

Plurilinguismo e multiculturalismo: o caso das literaturas de Goa

Plurilinguism and Multiculturalism: The Case of Literatures from Goa

Cielo Festino

Universidade Paulista (UNIP) | São Paulo

SP | BR

cielofestino@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2862-0554>

Resumo: A partir da ideia de Damodar Mauzo (2018) de como a literatura pode unir uma cultura, o objetivo deste artigo é analisar quatro contos nas quatro línguas principais de Goa, ex-colônia portuguesa na Índia (1510-1961) em termos do conceito de “agrupamentos literários” [literary clusters] (Mohanty, 2011), obras literárias em diferentes línguas que pertencem ao mesmo espaço multicultural ou “geografia significativa” (Orsini, 2015; Laachir *et al*, 2018), neste caso, Goa: “Shiva brincando!” (2005), de Maria Elsa da Rocha, em português; “O crucifixo na corrente” [Gallyantulo khuris] (2015), de Prakesh Parienkar, em concanin; “Diz Kabira” [Kahat Kabira] (2018), de Vithal L. Gawas, em marata, e “Saibinn” (2008), por José Lourenço, em inglês. Ao reunir esses contos pretendo mostrar que todos estes autores goeses reivindicam Goa, a sua “geografia significativa”, como um lugar para todos, além de diferenças culturais, sociais ou religiosas.

Palavras-chave: Goa; geografia significativa; multiculturalismo; plurilinguismo.

Abstract: Based on Damodar Mauzo’s (2018) idea of how literature can bring together a culture, the objective of this article is to analyse four short stories in the four main languages of Goa, a former Portuguese colony in India (1510-1961) in terms of the concept of “literary clusters” (Mohanty, 2011), literary narratives in different languages that belong to the same multicultural space or “significant geography” (Orsini, 2015; Laachir *et al*, 2018), in this case, Goa: “Shiva brincando” (2005) in Portuguese by Maria Elsa da Rocha; “The Crucifix on the Chain” [Gallyantulo khuris] (2015) in Konkani by Prakesh



Parienkar; “Says Kabira” [Kahat Kabira] (2018) in Marathi by Vithal L. Gawas, and “Saibinn” (2008) in English by José Lourenço. By bringing together these stories I intend to show that all these Goan authors claim Goa, their “significant geography”, as a place for everyone in spite of cultural, social and religious differences.

Keywords: Goa; significant geography; multiculturalism; plurilinguism.

Um conjunto plurilíngue de narrativas e escritores

Segundo Timocko (2019), como pano de fundo para as suas obras literárias, os escritores pós-coloniais traduzem uma cultura para o seu público nacional e internacional. Não só isso, mas, no caso de algumas ex-colônias, pode haver ainda mais do que uma língua que está por detrás do seu trabalho, através das quais são mostrados diferentes aspectos da mesma cultura. É o caso de Goa, ex-colônia portuguesa na Índia (1510-1961) onde existem quatro línguas principais: concanin, marata, português e inglês. Todas elas devem ser entendidas de forma relacional, mas também hierárquica. Existem quatro tradições literárias nestas línguas, que se entrecruzam e sobrepõem, associadas a diferentes segmentos da comunidade de Goa.

As sociedades plurilingues e, por extensão, os cânones literários em várias línguas, não só desconstroem o cânone literário nacional monolíngue, mas também apelam a uma forma diferente de abordar e ler narrativas literárias, em termos de “ler juntos” (Laachir, 2015 *apud* Laachir *et al* 2018, p. 4)¹ e de “agrupamentos literários” (Mohanty, 2011)² de obras literárias que pertencem à mesma “geografia significativa” (Orsini, 2015; Laachir *et al* 2018): um conjunto de narrativas em diferentes línguas relacionadas a um tema, que vão além das dicotomias leste-oeste e centro-periferia, pois se concentram em outros tipos de tráfegos e contatos literários entre as línguas locais, já que até as línguas europeias, como o inglês, são tratadas como línguas autóctones. Ao ir além do paradigma centro-periferia (Orsini, 2015), essa forma de abordar as narrativas literárias mostra as antigas sociedades coloniais como sendo compostas por diversas comunidades coexistentes, mas heterogêneas (Massey, 2005), cujas narrativas literárias, em diferentes línguas e estilos, reescrevem a história local em um palimpsesto sem fim.

Neste contexto, considerarei quatro contos, nas quatro línguas, que têm como metáfora central o hibridismo religioso e cultural em Goa. “Shiva brincando” (1963; 2005), em português, foi escrito por Maria Elsa da Rocha (1924-2007) quem pertencia a uma família tradicional goesa. Na década de 1960, os seus contos foram publicados no jornal *A vida de Margão*, Goa, e também lidos pela própria autora no programa de rádio em língua portuguesa, *Renascença*, transmitido pela All India Radio. Logo, a autora reuniu todos esses contos no livro *Vivências partilhadas* (2005). “Diz Kabira” [Kahat Kabira] (2018) foi escrito por

¹ “Reading together”.

² “Literary clusters”.

Vithal L. Gawas em língua marata e traduzido para o inglês por Damodar K. Ghanekar. O conto ganhou o Prémio Albano Couto no Concurso de Contos da Fundação Oriente (Goa) de 2017, e foi incluído na coletânea *Under the Mango Tree* [Debaixo da mangueira] (2018), também publicada pela Fundação Oriente. A literatura de Gawas é parte do programa de pós-graduação da Universidade de Goa (MA, Marathi). “O crucifixo na corrente” [Gallyantulo khuris] (2015), em concaninim, é de autoria de Prakesh Parienkar e foi traduzido para o inglês por Vydia Pai. Parienkar leciona na Universidade de Goa e dirige o Departamento de Língua Concanim. Escreve contos e poesias. “Saibinn” (2008) é de autoria de José Lourenço. Foi escrito primeiro em concaninim e logo em inglês revelando como os autores goeses, assim como os indianos, não somente escrevem em mais de uma língua, mas também traduzem sua obra de uma língua para outra apagando a diferença entre original e tradução. Os contos, poesias, traduções e ensaios de José Lourenço em concaninim e em inglês têm aparecido em diversas publicações. É membro fundador do grupo *Goa Writers*.

Meu argumento principal neste estúdio é que, por meio de sua literatura, esses autores reivindicam Goa, sua geografia significativa, como um lugar para todos.

Goa, uma geografia significativa

Francesca Orsini (2015) e Laachir, Marzagora e Orsini (2018) abordam contextos literários plurilíngues e multiculturais, como o caso de Goa, recorrendo ao conceito de geografias significativas: “geografias reais, conceptuais e imaginativas, que são habitadas e produzidas por narrativas e autores em comunidades linguísticas específicas” (Laachir *et al* 2018, p. 5, tradução própria).³ Uma geografia significativa pode ser entendida como a perspectiva literária e cultural a partir da qual os autores imaginam, através de sua literatura, seu próprio mundo. Laachir *et al* (2018) propõem um modelo multilíngue e localmente fundamentado para o estudo da literatura porque é inerentemente comparativo e relativizador, destacando diferentes autores e narrativas, que ajudam a pensar o local e o global de formas mais complexas e precisas, indo além das hierarquias linguísticas e culturais, associadas com a Literatura Comparada, mas também evitando o infinito evocado pela Literatura Mundo (Ver Helggeson e Thomsen, 2020). Quanto ao lugar, as geografias significativas também estudam as constelações literárias tendo em conta os fatores geográficos e históricos da região, bem como os debates intelectuais, filosóficos e literários locais; imaginam a relação temporal e espacial entre narrativas literárias não de forma linear, mas múltipla, relacional, fragmentária e descontínua; consideram a trajetória, circulação, recepção e processo de significação dessas obras literárias em termos do que é entendido como valor literário nesse local. Em outras palavras, como aponta Orsini (2015), desafiam o modelo da Literatura Mundo, como um mapa literário mundial único, com o centro na Europa e a periferia na Ásia, África e América Latina, e uma medida única do que é valor literário. Assim, as geografias significativas propõem a criação de mapas regionais que possam ter seu centro em qualquer lugar. Isto ajuda a compreender a relação entre o local e o global (Massey, 2005), como seria o caso da relação entre as diferentes literaturas de Goa, ou a relação dessas literaturas com outras literaturas nas outras

³ “...real, conceptual and imaginative geographies, which are inhabited and produced by narratives, authors in specific linguistic communities” (Laachir *et al*, 2018, p. 5).

línguas indianas ou, no caso das literaturas goesas de língua portuguesa e de língua inglesa, sua relação com as comunidades lusófonas e anglófonas ao redor do mundo, ou o trânsito das literaturas em línguas locais em outros lugares do mundo na mesma língua ou em tradução.

Embora Goa seja um território pequeno, geograficamente falando, tem recebido imigrantes de diferentes partes do mundo, enquanto a diáspora goesa é considerável, pois há goeses que vivem na Europa, África e nas Américas. Do ponto de vista cultural, Goa é reconhecida principalmente pela língua portuguesa e pela religião católica, herança de 450 anos de presença portuguesa no subcontinente. Portanto, Goa tem um sabor local e cosmopolita. Atravessou um período de descolonização que foi bem recebido por aqueles que queriam reafirmar as raízes indianas de Goa (Lobo, 2013), e contestado por outros que viam Goa como parte do mundo lusitano.

Nos passos de Canagarajah e Ashtraf (2013), entendemos que Goa, como o resto da Índia, é um local plurilíngue. Os autores estabelecem uma diferença entre multilinguismo e plurilinguismo: “Enquanto o multilinguismo trata as diferentes línguas como tendo seus sistemas separados, gozando de autonomia, o plurilinguismo percebe essas línguas como se entrelaçando umas com as outras para formar práticas gramaticais e comunicativas híbridas” (p. 276, tradução própria).⁴ Justamente, Robert Newman (2019, p. 193) observa que em Goa, a classe, a casta e o gênero, bem como a religião, determinam que língua se fala e quando.

Durante os 450 anos em que Goa foi colônia de Portugal, o português foi a sua língua oficial, deslocando o concaninim, uma das suas línguas maternas junto com o português, para as margens.⁵ Em Goa, a literatura em português restringia-se principalmente à elite católica, que seguia os padrões literários europeus, apesar das suas raízes indianas. Na época colonial, esta tradição literária foi apelidada de “Indo-portuguesa” (Devi; Seabra, 1971). Mas recentemente, na academia, mas não necessariamente em outros círculos culturais e intelectuais goeses, foi renomeada como Literatura Guesa em Português por diferentes estudiosos (Garmes, Castro, 2019; Passos, 2012), considerando, em primeiro lugar, que se trata de uma literatura local que trata a realidade goesa por meio de uma forma literária que tenta se afastar do seu passado colonial – quando o português era a sua língua oficial – e, em segundo lugar, que essa designação já implica que Goa é um território plurilíngue e que existem tradições literárias noutras línguas, como seria o caso do concaninim, do marata e do inglês.

Uma das características linguísticas salientes, que também ajudou a definir Goa como uma geografia significativa neste estudo foi, precisamente, a disputa linguística entre duas línguas autóctones, concaninim e marata, devido ao fim do regime colonial e o abandono da língua portuguesa como língua oficial e do conhecimento. Com a anexação do território goês à Índia em 1961, houve uma contenda entre os goeses sobre qual seria a nova língua oficial. Houve quem defendesse o concaninim, língua associada à comunidade católica, e quem defendesse o marata, a língua principal da comunidade hindu e do estado vizinho de Maharashtra. Se o marata fosse escolhido, Goa passaria a fazer parte do estado de Maharashtra e a sua identidade cultural, marcada pela língua portuguesa e pelo Catolicismo, estaria em perigo. A rivalidade foi acirrada e durou vários anos, revelando a complexa relação das diferentes

⁴ “While *multilingualism* treats the different languages as having their separate systems, enjoying autonomy, plurilingualism perceives these languages as *meshing* with each other to form a hybrid grammatical and communicative practices” (p. 276, my emphasis).

⁵ Como Menezes de Souza (2023), entendemos que em contextos plurilíngues há mais de uma língua materna.

comunidades linguísticas, religiosas e culturais de Goa. Entre os argumentos defendidos pela comunidade goesa, sobretudo hindu, para fazer do marata a língua do estado de Goa, estava o de que o concanim era uma língua dispersa em vários dialetos e escrita em diferentes alfabetos, incluindo o devanágari e o romano (Miranda, 2019, p. 17). Argumentaram também que, mais do que uma língua, o concanim era um dialeto do marata e, embora tivesse uma rica tradição de narrativas folclóricas orais (Naik, 2019), não possuía uma literatura escrita sólida. Ao contrário do concanim o marata era uma das línguas de instrução nas escolas primárias, com uma longa tradição literária, pois o marata, como já mencionado, é uma das línguas com maior número de falantes na Índia. Porém, em 1967 houve um referendo e, com o apoio da elite católica goesa falante de língua portuguesa, Goa votou a favor do concanim. No entanto, o concanim na escrita devanágari foi considerado a língua oficial de Goa, marginalizando aqueles que escreviam o concanim na escrita romana. Essa divisão é ainda mais profunda porque o devanágari está associado à comunidade hindu e o romano à comunidade católica (ver Fernandes, 2020). Em 1976, a Sahitya Akademi reconheceu o concanim como uma das línguas literárias da Índia dando assim um grande impulso à literatura nessa língua. Finalmente, em 1987, o concanim foi aceito como língua oficial de Goa e, em 1992, foi incluído na Constituição indiana.

Quanto ao inglês, tornou-se uma língua veicular em Goa, como no resto da Índia, utilizada em todas as comunidades em diferentes graus. Existem muitas traduções de obras literárias de línguas vernáculas para o inglês. No entanto, e no espírito das geografias significativas, hoje em dia existem muitas traduções intra-*bhashas*, ou seja, de e para as línguas vernáculas, de diferentes hierarquias dentro da Índia, em vez de e para línguas europeias. Esse tipo de tradução é mais significativa do que as traduções para o inglês porque, embora diferentes e até escritas em alfabetos diferentes, todas as línguas indianas pertencem ao mesmo domínio político e cultural (Chandran, 2016). Muitos dos autores traduzidos são conhecidos apenas localmente e, por vezes, o tema de sua literatura exige uma maior contextualização quando se destinam a um público estrangeiro. Ainda assim, a tradução para o inglês ajuda a uma circulação mais ampla de uma obra literária, tanto a nível intra-regional quanto internacional.

Goa: um lugar para todos

O complexo cenário linguístico de Goa não é o único traço que marca a região como uma geografia significativa. Goa é um lugar singular na Índia: “Goa é um lugar especial”,⁶ assim começa Alexander Henn seu livro *Encounters in Goa: Religion, Colonialism and Modernity* (2014, p. 1, tradução própria), no qual discute a estreita relação entre hindus e católicos na vida cotidiana. “Ser Goês [...] significa ser diferente”,⁷ diz Rosa Maria Perez (2011, p.4, tradução nossa) no seu livro significativamente intitulado *The Tulsi and The Cross*, devido à proximidade de ambas comunidades religiosas em Goa. “Os goeses têm um amor (primordial) forte e duradouro pela sua bela e pequena região da Índia”,⁸ diz Robert Newman (2019, p. 39, tradução nossa) no seu

⁶ “Goa is a special place” (Henn, 2014, p. 1).

⁷ “To be Goan [...] means to be different” (Perez, 2011, p. 4).

⁸ “Goans have an abiding strong (primordial) love of their beautiful little region of India” (Newman, 2019, p. 39).

livro *Goan Anthropology. Mothers, Miracles and Mythology* no que afirma a ideia de Goa como uma “cultura composta”.

Embora o confronto linguístico mostre uma divisão entre comunidades, um dos atributos mais conspícuos desta região da Índia, tal como transmitido por esses autores, é que, embora não formando uma unidade indivisível, Goa tem sido menos afetada pelo comunismo do que o resto da Índia. Segundo Henn (2014, p. 5), ainda hoje existe uma intersecção entre práticas e expressões hindus e católicas na religião em Goa que ressoa com a colonização portuguesa e a sua política de integração para melhor controlar a área. Daí que as diferenças entre a visão lusitanizada da Goa Dourada, uma construção elitista que ofuscou as desigualdades sociais e raciais e as diferenças religiosas em Goa (Henn, 2000), e a Goa Indica, que enfatiza as raízes indianas da identidade goesa, não deve ser um abismo entre católicos, hindus e muçulmanos de Goa, pertencentes às diferentes classes e castas, impossível de ser superado. Para Newman, a cultura goesa estende-se em maior ou menor grau a todos os goeses, independentemente da casta ou religião (2019).

No entanto, Vitor Ferrao (2011) adverte que hoje a sociedade goesa apresenta uma série de questões que preocupam a todos os goeses devido à crescente divisão entre comunidades, a suspeita do Outro, a venda impensada das terras. Conforme o autor, essas, entre outras questões, são exemplos de um crescente comunismo que ameaça à sociedade goesa hoje. Ferrao acrescenta que se a paz entre as diferentes comunidades religiosas em Goa se tornou frágil, o diálogo entre todas elas é mais urgente do que nunca. É também sob essa perspectiva que Damodar Mauzo, no seu livro *Inks of Dissent* (2019), faz questão de afirmar que apesar de toda as suas dissidências, goeses e indianos deveriam se unir e que esse fim pode ser alcançado por meio da literatura.

Precisamente, essa é a mesma imagem de Goa que todos os escritores goeses reunidos nesse estudo defendem, despidendo as diferenças comunitárias nas suas narrativas, apelando a uma política de convívio de longa data em Goa, proclamando assim a possibilidade de uma Goa composta (Newman, 2019). Como observa Ferrao (2011), se a chegada dos portugueses e a imposição do Catolicismo provocaram uma divisão na sociedade goesa em termos religiosos, a harmonia comunitária foi de alguma forma mantida com base na identidade goesa derivada do desenvolvimento comunitário da agricultura desde os tempos antigos. Essa é uma das características que fez de Goa um lugar único, como afirmam os críticos acima mencionados, e os autores estudados nesse artigo evocam nos seus contos.

O enredo de “Shiva brincando”, de Maria Elsa da Rocha, desenvolve-se pouco depois da tomada de Goa pela Índia em 1961. “O crucifixo na corrente”, de Prakesh Parienkar, descreve o momento em que muitos Gawdas, Adivasis Goseses, que se converteram ao Catolicismo há muito tempo, decidem reconverter-se ao Hinduísmo, quando percebem que se tornaram uma minoria na sua aldeia e podem ficar isolados. Existem quatro grupos Adivasi em Goa: Gawdas, Kunbis, Velips e Dhangars. Os Gawdas consideram-se os habitantes originais e primeiros colonos de Goa que fundaram as aldeias. A própria palavra “Gawda” significa em concanim: “aquele que estabelece a aldeia e a administra para a prosperidade” (Pereira, 2009, p. 1). No entanto, mais do que serem reconhecidos como os primeiros habitantes de Goa, o que hoje os membros dessas comunidades pretendem é integrar-se na cultura goesa. Inicialmente uma comunidade hindu, os Gawdas dividiram-se quando, com a vinda dos por-

tugueses, alguns deles se converteram ao Catolicismo. Eventualmente, aqueles que se reconverteram ao Hinduísmo são hoje conhecidos como Neo-Hindus (Pereira, 2009, p. 1).

Embora não haja referências temporais no conto, o processo de reconversão entre os Gaudas começou em Goa já na década de 1920 (ver Fernandes & Desouza, 2022). As personagens principais em ambos contos são hindus e cristãos pertencentes a diferentes castas e classes, e os enredos se desenvolvem em ambas comunidades. Quanto a “Diz Kabira”, de Vithal Gaudas, ao contrário dos outros dois contos, retrata o momento em que hindus e muçulmanos – os segundos, uma minoria em Goa – se enfrentam, dando lugar a um desencontro muito raro em Goa. Embora também não há referências temporais nesse conto, o tempo ficcional da narrativa pode ser localizado em algum momento do período da descolonização, quando, como observa Newman (2019), os ventos do comunalismo começaram a soprar no território. O conto “Saibinn” de José Lourenço desenrola-se também na atualidade, quando muitos trabalhadores indianos de além dos Ghats⁹ vão para Goa à procura de trabalho.

Massey (2005) define espaços como Goa não como uma superfície, mas como um encontro de narrativas uma vez que não existe uma narrativa única sobre um local, mas uma multiplicidade delas. No caso particular de Goa, essas narrativas envolvem a todas as pessoas de todos os estratos sociais, quer que habitem o mesmo local desde tempos imemoriais, sejam recém-chegados ou, morando no estrangeiro, mantêm-se ligados a Goa. Seus caminhos continuam se cruzando e recruzando. Tanto “Shiva brincando” como “O crucifixo na corrente” têm como cenário a rica paisagem da aldeia goesa cuja vida aparentemente sossegada está prestes a ser perturbada pelas mudanças provocadas pelo processo de integração de Goa na Índia e pela descolonização portuguesa. No conto de Maria Elsa da Rocha, Vatsol, uma bela menina hindu, é enviada por sua avó, Kaú, para alertar o *batecar* [dono das terras] católico, sobre o ataque iminente à sua casa liderado por o próprio neto de Kaú, Sauló: “os do prédio vão assaltar a casa do bhatkar, hoje à noite. Dizem que lhes vão limpar tudo... Dizem que as terras já não lhes pertencem, que tudo é nosso, nosso, nosso...” (2005, p. 111). Esse é o momento em que os portugueses viram se forçados a abandonar Goa e, inspirando-se nos indianos de além dos Ghats, que vieram para os libertar, os *mandudcares*, os lavradores, que tem vivido oprimidos pelos *batecares* durante séculos, querem que essas injustiças sejam reparadas.

Para transmitir sua mensagem, Vatsol pede para ser levada através do rio até a Casa Grande do *batecar* por Suria, um jovem barqueiro que está apaixonado por ela. O que chama a atenção do leitor é que Kaú, uma mulher hindu, arrisca até a vida de sua querida neta para salvar a vida e os bens do *batecar* do ataque do próprio neto. Talvez, o que a levou a tal ação, mais do que o medo da fúria do *batecar* que tinha protegido a sua família no passado, foi o medo de uma mudança tão radical na sociedade de Goa, e de quão indefesos eles poderiam tornar-se na passagem do antigo regime para o novo.

Num outro nível, o comportamento das personagens revela de alguma forma a atitude de Maria Elsa da Rocha relativa à Goa pós-colonial. Tal como muitos membros da elite católica, que lutaram pelo fim do regime colonial, ela acreditava na necessidade de afirmar as raízes indianas de Goa. Ao mesmo tempo, porém, como verdadeira filha da Casa Grande

⁹ Em Goa, a expressão “Ghats” refere-se a uma cordilheira que percorre a costa ocidental da Índia, atravessando os estados de Maharashtra, Goa, Karnataka e Kerala, e dividindo Goa, geograficamente, do resto da Índia. Assim, “além dos Ghats” alude aos indianos que viviam fora de Goa e começaram a inundar Goa depois de esta ter sido anexada à Índia. Esta migração interna de indianos, maioritariamente hindus, implicou uma mudança radical da cultura de Goa após 450 anos de presença portuguesa.

e, como repetidamente alude nos seus contos, também acreditava na figura paternalista do *batecar*. Para ela, o indiano e o lusitano, o hindu e o cristão eram inseparáveis.

“Shiva brincando” retrata o momento da história de Goa em que uma secção da elite católica, que tinha estado próxima do regime colonial, perdeu grande parte do seu poder e lugar na sociedade após a partida dos portugueses. Devido a lei “As terras para o lavrador” (*Land to the Tillers*) que permitiram à classe subalterna dos *manducares* tornarem-se os novos proprietários das terras que arrendaram durante gerações aos *batecares*, eles podiam agora evitar serem despejados da terra por não pagar seus impostos aos seus proprietários. Eventualmente, essas leis foram declaradas inconstitucionais e os aluguéis vencidos puderam ser exigidos pelos proprietários. Enquanto os donos das terras perderam grande parte do seu poder, outros setores das comunidades católica e hindu, que eram a favor da anexação de Goa à Índia, ganharam nova visibilidade (ver Trichur, 2013; Melo, Castro, 2023).

O conto de Prakesh Parienkar, “O crucifixo na corrente”, retrata a reconversão de uma família de uma comunidade goesa Adivasi, Gawdas, do Catolicismo para o Hinduísmo. O conto se passa quando o tio de Caetano, esse último, a personagem principal do conto, pede ao seu sobrinho para se converter ao Hinduísmo e se tornar um Konknoo, um hindu, já que é o último católico da aldeia:

Isso era algo novo. Ele não conseguia aceitar a ideia de que eles eram hindus no passado. Eu sou um cristão. Fui batizado pelo Padre, na Igreja. Eu uso este crucifixo em uma corrente em volta do pescoço. Vou à missa todos os domingos. Recito o Rosário sem falta, todas as noites. Como posso ser hindu, então? O que ele quer dizer quando fala em se tornar um Konknoo novamente? (Parienkar, 2015, não paginado; tradução própria).¹⁰

Caetano e sua família pertenciam a uma aldeia de dezenove famílias hindus e duas cristãs. Se não se reconvertesse à antiga fé, seria excluído da comunidade, da mesma forma que na altura da conversão ao Cristianismo no século XVI, os hindus que se recusaram a se converter tiveram de fugir da terra (Ver Aldrovandi, 2020). A desolação de Caetano é retratada no conto através da imagem simbólica da Cruz do Vaqueiro no topo do morro da aldeia que no passado foi local de culto e reunião dos moradores, e hoje está coberta de capim selvagem. Como se tentasse preservar a ordem que dá sentido à sua vida desde a infância, com a sua foice, Caetano limpou o local do mato que crescia incansavelmente e cortou os ramos que bloqueavam o caminho para a Cruz. Ele era apenas um homem lutando contra uma natureza indisciplinada e uma comunidade desdenhosa que insistia em ser diferente dele.

Da mesma forma, em “Diz Kabira” (2018) Vithal L. Gawas conta a história de um muçulmano goês que, desde a infância, convivendo com as outras crianças do *vaddo* [bairro], indiferente às suas crenças religiosas, se encantou pelo *bhajans* cantados no templo hindu, tanto que, no momento da narração, como um verdadeiro artista, ganha a vida cantando em festivais hindus e cerimônias religiosas no templo Mahadev:

¹⁰ This was something new. He couldn't come to terms with the thought that they were Konkani Hindus in the past. I am a Christian. I've been baptized by the Priest, in Church. I wear this crucifix on a chain around my neck. I go to Mass every Sunday. I recite the Rosary without fail, every evening. How can I be a Hindu, then? What does he mean when he talks of becoming a *Konknno* all over again? (Parienkar, 2015, unpaginated).

As notas do *bhajan* da noite anterior ainda ressoavam em seus ouvidos. O *bhajan* manteve as pessoas entretidas. Ele cantou além de seu nível de conforto. Os ouvintes foram vistos balançando a cabeça ao som de seu canto. Quando o *bhajan* terminou, as pessoas estavam em um nível celestial. Todos o elogiaram. Todos apreciaram a maneira como a sua voz desceu lentamente depois de alcançar o tom mais alto (Gawas, 2018, p. 69, tradução própria).¹¹

Na verdade, as línguas hindi e o urdu, como explica Aamir Mufti (2016), emergiram da escrita das línguas vernáculas do Norte da Índia. Eventualmente, a sua divisão pelos Orientalistas, no seu desejo de codificar as línguas e literaturas indianas, tornou-se um campo de contenda linguística (Mufti, 2016). Enquanto o hindi foi associado pelos Orientalistas a uma fonte sânscrita, o urdu foi associado respectivamente a uma fonte persa, provocando assim uma ruptura não só a nível linguístico e literário, mas também cultural e religioso. Por sua vez, isso provocou também uma ruptura entre o urdu e o hindi ou hindustani, esse último uma forma do hindi, falado pelas pessoas no dia a dia, que reconhece seus elementos em comum com o urdu. É por isso que para o personagem do conto cantar em uma língua é como cantar na outra. Orsini (2023) afirma que esse intercâmbio entre línguas e estilos é típico das literaturas orais em geografias significativas, plurilingues e multiculturais, entrecruzadas por diferentes canções e performances. Assim, como no caso do muçulmano que se identifica com os *bhajans* hindus, há idas e vindas entre ideologias e estéticas.

Tal como no caso de Vatsol e Caetano, o ritmo sossegado da vida da personagem altera-se quando o comunalismo parece ter chegado à sua aldeia. *Gorakshawallahs* (vigilantes de proteção às vacas) apedrejam um açougue muçulmano, espancam seus proprietários e clientes e libertam um caminhão cheio de vacas, depois de espancar também o motorista do caminhão. Como resultado, esse homem, que pode perder a Namaz na mesquita, mas nunca uma festividade no templo hindu, é proibido de entrar no templo hindu, pelos mesmos hindus que sempre tinham vibrado com o seu canto, bem como pelo seu Moulana.

Através de seus contos, o que estes autores tentam lembrar aos goeses é que, tradicionalmente, todos os aldeões goeses se reúnem para celebrações conjuntas, apesar de pertencerem a comunidades diferentes. Henn (2014, p. 123) descreve esta forma de prática religiosa “não como uma questão de domínios, isto é, interações funcionais entre o social, o económico e o religioso, mas de representação semiótica, incorporação material e ação prática” (tradução própria).¹² Como os personagens de Gawas murmuram para si mesmos: “Mesmo na pobreza, as pessoas eram felizes. Não havia amargura entre as religiões. Os muçulmanos costumavam participar das celebrações de Diwali e Chaturthi. Doces eram enviados para suas casas e os hindus participavam do *puro korma*” (2018, p. 73, tradução própria).¹³ Da mesma forma, em seu conto Parienkar faz seu personagem Caetano se perguntar:

¹¹ The notes of last night's *bhajan* were still resounding in his ears. The *bhajan* had kept people engrossed. He had sung beyond his comfort level. Listeners were seen swinging their heads to his singing. When the *bhajan* ended people had been taken to a heavenly level. Everyone praised him. They were appreciating the way he had come down slowly after raising the highest pitch (Gawas, 2018, p. 69).

¹² “...not a matter of domains, that is, functional interactions among the social, economic and religious, but of semiotic representation, material embodiment and practical action” (Henn, 2014, p. 123).

¹³ “Even in poverty, the people were happy. There was no bitterness among religions. Muslims used to participate in the Diwali and Chaturthi celebrations. Sweets would be sent to their homes and Hindus would partake in sheer korma” (2018, p. 73).

“Nós dançamos, junto com os hindus, quando eles celebram o *jagor* e acendem pavios na Cruz do Vaqueiro... Qual a diferença entre a Mãe Maria e a deusa hindu Santeri? Elas não são iguais? Então por que deveríamos desistir da nossa fé?” (2008, tradução própria).¹⁴ O que Caetano lamenta é a perda do que Henn (2014) descreve como a histórica afinidade entre os deuses da aldeia hindu e os santos padroeiros católicos, um traço significativo da vida na aldeia goesa e da coexistência entre católicos e hindus.

Se há uma profusão de Cruzes espalhadas pelas aldeias, que marcam os locais de devoção dos católicos, há Tulsis para a devoção dos hindus. Como atestam esses exemplos, a vida dos aldeões de qualquer confissão religiosa é marcada por práticas piedosas e devocionais que se fundem com a vida sociocultural. Em muitas aldeias e cidades de Goa podem ser encontrados espaços onde símbolos de divindades hindus e santos cristãos são ocasionalmente vistos lado a lado, sob o mesmo teto, a tal ponto que as normas estabelecidas pelas religiões cristã e hindu influenciam profundamente o cotidiano das pessoas. Para Henn (2000), essas práticas demonstram que pertencer a um determinado espaço, como a aldeia goesa, anula a filiação a uma determinada comunidade religiosa. Seria essa uma das qualidades que define Goa como uma geografia significativa.

Rocha, Parienkar e Gawas respeitam esse princípio nas suas histórias. Em “O crucifixo na corrente”, Caetano recusa-se a desmontar o seu altar cristão, a pedido do tio e a converter-se à antiga fé. Pelo contrário, num simples gesto ecumênico, ele beija o crucifixo que usa ao pescoço desde a morte do seu pai, coloca a imagem da deusa Santeri ao lado da imagem da Mãe Maria no altar de sua casa, coloca uma lamparina a óleo diante da Deusa Hindu, como fazem os hindus, e uma vela diante da imagem da Mãe Maria, como fazem os Católicos, e acende ambas. Se se recusa a reconverter-se ao Hinduísmo, decide também praticar a religião Católica à sua maneira: “Não retirarei a imagem da deusa Santeri, mesmo que o sacerdote venha aqui e me peça para o fazer”, pensou. Ele fez o sinal da cruz na testa e juntou as palmas das mãos diante da imagem da deusa” (Parienkar, 2015, não paginado, tradução própria).¹⁵ Embora se sinta condenado ao ostracismo pela sua comunidade, ele recusa qualquer forma de comunalismo.

No mesmo espírito, ignorando a nomenclatura orientalista de línguas e literaturas, e atravessando fronteiras linguísticas, literárias e religiosas, o cantor muçulmano em “Diz Kabira” compara o canto hindu a uma oração muçulmana, a fim de lembrar aos goeses de ambas as denominações religiosas de os grandes ensinamentos de Kabir, o poeta-filósofo:

‘Tolos...! Se Deus é um, cantar *bhajan* não é como prestar reverência *namaz* a Allah? Muitos santos muçulmanos escreveram *abhangs*. Eles são cantados com devo-

¹⁴ “We dance, along with the Hindus, when they celebrate the jagor, and they light wicks at the Cowherd’s Cross... What is the difference between Mother Mary and the Hindu goddess Santeri? Aren’t they the same? Then why should we give up our faith?” (2008, unpaginated).

¹⁵ “I shall not remove the picture of goddess Santeri even if the Priest comes here and bids me to do so, he thought. He made the sign of the Cross on his forehead and joined his palms before the picture of the goddess” (Parienkar, 2015, unpaginated).

ção nos templos. Eu propositalmente canto o *abhang* como “Sheikh Mohammed Khavind, em seu coração Govind” (2018, p. 79, tradução própria).¹⁶

Como Caetano, a partir de hoje o cantor não poderá viver livremente na comunidade e cantar no templo, mas dentro de si manterá unidas as duas religiões. Assim, quando uma tarde sentou em seu próprio balcão e ouviu o *abhang* sendo cantado no templo, começou a cantar junto para todos os vizinhos ouvirem. A letra proclamava os grandes ensinamentos de Kabir, que era contra qualquer forma de comunalismo, e criticava as práticas anti-éticas tanto do Hinduísmo como do Islamismo – tanto que, na sua morte, o seu corpo foi reclamado tanto por hindus como por muçulmanos. Kabir via o mesmo princípio divino nas divindades de todas as religiões “Kabir diz, escutem meus irmãos piedosos, Ram e Rahim são o mesmo” (2018, p. 79).¹⁷

Se Caetano e o seu homólogo muçulmano são proibidos de expressarem as suas opiniões religiosas em público, pelo menos o farão em casa, seja no balcão, para todos os vizinhos assistirem, ou montando um altar ecuménico. O seu comportamento visa estabelecer um sentido de comunidade num mundo invadido pelo medo de ser diferente e, por isso, isolado.

Maria Elsa da Rocha termina seu conto “Shiva brincando” num clima feliz de reconciliação entre pessoas de diferentes castas, classes e religiões que mostra a sua crença na velha ordem portuguesa, apesar de todo o seu fervor indiano. Quando Sauló tentou assaltar a casa do *batecar*, o deus Shiva, na forma de uma cobra gigante que guardava a casa grande, desceu de um pimpol, assustando Sauló e provocando sua queda do galho onde estava escondido. Seus gritos alertaram as pessoas da casa que vieram em seu socorro, todas elas, até o mesmo *batecar*, cujo caráter benigno e generosidade não só salvaram Vatsol no passado de morrer ao nascer, mas agora, inocentemente, vem para o resgate de seu irmão Sauló. Com isso, o assalto é abortado e Sauló passa a ser o novo *mukadem* [supervisor] do gentil *batecar* da casa grande, satisfeito com seu novo cargo, embora ainda subalterno, como afirma Melo e Castro (2023). Vatsol e Suriá casam-se numa cerimónia hindu, com as bênçãos do *batecar* católico e da avó hindu, e também do deus Shiva, que protege a morada de todos os goeses, independentemente da sua religião:

Quando o grupo policromo dos noivos e seus convidados passava pelo serpenteado do valado de pedações de lado seco, dizem que Sivá, majestoso, avançou até o zénite e arrancou, amarrotando nas suas poderosas mãos destruidoras, o cortinado de nuvens escuras para deixar ver ao Sol em cima as belezas da Terra em baixo... (2005, p. 115).

Na “Goa ideal” de Maria Elsa da Rocha, o Deus Shiva, a encarnação dos poderes guerreiros da Índia, e a divindade da destruição e da criação, cria uma nova Goa na qual ambas as religiões, Cristianismo e Hinduísmo, bem como a Goa Dourada e a Goa Indica podem

¹⁶ ‘Fools...! If God is one, isn’t singing *bhajan* like paying obeisance of *namaz* to Allah? Very many Muslims saints have penned *abhangs*. They are sung with devotion in temples. I purposely sing the *abhang* like “Sheikh Mohammed Khavind, in his heart Govind” (2018, p. 79).

¹⁷ “Kahat Kabira suno bhai sadhu, Ram Rahim ek hai dono...”

se reconciliar. Num outro nível, Maria Elsa da Rocha reescreve o conceito de “indianidade” porque inclui os goeses, e de “goanidade” porque inclui os indianos na comunidade goesa.

Ao contrário de Maria Elsa da Rocha, José Lourenço lança um olhar mais crítico sobre a comunidade católica goesa. O título de seu conto, “Saibinn” [Nossa Senhora] (2008), já aponta para o sincretismo religioso entre hindus e católicos. De acordo com Henn (2014):

Por toda Goa, a Maria Católica nas suas múltiplas incorporações como Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora do Monte, Nossa Senhora da Boa Orientação, Nossa Senhora dos Milagres, e assim por diante, é assim chamada e adorada sob o mesmo título de Saibini Mai que é usado para invocar e homenagear a Devi Hindu sob suas múltiplas manifestações como Sateri, Bhumika, Kelbai, Shanta Durga e assim por diante (p. 106).¹⁸

As deficiências da sociedade goesa que Lourenço observa no conto não são apenas de natureza religiosa, mas também de classe e casta. Tal como no conto de Rocha, em “Saibinn” o tempo ficcional corresponde ao momento quando Goa foi integrada na Índia e muitos indianos vieram para Goa para trabalhar e estabelecer-se. A migração não é estranha aos goeses. Incapaz de ganhar a vida em Goa, devido à estagnação económica da época colonial, Francisco, personagem principal do conto, fez um pequeno capital trabalhando num navio. Com a riqueza recém-adquirida, conseguiu construir um grande e vistoso bangalô para a família e abrir uma taberna. A história se desenrola no dia em que o Saibinn, cerimônia em homenagem à Virgem Peregrina, acontecia em sua casa. Embora Francisco não pertencesse a uma das *boas* famílias, como tinha feito a escola primária no Liceu, falava um pouco de português, tinha tido bons resultados no estrangeiro e conquistado o respeito da comunidade, a festa à porta da sua casa reuniu não só os vizinhos, mas também alguns dos membros mais proeminentes da comunidade portuguesa: o *batecar* local, o professor e até o padre católico. O clima era de fraternidade e devoção, marcado pela recitação das orações que ressoaram na casa durante toda a cerimônia: “Como é que foi... Ó Senhora do Céu... que vieste... à casa... de tão humilde ... família como a nossa...” (2008, não paginado, tradução própria).¹⁹ Para consternação de Francisco, esse canto que expressava a gratidão à Virgem pela visita à sua humilde casa, atraiu também alguns Ghattis, indianos de além dos Ghats, que trabalhavam na aldeia:

O maldito governo deveria ter espancado todos estes trabalhadores e os mandado de volta para suas aldeias ghatti, Francisco pensou sombriamente. ‘Hoje entrarão em casa com o pretexto de beijar a estátua de Nossa Senhora e amanhã

¹⁸ All over Goa, the Catholic Mary in her multiple incorporations as Our Lady of the Rosary, Our Lady of the Mount, Our Lady of Good Guidance, Our Lady of Miracles, and so on, is thus addressed and worshipped under the same title of Saibini Mai that is used to call upon and pay homage to the Hindu Devi under her multiple manifestations as Sateri, Bhumika, Kelbai, Shanta Durga, and so forth. (p. 106)

¹⁹ “How did it come to be ... O Heavenly Lady ... that you have come ... to the home ... of such a humble ... family like ours ...” (Lourenço, 2008, n.p.).

violarão as nossas mulheres e degolarão os nossos filhos’ (2008, não paginado; tradução própria).²⁰

Tal como muitos goeses, que sentiam que a sua pequena, bela e sossegada terra estava a ser profanada, ele via esses “estrangeiros” como intrusos, violadores e assassinos.

À medida que a história se desenvolve, Francisco toma consciência não de qualquer tipo de malícia nesses homens, mas de seus próprios preconceitos. Embora falando numa “língua estranha” (Lourenço, 2008, não paginado), ironicamente, outra língua autóctone, como o concanim, e não tendo modos refinados – cuspiam e coçavam as costas – dois dos homens fizeram o sinal da cruz, quando o rosário começou, enquanto os outros deixaram o complexo. Evidentemente, se fossem muçulmanos ou hindus, não teriam participado da cerimônia, murmura Francisco para si mesmo. Isto fê-lo sentir-se pior: não podia pedir-lhes que saíssem, por motivos religiosos, mas também se os deixasse entrar na sua casa depois do Saibinn, os vizinhos diriam que a sua casa estava cheia de Ghattis. Imagina o professor lhe dizendo em português: “Que é isto, Senhor Francisco! Porque é que esta merde está em sua casa!” (2018, não paginado). Um novo rico, Francisco tinha-se tornado preconceituoso com pessoas fora do seu círculo.

Ironicamente, o próprio Francisco pertence, como também observa Gawas em “Diz Kabira”, a um novo tipo de cidadão goês que teve de migrar e, com o dinheiro ganho noutras áreas da Índia, da África e do Golfo, pôde comprar as terras que antes haviam trabalhado como *manducares* bem como construir novos bangalôs para substituir as antigas casas de barro. Como Gawas também observa em “Diz Kabira”,

Devido aos salários abundantes, a aldeia se transformou. As casas de barro com telhado de telha estão sendo demolidas. Seu lugar foi ocupado por coloridas casas de concreto. Os jovens construíram uma nova mesquita brilhante no lugar da antiga. Os muçulmanos, com todos os seus trajes elegantes, começaram a rezar ali. Com o dinheiro, os pensamentos também se transformaram. Eles pensam que são diferentes. E que são as pessoas de fora do Estado que começaram a incitá-los à violência (2018, p. 74, tradução própria).²¹

Tanto no conto de Lourenço quanto no de Gawas são criticadas as atitudes dos goeses em relação aos novos migrantes, nunca virando um olhar crítico sobre si próprios. Em “Saibinn”, após o término da cerimônia, Francisco vai até sua taverna e percebe o que tinha acontecido. Uma vez terminado o dia de trabalho, esses Ghattis foram lá a beber, como o

²⁰ “The bloody government should have thrashed all these fellows and sent them back to their *ghantti* villages,’ Francis thought darkly. ‘Today they will enter the house on the pretext of kissing Our Lady’s statue and tomorrow they will rape our wives and slit our children’s throats’” (Lourenço, 2008, n.p.).

²¹ Due to abundant salaries, the village has transformed. The mud houses with tiled roofs are being demolished. Their place has been taken by colourful cement concrete houses. Young people have built a shining new masjid in place of the old one. Muslims in all their finery have begun to say *namaz* there. With money, thoughts have also transformed. They think they are different. And that some people from outside the state have begun to incite them to violence (Gawas, 2018, p. 74).

faziam regularmente. Como o local estava fechado, por causa da festa, se juntaram aos vizinhos na comemoração na frente da casa.

Percebendo que estava perdendo “bons negócios” (2008, não paginado), Francisco pede à esposa que vá à taverna e sirva os Ghattis: embora não sejam bem-vindos em sua casa, eles são perfeitamente bem-vindos como clientes da taverna. Talvez, sentindo-se culpado pela maneira como julgou mal os homens, ou o uísque que bebera com os amigos, ou com medo de perder negócios, ofereceu-lhes *gram* [a comida dos deuses] da celebração: “Os trabalhadores consumiram quase duas garrafas de feni e estavam bastante bêbados. Cambalearam e ficaram ali balançando. E então inclinaram a cabeça e aceitaram o *gram* do Saibinn com as mãos postas” (2008, não paginado, tradução própria).²² Apesar da sujeira e de seus modos rústicos, eram respeitosos e tinham um coração verdadeiramente devoto, enquanto o de Francisco era apenas um fingimento.

A moral da história é que os goeses não devem sentir-se ameaçados pelo avanço de pessoas de outros estados indianos. Pelo contrário, como aponta Newman (2019), problematizando a imagem da Goa Dourada, o futuro é tudo menos dourado, a menos que os goeses possam desenvolver uma identidade que possa incluir todos os filhos da terra, sendo a terra, não só Goa, mas a Índia toda.

Palavras finais

Os contos de Maria Elsa da Rocha, Prakesh Parienkar, Vithal L. Cawas e José Lourenço, embora em diferentes línguas, estilos e narrados da perspectiva das diferentes comunidades, sugerem que, apesar de todas as mudanças que Goa passou na sua história, – a vinda dos portugueses e a sua política de conversão, a reconversão dos católicos ao Hinduísmo, a relação entre muçulmanos e hindus, a vinda de pessoas do exterior e, recentemente, de trás dos Ghats – nesta “geografia significativa” pessoas de diferentes denominações religiosas, classe e casta sempre tentaram coexistir. Como observou Claire Williams (2019) sobre o livro *Vivências partilhadas* (2005), de Maria Elsa da Rocha, esta era uma sociedade de vivência (viver ao lado), em vez de convivência (partilhar experiências), contudo, mais convivial do que violenta. Isso porque, como observa Henn (2014), “Mesmo a conquista e a sobreposição [...] só podem acontecer ao custo da reafirmação do caráter intrinsecamente religioso daquilo que conquista” (p. 107, tradução própria).²³ E para que Goa continue a ser o que sempre foi, os atuais goeses devem superar o seu medo da mudança e da diferença, dessencializando marcadores comunitários como religião, casta e etnia.

Se os métodos religiosos assimilativos podem ter encontrado sérias objeções por parte dos líderes das religiões estabelecidas, na prática, os goeses têm tradicionalmente ido além da ideia de religião como um marcador de diferença cultural, criando espontaneamente práticas que revelam uma cultura composta (Henn, 2014; Perez, 2011): a cultura que

²² “The workers had consumed almost two bottles of feni and they were quite sozzled. They staggered to their feet and stood there swaying. And then they bowed their heads and accepted the gram of the Saibinn with folded hands” (Lourenço, 2008, n.p.).

²³ “Even conquest and superimposition [...] can happen only at the cost of reasserting the intrinsically religious character of what it conquers” (Henn, 2014, p. 107, my emphasis).

Maria Elsa da Rocha retrata como parte da vida da casa grande, Prakash Parienkar vê como a qualidade distintiva da aldeia de Goa, Vithal L. Gawas lembra como sendo a marca de sua infância no *vaddo*, e Lourenço quer trazer de volta para Goa. Esse sentimento de uma comunidade unificada, apesar da ruptura e da mudança, é o que tradicionalmente fez de Goa “uma geografia significativa”, e que os autores goeses estudados tentam recriar nos seus contos.

Referências

ALDROVANDI, Cibele. Goddess Santeri and the Female Deities in Goa: Reassessing the prePortuguese Sacred Landscape Through the Earliest Forais. *Indian Journal of Archaeology*, v. 5, n. 2, (2020), p. 1333-1361.

CANAGARAJAH, Suresh; ASHTRAF, H. Multilingualism and Education in South Asia: Resolving Policy/Practice Dilemmas. *Annual Review of Applied Linguistics*, v. 33, 2013, p. 258-285. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/annual-review-of-applied-linguistics/article/abs/multilingualism-and-education-in-south-asia-resolving-policypractice-dilemmas/5AB870671FBBCF2CD133828160C09569>. Acesso em: 28 fev. 2025.

CASTRO, Paul Melo; ROCHA, Maria Elsa da. *Life Stories: The Collected Stories of Maria Elsa da Rocha*. Translated by Paul Melo e Castro. Goa, 1556: Saligão, Goa, India, 2023.

CHANDRAN, Mini. Into Bhasha and English: Comparative Study of Bhasha and English Translation in India. *Comparative Literature Studies*, v. 53, n. 2, 2016, p. 359-376. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.5325/complitstudies.53.2.0359>. Acesso em: 28 fev. 2025.

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

FERNANDES, Jason Keith. *Citizenship in a Caste Polity: Religion, Language and Belonging in Goa*. New Delhi: Orient Black Swan, 2020.

FERNANDES, Mozhina; DESOUZA, Shaila. Tribal Imprint on Goa's Cultural Identity: KunbiGawdaization of Goa. *Contemporary Voice of Dalit*. India: Sage Publications, 2022, p. 1-10.

FERRAO, Vitor. *Being a Goan Christian: The Politics of Identity, Rift and Synthesis*. Goa: Broadway Publishing House, 2011.

GARMES, Hélder; CASTRO, Paul Melo e. The Story of Goan Literature in Portuguese: A Question of Terminology. In: CASTRO, Paul Melo e (ed.). *Colonial and Post-colonial Goan Literature in Portuguese: Woven Palms*. University of Wales: Cardiff, 2019. p. 17-40.

GAWAS, Vithal L. *Under the Mango Tree: Short Stories from Goa*. Panjim: Fundação Oriente, 2018.

HELGESEN, Stefan; MADSEN, Thomsen. *Literature and the Word*. London & New York: Routledge, 2022.

HENN, Alexander. *Encounters in Goa: Religion, Colonialism and Modernity*. Bloomington & Indiana: Indiana University Press, 2014.

HENN, Alexander. The Becoming of Goa: Space and Culture in the Emergence of Multicultural Lifeworld. *Lusotopie*, n. 7, 2000. Lusophonies asiatiques, Asiatiques en lusophonies, 2000. p. 333-339.

LAACHIR, Karima; MARZAGORA, Sara; ORSINI, Francesca. Multilingual Locals and Significant Geographies: For a Ground-up and Located Approach to World Literature. *Modern Languages Open*, 2018, p. 1-8. Disponível em: <https://modernlanguagesopen.org/articles/10.3828/mlo.voio.190>. Acesso em: 28 fev. 2025.

LOBO, Sandra Ataíde. O reencontro com a indianidade: o nacionalismo goês nos anos 20. In: MATOS, Artur Teodoro de; CUNHA, João Teles e. *Goa: passado e presente*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2013. p. 271-279.

LOURENÇO, Jose. Saibinn. *Konkan Times Magazine*, jan-mar 2008.

MASSEY, Doreen. *For Space*. Los Angeles, London, Delhi, Singapore, Washington: Sage Publications, 2005.

MIRANDA, Rocky V. The Konkani Language. In: DEVY, G. N. (Ed); SARDESAI, Madhavi; MAUZO, Damodar (orgs). *The Languages of Goa: People's Linguistic Survey of India. v. Eight, Part Two*. Hyderabad: Orient Black Swan, 2019. p. 12-50.

MAUZO, Damodar. *Inks of Descent*. Saligão, Goa: Goa1556 & Goa Heart Emporium, 2019.

MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario. Kshetra and the nurturing of a plurilingual ethos: Family plurilingualism and coloniality". *Journal of Multilingual Theories and Practices*. v. 4.2, 2023, p. 223-243.

MOHANTY, Satya (ed.). *Colonialism, Modernity and Literature: A View from India*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

MUFTI, Aamir R. *Forget English! Orientalisms and World Literatures*. Harvard University Press, 2016.

NAIK, Jayanti. Contribution of Folktales to the Konkani Language. In: In: DEVY, G. N. (Ed); SARDESAI, Madhavi; MAUZO, Damodar (orgs). *The Languages of Goa: People's Linguistic Survey of India. v. Eight, Part Two*. Hyderabad: Orienta Black Swan, 2019. p. 153-164.

NEWMAN, Robert. *Goan Anthropology. Mothers: Miracles and Mythology*. Saligão, Goa: Goa1556, 2019.

ORSINI, Francesca. The Multilingual Local in World Literature. *Comparative Literature*, v. 67, n. 4, 2015, p. 345-374, University of Oregon.

ORSINI, Francesca; ZECCHINI, Laetitia. The Locations of (World)Literature: Perspectives from Africa and South Asia. *Journal of World Literature*, v. 4, n. 1, 2019, p. 1-12.

PARIENKAR, Prakesh. The Crucifix on the Cross. *Muse India*, Issue 63, 2015.

PASSOS, Joana. *Literatura goesa em português nos séculos XIX e XX*. Lisboa: Humus, 2012.

PEREIRA, Claudia. *Casta, tribo e conversão: os Gauddes de Goa*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Lisboa, ISCTE-IUL, outubro, 2009.

PEREZ, Rosa Maria. *The Tulsi and the Cross*. Delhi: Orient Black Swan, 2011.

ROCHA, Maria Elsa. Shiva at Play. *Life Stories by Maria Elsa da Rocha*. Translated by Paul Melo e Castro. Saligão, Goa: Goa1556, 2022. p. 123-132.

TIMOCKO, Maria. Post-colonial Writing and Literary Translation. In: BASSNETT, Susan; TRIVEDI, Harish (orgs). *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*. London: Routledge, 2019. p. 19-40.

TRICHUR, Raghuraman S. *Refiguring Goa: From Trading Post to Tourist Destination*. Saligão, Goa: Goa1556, 2013.

WILLIAMS, Claire. Vivências Partilhadas: Finding Common Ground in the Stories of Three Goan Women Writers. *Journal of Romance Studies*, v. 19, n. 3, Winter 2019, p. 325-341.