



Narrativas de vida e testemunhos de mulheres escritoras da comunidade Adivasi de Goa: interseções entre literatura, memória e pós-memória

Cielo Griselda Festino^{1*} e Andrea Machado de Almeida Mattos²

¹Departamento de Letras, Universidade Paulista, Avenida Torres de Oliveira, 330, 05347-020, São Paulo, São Paulo, Brasil. ²Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. *Autor para correspondência. E-mail: cielo.festino@gmail.com

RESUMO. Este artigo objetiva analisar narrativas de vida de mulheres escritoras da comunidade Adivasi de Goa, que se consideram como os primeiros habitantes desse estado indiano. Essas narrativas foram publicadas no blog 'Hanv Konn. Quem sou eu? *Researching the Self*', organizado pelo falecido professor da Universidade de Goa, Alito Siqueira, e busca empoderar e dar voz a essa comunidade marginalizada e silenciada. A análise será feita em termos dos conceitos de Pós-Memória (Hirsch, 1996, 1997, 2008), Trauma (Ginzburg, 2008; Balaev, 2008), narrativa (Bruner, 2002; Coracini, 2007) e narrativas de vida (Smith & Watson, 2010). Nessa análise argumentamos que a melhor maneira que essas mulheres autoras encontraram para lidar com a discriminação foi reconhecer publicamente sua identidade cultural em vez de velá-la como seus pais e membros da comunidade em geral haviam feito no passado.

Palavras-chave: Adivasis; pós-memória; trauma; narrativas; narrativas de vida.

Memory, postmemory and the role of narratives among women writers from the Adivasi communities of Goa

ABSTRACT. The aim of this paper is to analyze the life narratives of women writers from the Adivasi community of Goa who consider themselves the first inhabitants of this Indian states. These narratives have been published in the blog 'Hanv Konn. Who am I? *Researching the Self*' organized by the late professor from the University of Goa, Alito Siqueira, whose aim is to give voice to these marginalized and silenced community. The analysis will be done in terms of the concepts of Postmemory (Hirsch, 1996, 1997, 2008), Trauma (Ginzburg, 2008; Balaev, 2008), Narrative (Bruner, 2002; Coracini, 2007), and Life-narratives (Smith & Watson, 2010). We contend that the best way these women authors found to deal with discrimination was by publicly acknowledging their cultural identity instead of veiling it as their parents as well as members of the community at large had done in the past.

Keywords: Adivasis; postmemory; trauma; narratives; life narratives.

Received on April 24, 2023.

Accepted on July 28, 2023.

Introdução¹

Recentemente, Mattos e Caetano (2018) aplicaram o conceito de pós-memória ao campo do ensino de inglês e formação de professores de línguas. Por extensão, assumimos que esse conceito também pode ser aplicado na área de estudos literários ou narrativos. O termo foi cunhado por Marianne Hirsch (1996, p. 662, tradução nossa), e se refere à “[...] experiência daqueles que crescem dominados por narrativas que precederam o seu nascimento”.² A autora, uma descendente de ucranianos imigrantes e agora baseada nos Estados Unidos, discute o conceito em relação às memórias do Holocausto. Neste artigo, usamos o termo para nos referir à pós-memória dos chamados adivasis de Goa, comunidade definida como Tribal que se considera entre os primeiros habitantes desse estado indiano, que foi colônia portuguesa na Índia entre 1510 e 1961 (Pereira, 2009). Conforme Velip (2019), a Índia tem a maior população adivasi do mundo depois da África. Os

¹ Este trabalho é dedicado à memória do Professor Alito Siqueira (1955-2019).

² Tradução nossa, assim como em todos os demais trechos citados a partir de textos em inglês neste trabalho. No original: “[...] the experience of those who grow up dominated by narratives that preceded their birth”.

adivasis foram historicamente marginalizados e em Goa são considerados parte do Bahujan Samaj, que Parag Parobo (2015, p. 3, tradução nossa), crítico de Goa, definiu como “[...] um conglomerado de pessoas de casta baixa, mais do que um grupo monolítico”.³

De fato, a narrativa *‘To Gawda or not to Gawda’* (2015), da escritora de Goa Favita Dias, retrata a situação de muitos membros Gawdas, uma das comunidades Adivasi. Nessa narrativa, Dias (2019) se encontra em um conflito de identidade: identificar-se com a comunidade Gawda à qual ela pertence devido a seus ancestrais ou não. Esse conflito de identidade faz eco às reflexões de Chimamanda Ngozie Adichie em sua famosa palestra no *TED Talks* sobre ‘O perigo de uma história única’ (TED Talks, 2009). Nessa palestra, Adichie (TED Talks, 2009) fala sobre sua própria identidade fluida como africana, afirmando que só começou a se identificar como tal quando chegou aos EUA:

Devo dizer que, antes de ir para os EUA, não me identificava conscientemente como africana. Mas nos EUA, sempre que a África era mencionada, as pessoas se voltavam para mim. Não importava que eu não soubesse nada sobre lugares como a Namíbia. Mas passei a abraçar essa nova identidade. E, de muitas maneiras, penso em mim agora como africana (TED Talks., 2009, tradução nossa).⁴

Assim como Adichie, Favita Dias também se encontra em uma encruzilhada em termos de sua identidade. No último parágrafo de sua narrativa, ela diz que às vezes se arrepende de ter descoberto sua ‘identidade tribal’ como uma Gawda, mas reconhece que isso a transformou em uma nova pessoa:

Eu gostaria de não ter descoberto minha identidade tribal e enfrentado uma situação dessas. Mas esse fato realmente me transformou em algo diferente. Isso me transformou em uma nova pessoa. Uma pessoa com um novo conjunto de perguntas que requerem novas respostas (Dias, 2015).⁵

Como Menezes de Souza e Monte-Mór (2006, p. 91) colocam, ser cidadão de um país específico ou, nesse caso, pertencer a uma comunidade específica, “[...] envolve a compreensão de qual posição/lugar uma pessoa ocupa na sociedade”. Os autores esclarecem ainda: “[...] de onde eles falam? Por que esse é o lugar deles? Como eles chegaram lá? Eles querem estar lá? Eles querem mudar isso? Eles querem sair disso?” (Menezes de Souza, & Monte-Mór, 2006, p. 91). Nesse sentido, Favita Dias, como muitos outros Gawdas, está ansiosa para descobrir seu lugar em sua comunidade: “Tudo que espero é superar essa confusão e ter uma mente clara sobre o que quero fazer e onde quero estar. Também estou interessada em saber se existem outros que enfrentam crises semelhantes às minhas” (Dias, 2015).⁶

Nesse contexto, este artigo enfocará, em particular, as narrativas das comunidades Adivasi de Goa, Velips e Gawdas, escritas por mulheres acadêmicas durante um curso de pós-graduação em Sociologia na Universidade de Goa, com a orientação do professor Alito Siqueira e publicadas no Blog *“Hanv Konn. Quem sou eu? Pesquisando o Self”*.⁷ Argumentamos que a melhor maneira que essas mulheres autoras encontraram para lidar com a discriminação foi publicamente reconhecendo sua identidade cultural em vez de velá-la como seus pais e membros da comunidade em geral haviam feito para evitar a discriminação. No Prefácio ao blog, Favita Dias (2019) destaca:

Cada história de Hanv Konn é mais inspiradora que a outra. Um aspecto único deste trabalho é que essas são histórias de vida das próprias escritoras. Isso o torna ainda mais valioso. Toda história destaca algum tipo de lesão, seja devido à discriminação de castas, discriminação de gênero, classe, idioma, família, etc. As histórias têm a capacidade de tocar os sentimentos de dor profundamente enraizados e ocultos do leitor. E são mais impactantes porque provêm daqueles que experimentaram a dor e lutaram contra ela (Dias, 2019, tradução nossa).⁸

Na mesma linha de pensamento, Siqueira (2019a) observa que o Blog *“Hanv Konn. Quem sou eu?”* [*Hanv Konn Who am I?*] foi criado com o objetivo de publicar essas narrativas para que alcancem um público mais amplo além da comunidade acadêmica e exortem mais pessoas a buscar estudos superiores e a contar suas histórias: “Essas autoras nos mostram como o ensino superior poderia, e talvez deveria, ser um processo de

³ No original: “[...] a conglomeration of low-caste people, more than a monolithic group”.

⁴ No original: “I must say that before I went to the U.S. I didn’t consciously identify as African. But in the U.S. whenever Africa came up people turned to me. Never mind that I knew nothing about places like Namibia. But I did come to embrace this new identity. And in many ways I think of myself now as African”.

⁵ No original: “I wish I had not discovered my tribal identity and faced such a situation. But this fact has actually shaped me into something different. It has changed me into a new person. A person with a new set of questions that requires new answers”.

⁶ No original: “All I hope for is to get over this confusion and have a clear mind about what I want to do and where I want to place myself. I am also interested in knowing if there are others who face crises similar to mine”.

⁷ Disponível em: Hanv Konn. <https://hanvkonn.wordpress.com/> (2019).

⁸ No original: “Each story of *Hanv Konn* is more inspiring than the other. A unique aspect of this work is that these are life stories of the writers themselves. This makes it even more valuable. Every story highlights some kind of injury, whether due to caste discrimination, gender discrimination, class, language, family, etc. The stories have the capability of touching the reader’s deep-rooted and hidden feelings of pain. And they are more impactful because they come from those who have experienced the pain and have struggled with it”.

descoberta e recuperação de insultos e lesões ocultas ao recriar as identidades dos aprendizes” (Siqueira, 2019a, tradução nossa).⁹

Para levar adiante essa discussão, primeiro consideraremos o conceito de narrativa discutido por Jerome Bruner (1986; 2002), em particular os gêneros testemunho, como visto por Jaime Ginzburg (2008), e narrativas de vida, segundo Sidonie Smith e Julie Watson (2010), ambos com base no que Hirsch (2008; 2012) e Balaev (2008) definem como pós-memória intergeracional, para então analisar as narrativas publicadas em *Hanykonn* por Priyanka Velip (2019) e Mozinha Fernandes (2019).

A importância de narrar

Como muitos outros autores, Festino (2017, p. 89) defende “[...] a centralidade e a relevância das narrativas”. Para Festino,

Não existe uma cultura que não precise ouvir e conhecer as histórias de sua própria experiência e comunidade. Essa propensão às narrativas se deve ao fato de que, ao impor uma certa ordem ao caos da existência, elas ajudam o homem a entender suas circunstâncias, diminuindo a distância entre 'ser' e 'saber' (Festino, 2017, p. 89, grifo da autora).

Ainda no século passado, Jerome Bruner (1986) já defendia a importância das narrativas. Ele descreveu as narrativas como histórias, mitos, dramas e relatos históricos que enfatizam a intenção e a ação humanas, e que são “[...] compostos por uma sequência única de eventos, estados mentais, acontecimentos envolvendo seres humanos como personagens ou atores”¹⁰ (Bruner, 1986, p. 43, tradução nossa). Em outro texto mais recente, Bruner (2002, p. 3) afirma que ouvimos narrativas e histórias “[...] infinitamente, [...] e elas parecem quase tão naturais quanto a própria linguagem”.¹¹ Ele argumenta que narrativas e histórias estão presentes em nossas vidas desde a mais tenra idade e nossa conexão com elas dura para sempre, transformando narrativas e histórias em um modo de pensar, um modo de organizar e entender nossas próprias experiências e as experiências dos outros. Bruner (2002, p. 16, tradução nossa) também afirma que os seres humanos têm uma extraordinária “capacidade de organizar e comunicar a experiência de forma narrativa”.¹² Para Bruner (2002), é contando e ouvindo narrativas e histórias, incluindo as nossas, que construímos uma imagem de nós mesmos e gradualmente nos tornamos quem somos. Na sua perspectiva, narrativas e histórias não apenas relatam fatos e realidade, mas também constroem a realidade já que “[...] significados narrativos se impõem aos referentes de histórias presumivelmente verdadeiras” (Bruner, 2002, p. 9).¹³ Ao fazê-lo, narrativas e histórias ‘moldam nossa experiência’ e criam *Selves*. Como o autor coloca, “[...] constantemente construímos e reconstruímos a nós mesmos para atender às necessidades das situações que encontramos, e o fazemos com a orientação de nossas memórias do passado e de nossas esperanças e medos para o futuro” (Bruner, 2002, p. 64, tradução nossa).¹⁴

Wielewicki (2017) e Festino (2017) concordam que essas narrativas e histórias estão muito bem representadas na literatura em nossa sociedade moderna, mas também podem ser encontradas em outras formas de contar histórias. Wielewicki (2017, p. 77) diz que “[...] contar e ouvir histórias de formas diferentes daquelas impressas em livros faz parte da humanidade há muito tempo [...]” e que, ao contar histórias e ouvir as histórias de outras pessoas, nós elaboramos a nossa realidade humana. A autora ainda acrescenta que “[...] lidamos com nossas experiências de vida, aprendemos e nos divertimos com as histórias de personagens reais ou fictícios, que imitam situações nas quais estamos ou podemos estar envolvidos” (Wielewicki, 2017, p. 77). Concordando com Bruner, Wielewicki (2017, p. 77) afirma que “[...] as narrativas são fundamentais para a construção dos indivíduos que somos”.

Festino (2017, p. 99) afirma que “[...] a necessidade de narrar [...] é vital para o indivíduo e para a comunidade”. Citando Chamberlin (2004, p. 90), ela explica que as narrativas pertencentes às “[...] diferentes comunidades são tão variadas quanto as paisagens e as línguas [...]” e, segundo ela, “[...] essas narrativas contam de onde as pessoas vêm e por que elas estão aqui; como viver e como morrer”. Essas narrativas também podem ter formatos diferentes: “[...] das histórias da criação à constituição de uma nação, dos épicos do sul às sagas do norte, canções de ninar ou hinos nacionais, mitos ou matemáticas” (Chamberlin, 2004, p. 90).

⁹ No original: “These authors show us how higher education could, and perhaps should, be a process of discovery and recovery from insults and hidden injuries while recreating one’s identity as learners”.

¹⁰ No original: “[...] composed of a unique sequence of events, mental states, happenings involving human beings as characters or actors”.

¹¹ No original: “[...] endlessly, [...] and they seem almost as natural as language itself”.

¹² No original: “[...] capacity to organize and communicate experience in a narrative form”.

¹³ No original: “[...] narrative meanings impose themselves on the referents of presumably true stories”.

¹⁴ No original: “[...] we constantly construct and reconstruct our selves to meet the needs of the situations we encounter, and we do so with the guidance of our memories of the past and our hopes and fears for the future”.

Se, como Bruner (2002) explica, nossas narrativas moldam nossa experiência e criam nosso *Self*, muitas vezes precisamos criar novas histórias para lidar com nossas circunstâncias. Essas narrativas associam estética e ética e cada uma delas reúne diferentes gêneros que são funcionais para contar a nossa história, como narrativas de vida, testemunhos ou mesmo ensaios críticos, entre outros.

Como as primeiras escritoras indianas, para narrar suas histórias e as de suas comunidades, algumas dessas autoras tribais usam um estilo autobiográfico que Smith e Watson (2010, p. 4, tradução nossa) definem como narrativas da vida: “[...] atos de autorrepresentação de todos os tipos e em diferentes mídias que consideram a vida do falante como o assunto principal, seja na forma escrita, performativa, visual, cinematográfica ou digital”.¹⁵ Em outras palavras, o termo “[...] narrativas da vida [...]” refere-se a “[...] atos autobiográficos de qualquer tipo” (Smith & Watson, 2010, p. 4, tradução nossa).¹⁶ Esse estilo de autobiografia é profundamente amplo e democrático, uma vez que considera narrativas de cidadãos que, historicamente, foram ignoradas como sem valor, pois a autobiografia clássica se concentra principalmente na vida de personagens proeminentes da comunidade.

Quanto ao testemunho, Jaime Ginzburg (2008) explica que esse tipo de narrativa, empenhado em desconstruir a história oficial e que faz questão de narrar os ferimentos e insultos sofridos, está em tensão com uma realidade conflituosa e dá voz ao subalterno. Em vez de generalizar e homogeneizar, o testemunho é contra o discurso oficial e articula posições culturais específicas que vão contra qualquer tipo de atitude autoritária. Ginzburg (2008) acrescenta que o testemunho está relacionado às experiências de um grupo de vítimas, das quais o sujeito da enunciação é seu articulador. Ginzburg (2008) também aponta que, para o sujeito do testemunho, pode haver um abismo intransponível entre o impacto da catástrofe sofrida e os recursos discursivos disponíveis para articular e contar sua história; é por isso que, muitas vezes, a narrativa pode ser imprecisa e insuficiente. Se isso é verdade para muitos dos membros mais velhos desta comunidade ou para aqueles que não tiveram acesso à educação, isso não se aplica a estas mulheres autoras de Gawda, pois seus estudos universitários lhes deram as ferramentas para que, com carinho e respeito, elas transcrevem os testemunhos dos membros mais velhos da comunidade.

Portanto, seus ensaios críticos sobre a condição de sua comunidade são um exemplo de reflexão não apenas para si mesmas ou para o Outro que as subjuga, mas também para os membros de sua comunidade, que preferem ficar em silêncio e para as gerações futuras. Isso as levou a tentar mudar, através de seus escritos, algumas das atitudes fossilizadas da comunidade goesa, ao mesmo tempo em que tentavam manter vivos alguns dos costumes que identificam sua comunidade e que muitas vezes muitos membros da comunidade fazem questão de ocultar para evitar discriminação. Esses estilos narrativos - narrativas de vida, testemunhos, ensaios críticos - cruzam três ou quatro domínios: a conservação do patrimônio intangível; a necessidade de justiça social, com o objetivo de ressignificar o sistema de conhecimento da comunidade e reescrever a pós-memória do sofrimento e da discriminação herdada; a pedagogia, já que apontam para o papel que a aprendizagem deve desempenhar para trazer de volta à vida o conhecimento da comunidade que havia sido excluído; e a política cultural à medida que insuflam nova vida nas histórias silenciadas de sua cultura.

Assim, ao invés de seguir um processo de Sanscritização, ou seja, converter-se aos valores das castas ou classes mais altas, essas mulheres escritoras não apenas escrevem narrativas de resistência, mas se identificam explicitamente como membros dessa classe, os adivasis. De fato, em *Abolim* (2015), Lucio Rodrigues explica que em Goa os sobrenomes, em particular os sobrenomes hindus, têm sido tradicionalmente associados a lugares e comunidades. Então, com a vinda dos portugueses para a Índia (1510-1961) e a maciça conversão ao catolicismo e a mudança de nome, “[...] os novos sobrenomes como Colaço ou Fernandes não ofereciam pistas sobre o status do recém-batizado” (Rodrigues, 2015, p. 121, tradução nossa).¹⁷ Isso exigia uma nova estratégia para posicionar o indivíduo. É nesse contexto, diz Rodrigues (2015), que a pergunta em *Konkani* – a língua vernácula de Goa e, hoje, língua oficial do estado – “*To Konna-Lo*”, (Rodrigues, 2015, p. 121) foi cunhada. A pergunta se traduz literalmente como ‘Quem é você?’. No entanto, muito mais está implícito nela. Como os nomes de família hindus são associados aos nomes das aldeias e, por sua vez, as aldeias são associadas a diferentes grupos sociais, perguntar o sobrenome de uma pessoa ajuda a posicionar a origem da pessoa na hierarquia social local e dentro do sistema de castas. Atualmente, essas jovens autoras estão desafiando a narrativa implícita nesta pergunta com uma nova: ‘*Hanv Konn?*’ [Quem sou

¹⁵ No original: “[...] acts of self-representation of all types and in different media that consider the life of the speaker as its main subject, whether in written, performative, visual, filmic or digital form”.

¹⁶ No original: “[...] autobiographical acts of any kind”.

¹⁷ No original: “[...] the new surnames like Colaço or Fernandes offered no clues to the status of the newly christened individual”.

eu?], pois, pouco a pouco, essas comunidades estão se destacando e através de seus escritos, que ajudam a reconsiderar as memórias herdadas de seus ancestrais sob uma nova luz, elas não apenas contestam as diferentes maneiras pelas quais a discriminação ocorre, mas também, orgulhosamente, reconhecem-se como membros de suas próprias comunidades e, ao fazê-lo, criam novas narrativas que ajudam a redefinir suas próprias identidades e seu lugar na sociedade (Dias, 2019).

Memória, pós-memória e narrativas de vida

Como afirmado na introdução deste artigo, o conceito de pós-memória foi usado pela primeira vez por Marianne Hirsch para “[...] descrever a relação da segunda geração com experiências poderosas, muitas vezes traumáticas, que precederam seu nascimento, mas que, no entanto, lhes foram transmitidas tão profundamente a ponto de parecer constituir memórias por direito próprio” (Hirsch, 2008, p. 103, tradução nossa).¹⁸ Em um trabalho posterior, Hirsch (2012) define pós-memória como:

[...] o relacionamento que a ‘geração seguinte’ tem com o trauma pessoal, coletivo e cultural dos que vieram antes - com as experiências que ‘lembram’ apenas por meio das histórias, imagens e comportamentos entre os quais cresceram. Mas essas experiências foram transmitidas a eles de maneira tão profunda e afetiva que parecem constituir memórias por si mesmas (Hirsch, 2012, p. 5, grifo do autor, tradução nossa).¹⁹

Como Hirsch (2012, p. 5, tradução nossa) explica ainda, “[...] a conexão da pós-memória com o passado é, na verdade, mediada não pela lembrança, mas pelo investimento, projeção e criação imaginativos”.²⁰ Ela acrescenta que “[...] tais eventos aconteceram no passado, mas seus efeitos continuam no presente” (Hirsch, 2012, p. 5, tradução nossa).²¹ Atualmente, o conceito está sendo usado por vários pesquisadores em todo o mundo em várias disciplinas para entender os impactos da memória em nossa identidade e em nossas vidas e maneiras de ver e estar no mundo, bem como a maneira como nos posicionamos e nos articulamos ou para entender nosso lugar e papel na sociedade (Mattos & Caetano, 2018).

Pós-memória, conforme Hirsch (1997, p. 22, tradução nossa) define, “[...] caracteriza a experiência daqueles que crescem dominados por narrativas que precederam seu nascimento, cujas histórias tardias são esvaziadas pelas histórias da geração anterior moldadas por eventos traumáticos que não podem ser entendidos nem recriados”.²² Essas histórias, que pertencem à geração anterior e são moldadas por eventos traumáticos que não podem ser recriados, mas que são transmitidas às gerações posteriores por seus ancestrais - geralmente membros da família que sobreviveram a esses eventos - habitam tanto suas mentes quanto suas identidades. A autora explica que essa transmissão da memória repassada àqueles que não experienciaram os fatos, mas aprenderam sobre eles por meio das histórias de outras pessoas, também pode ser uma forma de experiência. Para Hirsch (2008, p. 106, tradução nossa), é por isso que a pós-memória “[...] reflete uma oscilação incômoda entre continuidade e ruptura [...] uma estrutura de transmissão inter e transgeracional de conhecimentos e experiências traumáticas”.²³

Em *Family Frames* (Hirsch, 1997), seu primeiro livro sobre pós-memória, a autora explica que “[...] a pós-memória se distingue da memória pela distância geracional e da história pela conexão pessoal profunda [...]” (Hirsch, 1997, p. 22, tradução nossa)²⁴, ou seja, pós-memória não é memória nem história. Para ela, a ‘segunda geração’ tem uma intensa relação com as experiências daqueles que vieram antes e sofreram traumas coletivos. A pós-memória, nesse sentido, é indiretamente formada por eventos históricos traumáticos que ocorreram no passado, mas que ainda produzem efeitos no presente (Hirsch, 2012).

Araújo e Gonçalves (2012, p. 52) afirmam que “É comum para as vítimas de eventos traumáticos carregarem em suas memórias experiências inenarráveis de quem viveu sob o signo da dor, carregarem em seu semblante o sofrimento, consequência da experiência daqueles que estiveram no limiar da morte”. Essas vítimas, por meio de histórias e narrativas, compartilham suas memórias com as gerações seguintes. Segundo Araújo e

¹⁸ No original: “[...] describe the relationship of the second generation with powerful, often traumatic, experiences that preceded their births but were nevertheless transmitted to them so deeply as to seem to constitute memories in their own right”.

¹⁹ No original: “[...] the relationship that the ‘generation after’ bears to the personal, collective, and cultural trauma of those who came before – to experiences they ‘remember’ only by means of the stories, images, and behaviors among which they grew up. But these experiences were transmitted to them so deeply and affectively as to seem to constitute memories in their own right”.

²⁰ No original: “[...] postmemory’s connection to the past is thus actually mediated not by recall, but by imaginative investment, projection and creation”.

²¹ No original: “[...] these events happened in the past, but their effects continue into the presente”.

²² No original: “[...] characterizes the experience of those who grow up dominated by narratives that preceded their birth, whose own belated stories are evacuated by the stories of the previous generation shaped by traumatic events that can be neither understood nor recreated”.

²³ No original: “[...] reflects an uneasy oscillation between continuity and rupture. [...] a structure of inter- and transgenerational transmission of traumatic knowledge and experience”.

²⁴ No original: “[...] postmemory is distinguished from memory by generational distance and from history by deep personal connection”.

Gonçalves (2012, p. 53), isso significa “[...] rememorar/conectar a lembrança de gerações anteriores num processo de memória de ligação”.

Parece que o interesse no conceito de pós-memória e outros conceitos semelhantes vêm crescendo em todo o mundo. Coracini (2007) usa o conceito de memória discursiva para falar sobre ‘arquivo, memória e identidade’ e vários outros pesquisadores usam o termo ‘memória coletiva’ (Halbwachs, 2006) em um sentido semelhante. Almeida (2017) usa o conceito de memória cultural para se referir ao conceito de pós-memória de Hirsch. Como ele afirma, “[...] a memória é situada em um verdadeiro conflito entre o lembrar e o esquecer” (Almeida, 2017, p. 10).

Jorge e Ribeiro (2013, p. 10), afirmam que “[...] é fundamental recorrer à memória como forma de enfrentamento e problematização do percurso político e histórico [...]” de países que sofreram eventos históricos traumáticos. Os autores destacam a importância da lembrança para as diversas culturas, mas também para a constituição de traços identitários, que conferem ao grupo um sentimento de pertencimento. Dizem ainda que o conceito de pós-memória pode ser um “[...] instrumento de análise da transmissão de memória a uma segunda geração [...]”, criando um “diálogo possível com uma memória que, sendo alheia, invade a sua, através da vida familiar, para nela vincar sua presença” (Jorge & Ribeiro, 2013, p. 10).

Na mesma linha, em “Tendências da teoria do trauma literário”²⁵, Michelle Balaev (2008, p. 150, tradução nossa) discute o trauma como “[...] a resposta emocional de uma pessoa a um evento avassalador que interrompe as ideias anteriores do senso de si de um indivíduo e os padrões pelos quais se avalia essa sociedade”.²⁶ Por sua vez, a literatura que é escrita sobre esses eventos primeiro transmite “[...] perda profunda ou medo intenso em níveis individuais ou coletivos [...]”²⁷ e depois recria “[...] a transformação do *self* inflamada por uma experiência externa e aterrorizante, que ilumina o processo de chegar a um acordo com a dinâmica da memória que informa a nova percepção do eu e do mundo”²⁸ (Balaev, 2008, p. 150, tradução nossa). Da mesma forma, Balaev (2008, p. 152, tradução nossa) acrescenta que o conceito de trauma é “[...] atemporal, repetitivo e infeccioso [...]”²⁹, no sentido de que “[...] um trauma experienciado por um grupo no passado histórico pode ser experienciado por um indivíduo que vive séculos mais tarde que compartilha um atributo semelhante ao grupo histórico, como a mesma raça, religião, nacionalidade ou gênero [...]”³⁰ (Balaev, 2008, p. 152, tradução nossa) e, muitas vezes, levando à criação de identidades racializadas. Segundo esses autores e, como tentaremos mostrar neste artigo, por meio do estudo das narrativas do blog *Hanv Konn*, a segunda geração, ou seja, aquela que recebe os efeitos da pós-memória, também sofre as consequências do trauma e da perda.

Os Adivasis de Goa

Segundo Pereira (2009), o termo tribo – devido ao qual os adivasis são muitas vezes chamados de ‘tribais’ – é uma categoria muito instável; foi importado para a Índia pelos britânicos e posteriormente adotado pelos portugueses durante o período colonial. No entanto, a palavra não existe em konkani ou em marathi, as principais línguas locais de Goa ou em outras línguas indianas. Pereira (2009) problematiza ainda mais o termo, apontando suas conotações evolucionistas, pois é usado para se referir a uma sociedade em um estágio anterior de desenvolvimento. Ainda hoje, diz Pereira, os membros das diferentes comunidades Adivasi de Goa são muitas vezes associados a essas suposições coloniais e linguísticas.

Por sua vez, o termo tribo está relacionado ao conceito de casta. Conforme explicado por Unnithan-Kumar (1997, p. 1), “[...] casta e tribo são construções e representam categorias que são produtos de processos históricos, contemporâneos, sociais, econômicos e políticos”.³¹ Por isso, acrescenta o crítico, há uma relação fluida entre os dois. Quanto aos diferentes adivasis de Goa, Pereira (2009) explica que, embora socialmente sigam a organização em castas, em termos administrativos são classificadas como uma tribo programada – em inglês, *schedule tribe* –, tribos oficialmente reconhecidas pelo governo indiano, devido a benefícios

²⁵ No original: “Trends in literary trauma theory”.

²⁶ No original: “[...] a person’s emotional response to an overwhelming event that disrupts previous ideas of an individual’s sense of self and the standards by which one evaluates that Society”.

²⁷ No original: “[...] profound loss or intense fear at an individual or collective levels”.

²⁸ No original: “[...] the transformation of the self ignited by an external and terrifying experience, which illuminates the process of coming to terms with the dynamics of memory that inform the new perception of self and the world”.

²⁹ No original: “[...] timeless, repetitious and infectious”.

³⁰ No original: “[...] a trauma experienced by a group in the historical past can be experienced by an individual living centuries later who shares a similar attribute of the historical group, such as sharing the same race, religion, nationality or gender”.

³¹ No original: “[...] caste and tribe are constructs and represent categories which are products of historical, contemporary, social, economic and political processes”.

econômicos e educacionais pelo fato de pertencer a essa categoria. No entanto, acrescenta o crítico, se muitas tribos foram listadas como castas durante o período colonial e, mais tarde, no período pós-colonial, essas castas reivindicaram seu status tribal, como um sinal de orgulho de seus ancestrais, como foi o caso dos Gawdas (Pereira, 2009).

Existem quatro comunidades Adivasi em Goa: Gawdas, Kunbis, Velips e Dhangars. Eles afirmam ser os habitantes originais e os primeiros colonos de Goa que fundaram muitas das aldeias do estado, sinônimo de pertencer a um grupo tribal (Pereira, 2009). Em alguns trabalhos, a palavra Gawda é usada como um termo guarda-chuva que abrange todas as outras comunidades (Gune, 1979; Gomes, 2002; Braganza, 2008; Velip, 2019), enquanto algumas comunidades seriam um subgrupo de outras. Neste artigo, usaremos os termos Gawdas e Kunbis do modo como são usados por cada uma das autoras estudadas pertencentes às diferentes comunidades.

Segundo Pereira (2009), a comunidade Gawda está na base do sistema social que, ao longo do tempo, se dividiu em três grupos. Sendo inicialmente uma comunidade hindu, os Gawda se dividiram quando, com a vinda dos portugueses para a Índia em 1510, alguns deles se converteram ao Catolicismo para evitar discriminação. Finalmente, muitos deles se reconverteram ao Hinduísmo (1928) quando perceberam que, embora católicos, continuavam sendo discriminados dentro da igreja. Aqueles que se converteram são hoje conhecidos como neo-hindus. Mozinha Fernandes (2019) acrescenta que os membros desse último grupo não foram aceitos nem pelos hindus nem pelos cristãos. De acordo com Robert S. Newman (2019):

Sejam católicos ou hindus por afiliação, eles compartilham a mesma cultura popular e posição socioeconômica. Por causa disso, pode-se dizer que eles formaram a base sólida da cultura regional tradicional de Goa: falam Konkani, tendo uma visão de mundo comum com elementos mistos católicos e hindus, com um meio de vida compartilhado baseado na agricultura, pesca e destilação de bebidas (Newman, 2019, p. 40, tradução nossa).³²

Hoje em dia, como afirma Priyanka Velip (2019, grifo do autor, tradução nossa), as narrativas de inclusão são de maior importância para os adivasis do que as narrativas de origem: “Hoje não importa se somos ou não os colonos originais de Goa, o que também é discutível, mas o que queremos é a inclusão da nossa comunidade na sociedade goesa, para que haja menos chances de ‘outrização’”.³³ Esse é, precisamente, o fio que relaciona as narrativas discutidas neste artigo.

Narrativas de outrização, recuperação, identidade e deslocamento

O escopo das narrativas em *Hanv Konn* é amplo e abrange diferentes assuntos: a afirmação da identidade, o processo de ser outrizado, a recuperação das tradições culturais, o deslocamento. O que todos eles têm em comum é o que foi definido como “[...] trauma intergeracional [...]”³⁴ (Balaev, 2008, p. 152, tradução nossa), que, segundo o autor, “[...] confunde a distinção entre a perda pessoal realmente experienciada por um indivíduo e uma ausência histórica presente na linhagem ancestral” (Balaev, 2008, p. xx, tradução nossa).³⁵ Perda pessoal pode ser entendida como “[...] a experiência vivida de um indivíduo [...]”³⁶ (Balaev, 2008, p. 152, tradução nossa) enquanto “[...] ausência histórica pode ser entendida como uma perda historicamente documentada que foi vivida pelos ancestrais de uma pessoa” (Balaev, 2008, p. 152, tradução nossa).³⁷ Balaev (2008) acrescenta que a teoria do trauma intergeracional confunde perda e ausência ao ponto de colapsar os limites entre o indivíduo e o grupo, sugerindo assim que “a identidade contemporânea de uma pessoa pode ser vicariamente traumatizada”³⁸ pela experiência de seus ancestrais (Balaev, 2008, p. 152, tradução nossa).

É a reescrita das narrativas traumáticas de suas comunidades de perdas e ausências que deram às autoras a capacidade de recuperar suas vozes, muitas vezes silenciadas por discriminação velada ou explícita. Em outro nível, como sugere Newman (2019), o que essas autoras estão fazendo é oferecer uma visão alternativa da comunidade goesa como um todo. Em vez de olhá-la da perspectiva da “Grande Tradição católica, ocidental

³² No original: “Whether Catholic or Hindu by affiliation, they share the same folk culture, and socio-economic position. Because of this, they may be said to have formed the solid base of traditional Goan regional culture: Konkani-speaking, having a common world view with mixed Catholic and Hindu elements, with a shared livelihood based on agriculture, fishing and liquor-distilling”.

³³ No original: “Today it does not matter whether we are the original settlers of Goa or not, which is also debatable, but what we want is the inclusion of our own into the mainstream of society so that there are less chances of ‘othering’”.

³⁴ No original: “[...] intergenerational trauma”.

³⁵ No original: “[...] conflates the distinction between personal loss actually experienced by an individual, and a historical absence found in one’s ancestral lineage”.

³⁶ No original: “[...] the lived experience of an individual”.

³⁷ No original: “[...] historical absence can be understood as a historically documented loss that was experienced by a person’s ancestors”.

³⁸ No original: “[...] a person’s contemporary identity can be vicariously traumatized”.

e portuguesa ou hindu e indiana [...]” (Newman, 2019, p. 89, tradução nossa)³⁹, as autoras consideram a sua cultura da perspectiva da chamada “Pequena Tradição”⁴⁰ que, como acrescenta Newman (2019, p. 89, tradução nossa), dificilmente existe.

Por meio de nossa análise, tentaremos mostrar que, para essas autoras, essas narrativas são espaços nos quais elas passam de “[...] objetos de observação” para “[...] sujeitos de investigação, lembrança e contemplação” (Smith & Watson, 2010, 1, tradução nossa).⁴¹ Assim, suas histórias contribuem para aumentar a conscientização entre os membros de suas comunidades e, eventualmente, melhorar suas condições de vida.

Priyanka Velip e o medo da outrização

Mattos e Caetano (2018) explicam que o conceito de pós-memória ajuda um indivíduo ou uma comunidade a lidar não apenas com sua própria identidade e com sua maneira de ver e estar no mundo, mas também com a maneira como eles entendem a realidade, seu lugar e papel na sociedade. Em “O Medo de Ser Outrizado” [*The Fear of Being Othered*]⁴² (Velip, 2019), uma narrativa de vida e testemunho de sua própria experiência como Velip, uma comunidade hindu Adivasi, Priyanka Velip está empenhada em desconstruir a imagem de seu próprio povo recebida de historiadores, passados e presentes, que tradicionalmente tem registrado por escrito a história oral de sua cultura. Após uma pesquisa com alguns dos mais importantes teóricos sobre a causa dos Adivasis em Goa (Satoskar, 1971; Gune, 1979; Phal, 1982; Dhume, 1985; Xavier, 1993; Bhandari, 1999; Gomes, 2002; Bezbaruah, 2003; Khededar, 2004; Correia, 2006; Braganza, 2008), a autora conclui que, em vez de elucidar o status quo de sua comunidade, esses acadêmicos pretendem destacar sua própria superioridade e, por extensão, a inferioridade da cultura em estudo. Para Priyanka Velip, isso ajuda a explicar por que, embora os Velips sejam considerados um dos habitantes originais de Goa e, portanto, tenham o direito de se definirem como ‘goeses’, enquanto sua cultura, vestuário ritual e dialeto não são apenas únicos, mas definem o que é ser goês, ainda escondem sua identidade Velip e seus costumes a ponto de sua comunidade perder sua singularidade.

Como Priyanka Velip (2019, tradução nossa) continua explicando, o problema está na maneira pela qual “[...] os símbolos de sua identidade [...]”⁴³ têm sido historicamente usados para outrizar sua comunidade. Suas danças e até a maneira de amarrar o sari – este último, paradoxalmente, uma marca da identidade goesa – têm sido usadas para “[...] estigmatizar as comunidades tribais [...]” (Velip, 2019), embora a identidade Adivasi seja usada para o benefício do Turismo de Goa – Goa é um famoso destino turístico na Índia e no exterior (Pereira, 2017). Isso mostra que não há um interesse real nos Velips ou um desejo de incluí-los no *mainstream* da sociedade goesa. Como observa Hirsch (1997) e o testemunho de Priyanka Velip afirma, muitas comunidades crescem “[...] dominadas por narrativas que precedem seu nascimento [...]” (Hirsch, 1997, p. 22, tradução nossa)⁴⁴, tanto que seus membros preferem negá-las a ponto de colocar em risco sua própria identidade cultural. Essa atitude revela, como também aponta Hirsch (2008, p. 106, tradução nossa), “[...] uma oscilação incômoda entre continuidade e ruptura [...] na transmissão transgeracional de conhecimento e experiência [...]”⁴⁵, um processo simultâneo de reconhecimento e negação. Priyanka Velip reflete:

E se, depois de mais vinte anos, uma criança dessa comunidade em transformação perguntar sobre o nosso passado - Que tipos de costumes, rituais, roupas, hábitos alimentares etc. existiam? Nesse momento, poderíamos ter perdido nossa história oral e a única fonte seriam apenas os livros. Então o que? Se os pais dissessem aos filhos que se referissem aos livros de ‘história’, que impressão essa criança teria em relação à sua própria comunidade? Esta é a pergunta imaginária que guia o meu estudo. Qual seria então o destino das futuras gerações de Velips? (Velip, 2019, grifo do autor, tradução nossa).⁴⁶

O que preocupa Velip é que as futuras gerações de Velips podem não ter a chance de conhecer a história de sua comunidade, ou pior ainda, podem aprender com as narrativas de pós-memória recebidas de

³⁹ No original: “Catholic, Western, and Portugal-oriented or Hindu, Indian and Maharashtra-oriented ‘Big Tradition’”.

⁴⁰ No original: “Little Tradition”.

⁴¹ No original: “[...] the object of observation [...]” to “[...] the subject of investigation, remembrance and contemplation”.

⁴² A *Velip Writes Back*, Priyanka Velip. 2010. Uma versão editada do projeto de dissertação de mestrado do Departamento de Sociologia, Universidade de Goa. O trabalho está licenciado por Creative Commons, direitos autorais com o autor individual. Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License.

⁴³ No original: “[...] the symbols of her identity”.

⁴⁴ No original: “[...] many communities develop in terms of narratives that exist before their birth”.

⁴⁵ No original: “[...] an uneasy oscillation between continuity and rupture [...] in the transgenerational transmission of knowledge and experience”.

⁴⁶ No original: “What if after another twenty years a child of this changing community asks about our past – What kinds of customs, rituals, dress, food habits, etc. were there? By that time, we could possibly have lost our oral history and the last source would be only the books. Then what? If parents told their children to refer to those ‘history’ books, what impression would that child have regarding his own community? This is the imaginary question I have posed for my study. What then would be the fate of the future generations of Velips?”.

historiadores e críticos de fora de sua comunidade, que explícita ou implicitamente os outrizam, porque, muitas vezes, os antigos de sua própria comunidade preferem ignorar suas próprias narrativas como uma maneira de lutar contra a marginalização. A maneira que Priyanka, assim como muitas autoras Adivasi, encontrou para lidar com essa situação, é contestar essa situação por meio da sua escrita, em outras palavras, desconstruir a identidade intergeracional recebida, criando novas narrativas que possam ajudar às gerações futuras a lerem o passado de uma perspectiva diferente. Uma contra-narrativa possível é ressignificar as “[...] tradições, festivais e rituais dos Velips que são vistos como entretenimento ou instrumentos de lazer [...]” (Velip, 2019, tradução nossa),⁴⁷ porque muitos Velips (2019, tradução nossa) “[...] não sabem o verdadeiro conhecimento que se esconde por trás deles”.⁴⁸ Como conclui Priyanka Velip (2019, tradução nossa), “[...] se obtivermos esse conhecimento verdadeiro sobre nossa cultura e nossa tradição, obteremos verdadeira alegria”.⁴⁹ Por sua vez, esse novo conhecimento, adquirido por meio dessas novas narrativas, escritas no interior de suas comunidades, os ajudará a responder à pergunta ‘*Hanv Konn?*’ em konkani, ‘*Mi konn*’ em marathi, ‘Quem sou eu?’ em português, acima de tudo, para entender melhor seu lugar, não apenas dentro de sua própria cultura, mas também como cidadãos goeses e indianos. Precisamente, em sua narrativa “O que tem acontecido com as nossas músicas e rituais?” [*Where have All the Songs and Rituals Gone?*] (2019), Mozinha Fernandes, da comunidade Gawda, aborda essa questão.

Mozinha Fernandes e a recuperação de músicas e rituais tradicionais

Como Priyanka Velip, em sua narrativa “O que tem acontecido com as nossas músicas e rituais?” [*Where Have All the Songs and Rituals Gone?*]⁵⁰, Mozinha Fernandes associa os gêneros das ‘narrativas de vida’, do ‘testemunho’, pois, para descobrir por que muitas das músicas e danças tradicionais dos Gawdas desapareceram ou estão prestes a desaparecer, ela entrevistou muitos membros de sua família, e o gênero do ‘ensaio crítico’, já que esse gênero fornece a distância necessária para refletir sobre seu próprio tema de análise a partir de uma perspectiva teórica. Se os dois primeiros gêneros a ajudam a relacionar estética com ética, o terceiro traz sua discussão para o campo dos direitos civis (Ginzburg, 2008) e contribui para responder à pergunta de pesquisa que norteia o trabalho de Fernandes:

O que nosso povo se lembra de seu passado, principalmente das práticas e canções rituais que foram tocadas até recentemente? Por que algumas pessoas querem esquecê-las? [...] Nós nos identificamos por nosso nome, nossa comunidade, nossa religião, nosso ritual, nossa língua e nossa música e assim por diante. Todos esses são marcadores de nossa identidade. Mas, sempre nos identificamos com esses marcadores? (Fernandes, 2019, tradução nossa).⁵¹

Como discutido na seção anterior, Halbwachs (2006) e Almeida (2017) usam o termo ‘memória coletiva’ para se referir ao que Hirsch define como ‘pós-memória’. Essa memória coletiva, como a pós-memória, também se situa na encruzilhada entre lembrar e esquecer memórias conflitantes que causam dor ou estigmatizam uma comunidade. Fernandes (2009) sustenta que aqueles que ocupam uma posição de privilégio na sociedade sentem orgulho de seu passado e da história de sua comunidade. Ao contrário, aqueles que sofreram discriminação nas mãos de pessoas de uma casta mais alta, como seria o caso dos membros da comunidade Gawda, muitas vezes preferem rejeitar seu próprio passado. Quando Fernandes (2009) foi entrevistar pessoas de sua própria comunidade, na vila de Ambelin, em Goa, para aprender sobre rituais e canções, muitas vezes os entrevistados hesitavam em falar. Fernandes entendeu e vivenciou o conflito das pessoas que entrevistou: se, por um lado, a cultura dos Gawdas tinha que ser lembrada e preservada, por outro lado, mantendo-a, eles enfrentavam discriminação:

Lembrar e esquecer são uma parte da natureza humana, mas não esquecemos as coisas que são únicas para nós. Infelizmente, o povo Gawda de Ambelin não quer se lembrar de seu passado e, mesmo que se lembre, não quer expressar seus sentimentos a respeito dele (Fernandes, 2019, tradução nossa).⁵²

⁴⁷ No original: “[...] tradition, rituals festivals [which] they look at as entertainment or celebrate as instruments of leisure of joy”.

⁴⁸ No original: “[...] do not know the true knowledge behind them”.

⁴⁹ No original: “[...] if we get this true knowledge about our culture and our tradition, then we will get true joy”.

⁵⁰ *Where have all the songs and rituals gone?* Mozinha Fernandes (2019). Uma versão editada do projeto de dissertação de mestrado do Departamento de Sociologia, Universidade de Goa. O trabalho está licenciado por *Creative Commons*, direitos autorais com o autor individual. *Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License*.

⁵¹ No original: “What do our people remember of their past, particularly of the ritual practices and songs that were performed until recently and why do some people want to forget them? [...] We identify ourselves by our name, our community, our religion, our ritual, our language, our music and our songs, and so on. All these are markers of our identity. But do we always identify ourselves with these markers?”.

⁵² No original: “Remembering and forgetting are a part of human nature, but we do not forget things that are unique to us. Sadly, the Gawda people of Ambelin do not want to remember

Fernandes muitas vezes testemunhou essa recusa, como ela mesma conta:

Em minha busca pelas músicas do passado, perguntei a duas pessoas se elas poderiam se lembrar e cantá-las. Um homem disse alegremente: ‘Sim’, mas o outro disse: ‘Tem poilichem tuka kiteak zai? [Por que você quer essas coisas velhas?], Eu não me lembro de nada’. [...] Até o velho vhothdil, Caitu Fernandes, rejeitou seu passado. Eu sei que ele conhece muitas músicas, como eu sempre o vi cantando. Certa vez, eu o vi cantando quando o povo da casta Hayreache [pescadores] veio a Pedda com seu mela [festival]. Mas ele também recusou, dizendo: ‘Zantelle ani kantaram mhonttat?’ [Os idosos cantam músicas?] (Fernandes, 2019, tradução nossa).⁵³

Em outros casos, como também discutido por Priyanka Velip, várias das pessoas que Fernandes entrevistou primeiro replicaram em suas respostas a imagem recebida de que muitas de suas canções e rituais representam um ‘estágio não civilizado’ de sua cultura e, portanto, deveriam ser esquecidas:

Quando perguntei a Javelin Fernandes porque ela acha que as pessoas esqueceram tudo, ela respondeu: ‘Atam soglem sudorlam’ [Tudo é diferente e civilizado]. Perguntei-lhe se no passado as pessoas não eram civilizadas. Suas palavras foram: ‘Poilim amkam sogllea von soklla mhonn laktalim, punn atam sogllim ek’ [Antigamente, éramos considerados pessoas de castas muito baixas na sociedade, mas hoje somos todos iguais] (Fernandes, 2019, tradução nossa).⁵⁴

Para alguns dos entrevistados, negar seu próprio passado e símbolos de identidade é o caminho certo a seguir para ser tratado como igual e ser incluído no *mainstream* da cultura. E isso significa ter acesso a outro tipo de empregos, tradicionalmente não associados à sua casta:

De acordo com [Javelin], hoje os garotos Gawda trabalham em navios como os garotos de outras castas: ‘Assim como as pessoas da casta Hayreache, nossos garotos Gawda também pescam e muitos compraram terras como os outros. Deixamos nossos dantulli tradicionais [sari tradicional do povo Gawda] e agora estamos vestindo saris como os outros e nos tornamos como eles’ (Fernandes, 2019, tradução nossa).⁵⁵

Como Priyanka Velip, Mozhina Fernandes também contesta essas narrativas, trazendo um relato completo de todas as músicas e rituais que historicamente distinguiram sua comunidade. Para Newman (2019, p. 86, tradução nossa), algumas comunidades, como seria o caso dos Gawdas, derivam “[...] aspectos importantes de sua identidade e imagens de si mesmos e de seu passado dos seus festivais”.⁵⁶ Como Fernandes também afirma, esses festivais são a história da sua comunidade, guardada na memória de seus idosos, e a melhor maneira de superar a pós-memória intergeracional negativa a eles associada é reescrevê-los, ao invés de reduzi-los ao esquecimento.

Da mesma forma, como os Gawdas são uma comunidade deslocada e essas mesmas narrativas estão associadas ao seu local de origem, elas são muito apreciadas pelos idosos, mesmo que as guardem para si ou cantem apenas para o círculo familiar. Newman (2019) explica que a língua, a história ou a origem da aldeia podem ser um vínculo tão forte quanto a religião ou a casta:

O povo Gawda veio a Ambelim de um lugar chamado Kazra. Quando perguntei aos meus entrevistados onde está situado esse lugar, a resposta fica no ar; ninguém sabe de onde eles realmente vieram, e o ano também não é conhecido. Quando pedi a meus pais que descrevessem o lugar, eles me disseram que precisavam viajar pela floresta densa e atravessar as águas para chegar a Kazra. As pessoas costumavam ir lá durante o carnaval. Vi Kazra pelos olhos dos meus pais. Era um lugar muito barulhento, com batidas muito fortes, e muitas mulheres dançando e correndo com grandes divleos [lâmpadas] iluminadas em suas cabeças. De muito longe você pode ver um monumento de pedra negra. Essa é a descrição do local, e nada mais foi contado para mim por meus pais (Fernandes, 2019, tradução nossa).⁵⁷

Fernandes (2019) continua definindo essas danças e cantos que ela viu na narrativa de seus pais como rituais sobre o ciclo de vida que marcam alguns dos eventos mais importantes da vida familiar de uma

their past, and even if they remember they do not want to express their feelings about it”.

⁵³ No original: “In my search for the songs of the past I asked two persons if they could remember and sing them. One man happily said, ‘Yes’, but the other said, ‘Tem poilichem tuka kiteak zai? (Why do you want those old things?), I do not remember anything’. [...] Even the aged vhothdil, Caitu Fernandes, rejected his past. I know that he knows many songs, as I have often seen him singing them. Once I had seen him singing when the Hayreache [fishermen] caste people came to Pedda with their mhell. But he, too, refused, saying, ‘Zantelle ani kantaram mhonttat?’ (Do old people sing songs?)”.

⁵⁴ No original: “When I asked Javelin Fernandes why she thinks people have forgotten everything, she replied, ‘Atam soglem sudorlam.’ (Everything is changed and civilized). I asked her whether in the past people were not civilized. Her words were, ‘Poilim amkam sogllea von soklla mhonn laktalim, punn atam sogllim ek.’ (In olden days we were considered as very low caste people in society, but today we are all equal)”.

⁵⁵ No original: “According to [Javelin], today Gawda boys work on ships like the boys of other castes: “Like Hayreache caste people, our Gawda boys also go for fishing, and many have bought land like others. We have left our traditional dantulli (traditional sari of the Gawda people) and now we are wearing saris like others and we have become like them”.

⁵⁶ No original: “[...] important aspects of their identity and images of themselves and their past from festivals”.

⁵⁷ No original: “The Gawda people came to Ambelim from a place called Kazra. When asked where this place is situated the answer is up in the air; nobody knows where they actually came from, and the year is also not known. When I asked my parents to describe the place they told me that they travelled through thick forest and crossed waters to reach Kazra. People mostly used to go there during Carnival. I saw Kazra through my parents’ eyes. It was a very noisy place, with much loud drumming, and many women dancing and running with big lighted divleos (lamps) on their heads. From very far you could see a monument of black stone. That’s the description of the place, and nothing else was told to me by my parents”.

comunidade: gravidez, nascimento, casamento e morte. Eles também são os rituais do *mandd* [lugar sagrado da comunidade] onde todos os Gawdas costumavam se reunir para cantar, dançar e orar.

Juntamente com os rituais, Fernandes (2019) compilou as canções a eles associadas, entre elas os *Errs*, um gênero vernáculo, que acompanham o casamento. Segundo uma das pessoas entrevistadas, hoje em dia muitas mulheres se recusam a cantar *Errs* nos casamentos porque os cantores são ridicularizados pelo seu próprio povo, ou porque mesmo a noiva e o noivo não querem se associar a esses costumes tradicionais:

Zina, a entrevistada, me contou sobre um incidente em que duas mulheres Gawda cantaram *Errs* em uma das capelas de Ambelim. Enquanto retornavam após o evento, dois homens da outra casta comentaram ironicamente: - Avoie! *Errs mhunnon ghelio!* [Essas mães cantaram *Errs* e foram embora!]. 'É por isso que não gostamos de cantar', disse Zina. 'Esqueçam esses homens, o jovem casal Gawda que estava prestes a se casar disse: 'Não queremos que ninguém cante *Errs* para o nosso casamento''(Fernandes, 2019).⁵⁸

Como conclui Fernandes (2019), muitas pessoas dos Gawdas estão desistindo de seus cânticos e rituais porque os associam a um doloroso passado de discriminação que foi passado de uma geração para a outra, a ponto de que essa experiência traumática tenha sido decisiva na formação da identidade da comunidade (Balaev, 2008). Fernandes (2019), no entanto, como as outras autoras do *Hanv Konn*, em vez de afirmarem essa narrativa recebida, não somente coletaram e transcreveram as músicas e rituais da comunidade, a fim de mostrar seu valor cultural e estético, mas também as traduziram para um idioma de circulação mais ampla, o inglês, para que alcancem um público maior, como atestam os dois *Errs* abaixo, traduzidos para o inglês por Salil Chaturvedi.⁵⁹

Ponnos mhutto pikla	<i>That jackfruit is ripe</i> ⁶⁰
Pantiya phonda dampla	<i>It's covered with a basket</i>
Sangat tuvem zodlam baba	<i>You have formed a new bond, boy</i>
Maiku visor naka	<i>Don't forget your mother</i>
Ani Maiku visor naka	<i>No, don't forget your mother</i> (tradução nossa)
(Sung to the bridegroom)	

Xiri Xiri valli	<i>The vine is so beautiful</i> ⁶¹
Fulloliya mirsanghi	<i>The flowers bloom on the chilli</i>
Maiye besanv ditam baie	<i>The mother showers her daughter with blessings</i>
Dimmi tuvu ghali	<i>Kneel down to receive them, girl</i>
Ani dimmi tuvu ghali	<i>Kneel down to receive them</i> (tradução nossa)
(Sung to the bride)	

De acordo com Ginzburg (2008), às vezes nos depoimentos dos idosos pode-se notar uma grande distância entre os recursos narrativos disponíveis que eles possuem e as histórias que estão tentando contar. No entanto, os versos refinados dos *Errs* revelam a destreza dos Gawda na composição de narrativas orais que acompanham cada uma das importantes celebrações da sua cultura.

Como pode-se perceber, a narrativa de Fernandes (2019) também define os Gawdas como uma comunidade deslocada que veio de algum lugar chamado Kazra que, mais do que existir nos mapas, vive na memória de seus ancestrais, que a reinventam através de sucessivas rodadas de recontagem. Como vimos, Hirsch (2012) e Balaev (2008) afirmam que essas narrativas, às vezes associadas a eventos traumáticos, como deslocamento forçado, moldam as identidades não apenas daqueles que realmente os experienciaram, mas também daqueles que vicariamente se familiarizam com eles por meio das histórias de seus antepassados.

Conclusão

Como discutimos neste artigo, as narrativas de Dias, Fernandes e Velip as ajudaram a se reencontrar com suas próprias identidades culturais, apesar de muitas vezes terem sido marginalizadas, mostrando assim o

⁵⁸ No original: "She told me of an incident in which two Gawda women sang *Errs* at one of the chapels of Ambelim. While they were returning after the event, two men from the other caste commented mockingly— '*Avoie! Errs mhunnon ghelio!*' (These mothers sang *Errs* and went off!). 'That is why we do not like to sing', said Zina. 'Forget about those men, the young Gawda couple who were about to marry said, 'We do not want anyone to sing *Errs* for our marriage'".

⁵⁹ Esses poemas nunca foram publicados. Tivemos acesso a eles por cortesia da Professora Mozinha Fernandes. Salil Chaturvedi é um escritor e poeta goes. Sua ficção curta e poesia já apareceram em várias revistas, incluindo *Wasafiri*, *Guftugu*, *João Roque Literary Journal* e *Indian Quarterly*. Ele é o vencedor do concurso de contos da Commonwealth de 2008 na Ásia e também ganhou o Unisun / British Council Short Story Award em 2009. Também foi vencedor do Wordweavers Poetry Contest em 2015. Sua coleção de poesia de estreia intitulada *In The Sanctuary Of A Poem* foi lançada no Festival de Artes e Literatura de Goa, 2017.

⁶⁰ "Essa jaca está Madura/Está coberta com uma cesta/Você formou um novo vínculo, garoto/Não esqueça sua mãe/Não, não esqueça sua mãe".

⁶¹ "A videira é tão bonita/As flores florescem nos pimentões/A mãe banha a filha com bênçãos/Ajoelhe-se para recebê-las, menina/ Ajoelhe-se para recebê-las".

poder de reflexão e cura que as narrativas têm. No esforço de se definirem não em termos da pergunta ‘De onde você vem?’ mas ‘Quem sou eu?’, elas não apenas se reconectaram aos costumes e crenças de suas próprias comunidades, mas também os ressignificaram, pois, em vez de entendê-los como marcas de discriminação que precisavam ser veladas ou esquecidas, passaram a considera-los como as verdadeiras marcas de sua cultura, que ajudaram seus ancestrais a sobreviver e permanecer juntos por gerações, e ajudarão às gerações presentes a se sentir orgulhosos de sua própria identidade cultural.

O que lhes permitiu superar a atitude de seus antepassados, bem como de outros membros de sua comunidade, foi a oportunidade de ter acesso ao ensino superior e, assim, ter a chance de ver suas próprias comunidades em perspectiva. Como Alito Siqueira observa em *Hanv Konn* (Siqueira, 2019a), a educação e, por extensão, tornar-se o autor das próprias narrativas, em vez de ser para sempre o objeto do discurso de outro, têm o duplo objetivo de recuperação e descoberta. Isso envolve um processo ativo não apenas de lembrar certos eventos do passado ou reproduzir cegamente os costumes e ritos dos ancestrais, mas também um processo de seleção, interpretação e reconstrução das memórias da própria comunidade, para que, por um lado, mantenham viva a comunidade e, por outro, ajudem as gerações futuras a se inserirem no *mainstream* da comunidade.

Como homenagem a Alito Siqueira, gostaríamos de encerrar este artigo com suas próprias palavras sobre a importância da inclusão, da educação e de ser o narrador das próprias narrativas:

Muito mais precisa ser feito em termos do que é ensinado e como é ensinado, mas é provável que isso ocorra apenas quando aqueles que são vítimas do sistema tenham a oportunidade de eles mesmos mudarem o sistema. Daí a necessidade de lutar pela inclusão onde e quando for possível (Siqueira, 2019b, tradução nossa).⁶²

Referências

- Almeida, J. A. (2017). Memória, universidade, cidadania e Constituição na era das Comissões da Verdade: elucubrações comparativas a partir da vida e obra da Família Kucinski. In *Anais do XXIX Simpósio Nacional de História – contra os preconceitos: história e democracia* (p. 1-15). Brasília, DF. Recuperado de http://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1489624814_ARQUIVO_STANPUH2017.pdf
- Araújo, V. R., & Gonçalves, C. C. (2012). Em estado de memória: experiência, memória e pós-memória no relato de Tununa Mercado. *Litterata: Revista do Centro de Estudos Portugueses Hélio Simões*, 2(2), 51-70. DOI: <https://doi.org/10.36113/litterata.v2i2.602>
- Balaev, M. (2008). Trends in literary trauma theory. *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, 41(2), 149-166.
- Bezbaruah, M. P. (2003). *Fairs and festivals of India. Vol-IV*. New Delhi, IN: Gyan Publishing House.
- Bhandari, R. (1999). *Goa*. New Delhi, IN: Roli Books Pvt.
- Bruner, J. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bruner, J. (2002). *Making stories: law, literature, life*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Chamberlin, E. J. (2004). *If this is your land, where are your stories?* Toronto, CA: Random House.
- Coracini, M. J. (2007). *A celebração do outro: arquivo, memória e identidade*. São Paulo, SP: Mercado de Letras.
- Correia, L. de A. (2006). *Goa: Through the Mists of History from 10,000 BC-AD 1958*. Panjim, IN: Maureen Publishers Pvt Ltd.
- Dias, F. (2015). *To Gawda or not to Gawda*. Recuperado de <http://www.dalitweb.org/?p=2963>
- Dias, F. (2019). *Foreword*. Recuperado de <https://hanvkonn.wordpress.com/2019/06/09/foreword/>
- Dhume, A. R. S. (1985). *A The cultural history of Goa: From 10,000 BC-1352 AD*. Panaji, IN: Ramesh Anant S. Dhume.
- Fernandes, M. (2019). *Where have all the songs and rituals gone?* Recuperado de <https://hanvkonn.wordpress.com/2019/08/02/where-have-all-the-songs-and-rituals-gone/#more-357>
- Festino, C. (2017). Os avanços tecnológicos: o fim da literatura? In N. H. Takaki, & R. F. Maciel (Orgs.), *Letramentos em terra de Paulo Freire* (p. 89-100). Campinas, SP: Pontes.
- Ginzburg, J. (2008). Linguagem e trauma na escrita do testemunho. *Conexão Letras*, 3(3), 61-68. DOI: <https://doi.org/10.22456/2594-8962.55604>

⁶² No original: “Much more needs to be done in terms of what is taught and how it is taught, but that is likely to happen only when those who are the victims of the system have an opportunity to change the system. Hence the need to fight for inclusion wherever and whenever it is possible”.

- Gomes, O. (2002). *Goa*. New Delhi, IN: National Book Trust.
- Gune, T. (1979). *Gazetter of the unionn territory of Goa, Daman and Diu: district gazetteer*. Panaji, IN: V.T. Gune
- Hirsch, M. (1996). Past lives: postmemories in exile. *Poetics Today*, 17(4), 659-686.
DOI: <https://doi.org/10.2307/1773218>
- Hirsch, M. (1997). *Family frames: photography, narrative, and postmemory*. New York, NY: Harvard University Press.
- Hirsch, M. (2008). The generation of postmemory. *Poetics Today*, 29(1), 103-128. DOI 10.1215/03335372-2007-019
- Hirsch, M. (2012). *The generation of postmemory: writing and visual culture after the Holocaust*. Nova York, NY: Columbia.
- Halbwachs, M. (2006). *A memória coletiva*. São Paulo, SP: Centauro.
- Jorge, S. R., & Ribeiro, M. C. (2013). Apresentação. *Revista Abril*, 5(11), 9-12. Recuperado de <https://periodicos.uff.br/revistaabril/article/view/29658/17199>
- Khededar, V. V. (2004). *Goa Kulmi*. Goa, IN: Mahesh Angle.
- Mattos, A. M. A., & Caetano, E. A. (2018). Memory, postmemory and critical language teacher education. *Analecta Politica*, 8(15), 239-258. DOI: <http://dx.doi.org/10.18566/apolit.v8n15.a04>
- Menezes de Souza, L. M. T., & Monte Mór. (2006). W. *Orientações curriculares para o ensino médio: linguagens, códigos e suas tecnologias – conhecimentos de línguas estrangeiras*. Brasília, DF: Ministério da Educação / Secretaria de Educação Básica. Recuperado de http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/book_volume_01_internet.pdf
- Newman, R. S. (2019). *Goan anthropology. Mothers, miracles and mythologies*. Saligão, IN: Goa 1556.
- Parobo, P. (2015). *India's first democratic revolution – Dayanand Bandodkar and the rise of the Bahunjan in Goa*. New Delhi, IN: Penguin.
- Pereira, C. (2009). *Casta, tribo e conversão. Os Gauddes de Goa* (Tese de Doutorado). Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa.
- Pereira, C. (2017). Religious dances and tourism: perceptions of the 'tribal' as the repository of the traditional in Goa, India. *Etnográfica*, 21(1), 12-152.
- Phal, S. R. (1982). *Society in Goa*. Delhi, IN: R.B. Publishing Corporation.
- Rodrigues, L. (2015). *Abolim. The flower songs, folk tales and legends of Goa*. Saligão, IN: Goa 1556.
- Satoskar, B. D. (1971). *Gomantak: Prakriti ani Sanskriti*. Pune, IN: Shubdha,Saraswati.
- Siqueira, A. (2019a). Learning and recovery are messy and emotional. Recuperado de <https://hanvkonn.wordpress.com/2019/06/09/whats-in-this-blog/>
- Siqueira, A. (2019b). *Where does the Tiger Live? Reservation. Vs Inclusion*. Recuperado de <https://hanvkonn.wordpress.com/2019/09/05/where-does-the-tiger-live-reservation-vs-inclusion/#more-538>
- Smith, S., & Watson, J. (2010). *A guide for interpreting life narratives. Reading Autobiography*. Minneapolis, Min: University of Minnesota Press.
- TED Talks. (2009). Adichie, C. N. (2009). *Chimamanda Adichie: o perigo de uma única história* [Youtube Channel]. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>
- Unnithan-Kumar, M. (1997). *Identity, gender and poverty. new perspectives on caste and tribe in Rajasthan*. Oxford, UK: Berghahn Books.
- Velip, P. (2019). *A Velip writes back*. Recuperado de www.hanvkonn.wordpress.com/2019/08/09/a-velip-writes-back/
- WielewickiI, V. H. G. (2017). Narrativas multimodais e possibilidades para uma educação pluralista. In N. H. Takaki, & R. F. Maciel (Orgs.), *Letramentos em terra de Paulo Freire* (p. 77-88). Campinas, SP: Pontes.
- Xavier, P. D. (1993). *Goa: a social history*. Panaji, IN: Rajhauns offset.