finalista da existência. (BARRETO, 2000, p. 210)

Desta forma, em muitos momentos, enquanto fala e expõe a Índia e a civilização hindu, Barreto pretende também responder e apresentar soluções para os problemas europeus. As características que atribui à Índia dialogam diretamente com os problemas presentes na Europa e o humanismo oriental se torna um exemplo a ser seguido pelo ocidental. Se o trecho atrás transcrito pode ser tomado como uma das várias sínteses das características apresentadas sobre a cultura hindu, que seria a solução aos problemas ocidentais na perspectiva de Barreto, em outros momentos declaradamente se afirma, profeticamente, a ascensão da “Nova Índia” sobre o mundo.

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

Segundo a historiadora Sandra Lobo, em que consiste este humanismo barrettiano? Vejamos as suas palavras:

[...] [um] paradigma humanista informado por valores e ideais passíveis de serem universalmente reconhecidos, na variedade da sua persecução. A interpretação

que oferecia da civilização hindu permitia projectá-la a um tempo como concepção antropológica e metodologia existencial, oferecendo-a como modelo de equacionamento de um humanismo reconstituído. (LOBO, 2013, p. 473)

É, certamente, nesta linha de um fenômeno propositivo que se deve entender o seu humanismo enquanto possível cura para um Ocidente enfermo. Um humanismo que é, ao mesmo tempo, um ecumenismo religioso, espiritual e social, implicando uma abertura existencial à variedade e à plasticidade do mundo, daí a historiadora o entender simultaneamente enquanto “metodologia” e “concepção”, na verdade uma concepção que quer tornar-se uma metodologia para outros contextos socioculturais, sendo esse o caminho que vai da Índia antiga até à Índia nova de Gandhi e de Tagore.

No entanto, o “humanismo oriental” de Barreto pode ainda ser lido como uma forma sofisticada de indianismo goês, uma vez que vem no encalço da tradição de escrita goesa em língua portuguesa relativa à valorização e à retomada de um nacionalismo cultural indiano, tendo como modelo uma Índia milenar, muitas vezes com contornos idealizados. Ou seja, a visão exaltada e exaltante da Índia em Adeodato Barreto é devedora do indianismo goês, na medida em que é já um resultado polido, politizado, e bastante elaborado de um processo de anamnese em relação ao lugar de Goa no subcontinente indiano (Cf. BRAGA & GARMES, 2016).

Civilização hindu é, com efeito, nesta perspectiva, o resultado de um longo amadurecimento do indianismo do início do século XX, tendo já se conseguido livrar do orientalismo e do discurso exotizante que estava sobretudo presente nos primeiros autores que investiam fortemente numa escrita prenhe de imaginário hindu: Paulino Dias e Nascimento Mendonça. Com efeito, o indianismo desses poetas era atravessado por construtos orientalistas em que constantemente o conhecimento europeu era traído como mediador entre a Índia clássica e a sua representação literária. Os embriões de nacionalismo presentes naqueles poetas foram o prólogo do pensamento nacionalista indiano nesse território colonial, sendo que os seus sentidos políticos se encontraram mais definidos na geração seguinte, a de intelectuais nacionalistas como Luís de Menezes Bragança, Tristão Bragança da Cunha e de Adeodato Barreto, conforme explora detidamente a historiadora Sandra Lobo (2013).

Voltando à questão orientalista e, sem esquecer, a do humanismo, aqui tomada a partir das idéias de Edward W. Said (2007), *Civilização hindu* de fato implica não só uma superação, como também uma crítica ao orientalismo que, segundo o autor, nasce da incapacidade em assumir a visão do outro, no espírito de um idealismo racionalizante e de um relativismo cultural muito à Montaigne. Daqui faz partir o fundamento da sua crítica ao orientalismo europeu como “erro de visão” (BARRETO, 2000, p. 94) de que “o Oriente tem sido vítima” (BARRETO, 2000, 94), notando também, muito saidianamente *avant la lettre*, a ligação direta entre a existência de um tal discurso e o domínio colonial:⁷

[...] a visão “orientalista” [...] considerava a Índia exclusivamente uma terra de sonhadores, de filósofos, de místicos e de idealistas, povoada de seres apáticos e meditativos [...]. Foi à fantasia dos primeiros escritores europeus [...] que aprovou tecer este mito da Índia abstracta [...]: nele assentam os políticos ingleses de hoje um argumento habilidoso em prol da dominação britânica, pretendendo deduzir daí a impotência da Índia para constituir uma nação livre e independente. (BARRETO, 2000, p. 107)

Mas os traços largos e generosos com que pinta a Índia caem bastas vezes em momentos de excessiva idealização, porventura necessária como longa justificativa para o clímax do texto em torno da jovem Índia (Gandhi, Tagore e sua ação anticolonial), e que recordam o louvor imoderado da Índia antiga que os primeiros indianistas goeses fizeram. Sobre, em particular, a história e o papel do elemento hindu, segundo várias vezes diz, este seria “desprovido de fanatismo”, o que a história do movimento *Hindutva* que chega até aos nossos dias, a versão mais desenvolvida do nacionalismo hindu, mostra estar longe da verdade. Trata-se também, por outro lado, de um indianismo de viés bramânico, implicando uma sutil defesa da superioridade bramânica (BARRETO, 2000, p. 217). A leitura que faz do sistema de castas, com origem no orientalismo europeu do século XIX, valoriza-a como sistema que teve, no momento em que se formou, uma finalidade social importante (a de não deixar absorver os arianos após a semi-mítica invasão do subcontinente), mas que se tornou odiosa. Ora, se os comentários dos orientalistas europeus do século XIX ao *Código de Manu* sugerem muitas

7 Há, contudo, laivos de claro orientalismo na sua visão do Islão (p. 175, p. 212).

vezes que o castismo era um sistema bom e justo que mais tarde viria a ser corrompido, a diferença essencial entre Barreto e eles é que esses orientalistas usavam tal decadência como prova de uma suposta degenerescência das estruturas sociais indianas que cumpria o seu papel dentro de uma estereotipificação da Índia, como lembra Sandra Lobo, ao notar que Santana Rodrigues e Adeodato Barreto contrariavam

[...] a linha hegemônica do discurso orientalista, tendente a sublinhar o interesse sobretudo arqueológico da civilização indiana. Fora este discurso que Santana Rodrigues procurara desmontar em *A Índia Contemporânea*, e seria esse questionamento que constituiria o ponto de partida de Adeodato em *Civilização Hindu*, ao valorizar os aspectos de uma tradição intelectual, política e social, frequentada pelos maiores pensadores da Índia moderna, que poderiam servir de chave de entrada à reflexão contemporânea sobre as aporias da humanidade. (LOBO, 2013, p. 473)

Essa crítica do orientalismo desenvolvida por Barreto permite conscientizar-nos dos aspectos políticos mais evidentes da sua obra, tentando entender como tal crítica ao Ocidente e ao seu discurso concorre para o fim do colonialismo na Índia. Naturalmente, a maneira mais óbvia pelo qual isso acontece é através da contradição, que a certo ponto da sua obra fica explícita e incontornável, entre esse ideal superior de humanismo e a realidade da Índia como nação colonizada. Para explorar esta questão traremos agora à colação algumas considerações de Benedict Anderson em *Comunidades imaginadas* (2008).

Adeodato Barreto era um grande entusiasta das ideias de Mahatma Gandhi e Rabindranath Tagore, dois grandes líderes do movimento independentista da Índia britânica e, ao se aproximar dessas figuras, sanciona suas ideias como forma evidente de aproximação ao movimento nacionalista indiano. O capítulo “Uma nova forma de humanismo (não violência e comunhão dos povos)” é dedicado a não só divulgar como a exaltar a vida dessas duas personalidades. Não por coincidência, o capítulo anterior se chama “Uma nova forma de humanismo (a escravidão dum povo)”, que denuncia como a ganância do capitalismo inglês na

colonização da Índia destruiu o desenvolvimento dessa região.⁸ A partir dessa sequência, Barreto estabelece um problema, “a escravidão dum povo” como resultado da colonização inglesa e apresenta uma solução, a “não violência e comunhão dos povos”, em que as ideias de paz e harmonia social, propostas por Gandhi e Tagore, guiariam a humanidade na superação das ideologias coloniais europeias.

Na sequência, o autor acaba deixando cada vez mais evidente seus posicionamentos políticos. Desta forma, mesmo sem dizer claramente ser a favor da independência da Índia em relação aos britânicos ou de Goa em relação aos portugueses, no seu discurso passa a estar sempre implícita a sanção da libertação colonial desses povos. Afinal, dentro da lógica de seu texto, como explicar que um povo ética e espiritualmente superior à Europa e que ainda tem como missão guiar os europeus a uma “nova forma de humanismo” pode estar sob o jugo do poder desses países? Ao elogiar e dizer que o Ocidente tem muito a aprender com a civilização hindu, estabelece a lógica do “melhor”: o povo melhor, a cultura melhor, o lado do globo melhor, o país melhor. Benedict Anderson discute essa ideia em seu livro ao explicar como nos princípios do cristianismo havia uma relativização da religião. Não havia o conceito de uma religião verdadeira, mas sim a da “mais verdadeira”, reconhecendo a existência das outras religiões, mas como inferiores à religião cristã. Segundo Anderson, o mesmo valeria para as nações: “a ‘nossa’ nação é ‘a melhor’ – num *campo comparativo* e competitivo” (ANDERSON, 2008, p. 45). É curioso verificar também que essa linha de análise vai contra a leitura que Barreto faz da civilização cristã, que se aproxima justamente das qualidades relativizadoras que vê no pensamento hindu, permitindo-nos também refletir acerca dos aspectos mais esquemáticos do seu pensamento.

Há, portanto, uma evidente inversão dos valores nacionalistas europeus, ao mesmo tempo em que há uma apropriação do nacionalismo com vista à luta contra o colonialismo. Anderson afirma que a ideologia nacional nasce na Europa na transição da época Moderna para a Contemporânea e que o colonialismo,

8 Barreto cita o deputado inglês Tierney para exemplificar o quanto o colonialismo destruiu o desenvolvimento indiano: “Se em vez de nos denominarmos ‘amigos da Índia’ nos confessássemos realmente seus inimigos, que lhe poderíamos ter feito de mais duro e desumano do que arruinar todas as suas velhas florescentes indústrias?”. (BARRETO, 2000, p. 188)

através do racismo, “foi um elemento fundamental naquela concepção de ‘império’ que tentava a solda entre a legitimidade dinástica e a comunidade nacional” (ANDERSON, 2008, p. 210). Já o racismo colonialista ajudava a aproximar nobres e súditos em uma mesma identidade: “[...] a ideia de que [...] os lordes ingleses eram naturalmente superiores aos outros ingleses, isso não importava: esses outros ingleses também eram, da mesma forma, superiores aos nativos submetidos” (ANDERSON, 2008, p. 210). A lógica racista, que inferiorizava os nativos das colônias, ajudava a criar uma ligação nacional, uma identidade pautada no sentimento de superioridade diante do outro, o colono. Entretanto, se o colonialismo ajudou a fundar a identidade nacional das nações europeias, foi também ele responsável por transmitir essa identidade às colônias, como bem evidencia Anderson (ANDERSON, 2008, p. 163-174, 190). Portanto, ao estabelecer a lógica do “melhor”, Barreto inverte a base racista formativa do nacionalismo europeu, coloca o colono subjugado como líder e exemplo a ser seguido e, por isso, fundamenta a identidade nacionalista indiana que agora coloca o europeu no local de inferior, num movimento de apropriação da própria lógica de fundação nacional europeia.

Por outro lado, a inexistência de uma afirmação clara a favor da independência indiana só pode ser explicada pela censura da ditadura de Salazar e pelos perigos de tomar uma posição objetiva contra o colonialismo na Índia. Sandra Lobo explica que havia um movimento político claro entre os estudantes goeses que viviam na metrópole nas décadas de 1920 e 1930 e que, juntamente com a luta anticolonial, estava em causa também uma luta contra o regime ditatorial de Salazar:

Na metrópole, diversos estudantes e recém-licenciados, que mantiveram a conotação com o movimento nacionalista, evidenciaram idêntica percepção da necessidade de combater a ditadura e de provocar o debate político sobre o futuro português. [...]

Adeodato Barreto, principalmente, tornou-se a consciência crítica desta geração desdobrando a intervenção política e cultural ao mesmo tempo que se formava em Direito (1928), em Ciências Histórico-Filosóficas (1929), seguindo em 1930 o curso da Escola Normal Superior de Coimbra (LOBO, 2013, p. 495).

A historiadora mostra como Adeodato Barreto se torna um dos principais defensores da Índia diante da ditadura salazarista. Podemos pensar que as críticas aos regimes ditatoriais estrangeiros como, principalmente, o fascismo italiano, nazismo alemão, e até mesmo o stalinismo soviético, são formas veladas de criticar a própria ditadura salazarista. O Estado Novo português, que se aproximava em ideologia do fascismo e do nazismo, havia há pouco imposto a Goa o *status* de colônia com o “Ato Colonial”, que passava a distinguir colonos assimilados e não assimilados. Assim, para defender a autonomia de Goa era preciso driblar a censura imposta pelo novo regime.

Deste modo, o discurso de defesa da civilização hindu foi também uma forma de enfrentar os regimes ditatoriais que estavam se consolidando na Europa em 1930 e ao mesmo tempo de lutar contra o colonialismo europeu em todas as suas formas. O passado europeu resultou no tempo presente de Barreto em ditadores e colonizadores que oprimiram outros povos para explorar e uniformizar. Contudo, a Índia de um passado de tolerância e harmonia para com as diferenças deveria, naquele momento, guiar a Europa para um futuro com uma nova ética: a de exaltação do ser humano como um todo.

Conclusão

Podemos considerar *Civilização hindu* como uma apologia da civilização antiga da Índia e da ascensão do pensamento autonomista indiano do início do século XX. Adeodato Barreto descreve a cultura, os costumes e a história dos povos dessa região desde os tempos mais remotos até o seu momento contemporâneo. Posteriormente, em sua obra estabelece uma exaltação de contornos mais teóricos e filosóficos da Índia, por meio da comparação entre o Oriente, com sua maior expressão na Índia, e o Ocidente, com a maior expressão na Europa. Entretanto, essa exaltação não busca apenas fazer com que a Europa conheça e receba as novas luzes da civilização hindu. Tem, também, como seu contraponto, a análise do contexto político internacional dos anos de 1930. Barreto faz claras referências à ascensão dos regimes totalitários europeus, como o nazismo, fascismo e stalinismo, bem como o colonialismo, à luta anticolonial indiana e às visões orientalistas europeias que ajudavam a sustentar ideologicamente a colonização. Quanto a este último aspecto, é de ressaltar que o fato de Barreto

ser tão insistente em buscar mostrar em todo o texto o quanto a sociedade hindu sempre foi superior em diversos aspectos constitui uma resposta direta ao discurso orientalista europeu.

Adeodato Barreto defende a ética e a moral da sociedade hindu, que para ele aprendeu a conviver com as diferenças, enquanto aponta os erros dos impérios e religiões europeias que sempre buscaram impor uma única cultura e costume a povos diferentes. Assim, através da ganância e da busca de poder, Barreto acredita que a Europa, desde o Império Romano, sempre buscou uniformizar os povos. Se na década de 1930 esse modelo renascia com a máscara dos fascismos, ele já havia vestido outras, como a do colonialismo. Barreto, dessa forma, aproxima a colonização britânica aos nazi-fascismos ascendentes, já que a colonização causava tanto quanto ou até mais violência aos colonos do que os regimes totalitários aos europeus.

Por fim, é preciso não esquecer que, através de toda essa argumentação, Barreto acaba estabelecendo um diálogo velado com o regime de Salazar em Portugal. Por entre as malhas de sua crítica ao colonialismo britânico, Barreto também encontrou formas de criticar o colonialismo português, então sinônimo da ditadura salazarista.

Referências

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. "O totalitarismo no poder". In: ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 528 – 610.

BARRETO, Adeodato. "Civilização hindu". In: *Seara Nova*. Disponível em: http://ric.slhi.pt/Seara_Nova/visualizador/?id=09913.017.015&pag=7. Acesso em 12 abr 2019.

BARRETO, Adeodato. *Civilização hindu seguido de O livro da vida: cânticos indianos*. Pref. de Orlando Costa, Elsa Rodrigues dos Santos e Teotónio de Sousa. 1.ª ed. Lisboa: Hugin, 2000.

BRAGA, Duarte D., GARMES, Hélder. "Indianismos na poesia brasileira e goesa: os casos de Gonçalves Dias e de Paulino Dias", *Gragoatá*, Niterói, n. 41, 2. sem. 2016, p. 744-761.

LOBO, Sandra Ataíde. *O desassossego goês: cultura e política do liberalismo ao Acto Colonial*. Tese de doutorado em História. Universidade Nova de Lisboa, 2013. Disponível em: <https://run.unl.pt/handle/10362/10822>

MIRANDA, Lucio de. “Adeodato Barreto” (ensaio biográfico e crítico). In: *Boletim do Instituto Vasco da Gama* 45. Bastorá: Tipografia Rangel: 1940, p 38-76. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=/BIVG/BIVG-N045&p=42>

SAID, Edward W. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.