

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

Gisele Cardoso de Lemos

**RECRIAÇÃO CONCEITUAL E PÓS-COLONIALIDADE:
“CIÊNCIA” E “RELIGIÃO” NAS OBRAS DO ESCRITOR INDIANO
AMITAV GHOSH**

Juiz de Fora
2015

Gisele Cardoso de Lemos

**Recriação conceitual e pós-colonialidade:
“Ciência” e “Religião” nas obras do escritor indiano Amitav Ghosh**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo

Juiz de Fora

2015

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Lemos, Gisele Cardoso de.
Recriação conceitual e pós-colonialidade : "Ciência" e "religião" nas obras do escritor indiano Amitav Ghosh / Gisele Cardoso de Lemos. -- 2015.
270 p. : il.

Orientador: Dilip Loundo
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2015.

1. Amitav Ghosh. 2. Literatura indiana em língua inglesa. 3. Ciência. 4. Religião. 5. Filosofia indiana. I. Loundo, Dilip, orient. II. Título.

Gisele Cardoso de Lemos

**Recriação conceitual e pós-colonialidade:
“Ciência” e “Religião” nas obras do escritor indiano Amitav Ghosh**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 31 de agosto de 2015.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Dilip Loundo (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Teresinha Vânia Zimbrão da Silva
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Eliana Lourenço de Lima Reis
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Evandro Vieira Ouriques
Universidade Federal do Rio de Janeiro

*À Índia que proporcionou o meu
encontro com o outro e,
consequentemente, com os
muitos outros de mim mesma.*

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador e mestre Prof. Dr. Dilip Loundo, pela dedicação e confiança, pelo compartilhamento de seu conhecimento que perpassa todas as páginas deste trabalho e, sobretudo, pela conversa de dezembro de 2014.

A Shankar P. Bhattacharyya pela constante motivação;

Ao meu sobrinho Vinícius, que desde os quatro anos me ajudou a digitar esta tese ao mesmo tempo em que se alfabetizava digitalmente.

A Universidade Federal de Juiz de Fora e ao Departamento de Ciência da Religião.

Ao órgão financiador do projeto, CAPES.

Resumo

Este trabalho busca analisar as apropriações que o escritor indiano em língua inglesa Amitav Ghosh faz das noções ocidentais de ciência e religião em suas respectivas obras *The Calcutta Chromosome* e *The Circle of Reason*, por meio de diálogos, tensões e negociações destas noções com paradigmas filosófico-religiosos de caráter inclusivista e dialógico da civilização indiana, que são matrizes existenciais que perpassam gerações e influenciam inclusive a contemporaneidade da Índia. Para esse fim, esse trabalho privilegia a literatura ficcional como ferramenta crítica para as discussões sobre ciência e religião, uma vez que a ficção propicia a contextualização das coisas/seres, ou seja, a apreensão destes em sua totalidade. Com isso, também buscamos apresentar uma contextualização histórica, linguística, literária, científica e filosófico-religiosa para que sejam mais bem compreendidas algumas escolhas de Amitav Ghosh, a saber: a língua inglesa, o gênero literário romance, as temáticas da medicina tropical e da frenologia e a apropriação da doutrina da transmigração da alma (*ātma*), a lei do *karma* e a teoria dos *gunas*, discutidas em fontes como os *Upaniṣads* e o *Bhagavad-gītā*. Como ferramentas de análise utilizamos, sobretudo, teorias pós-coloniais de subalternidade, tradições unitaristas da filosofia hindu, as obras não-ficcionais do próprio autor e as obras dos mais importantes críticos literários de Ghosh. Com as análises literárias mostramos que Ghosh, além de por em prática a tradição inclusivista indiana, ele demonstra a superioridade do “domínio espiritual” sobre o “domínio material”, (conceitos cunhados por Partha Chatterjee) e reabilita a noção de uma racionalidade ocidental excludente tornando-a uma razão iluminadora e libertadora.

Palavras-chave: Amitav Ghosh, *The Calcutta Chromosome*, *The Circle of Reason*, Ciência, Religião.

Abstract

This study analyzes the appropriations of Western notions of science and religion by the Indian writer in English Amitav Ghosh, in his respective works *The Calcutta Chromosome* and *The Circle of Reason*, through dialogues, tensions, and negotiations between these notions and religious and philosophical paradigms of the Indian civilization, characterized by its inclusive and dialogical characteristics. These paradigms form an existential matrix that crosses generations and even influences contemporary India. To this end, this work focuses on fictional literature as a critical tool for the discussion on science and religion, since fiction provides contextualization for things/beings, that is, the comprehension of these in their entirety. With this, we also seek to provide a historical, linguistic, literary, scientific, philosophical and religious context in order to better understand some of Amitav Ghosh's choices, namely the English language, the novel as literary genre, the themes of tropical medicine and phrenology and the appropriation of the doctrine of transmigration of the soul (*samsāra*), the law of karma and the theory of *guṇas* discussed in sources such as the Upaniṣads and the Bhagavad-gītā. As tools of analysis, we use especially postcolonial theories of subalternity, unitarian traditions of Hindu philosophy, nonfictional works of the author himself and the works of the most important literary critics of Ghosh's work. With literary analysis we show that Ghosh, besides using the inclusivist Indian tradition, demonstrates the superiority of "spiritual domain" over the "material domain" (concepts coined by Partha Chatterjee) and also rehabilitates the notion of an exclusionary Western rationality transforming it into an enlightening and liberating reason.

Keywords: Amitav Ghosh, *The Calcutta Chromosome*, *The Circle of Reason*, Science, Religion.

Sumário

Nota sobre transliteração e pronúncia	i
Introdução	1
Capítulo 1 – Amitav Ghosh: contexto e intertexto	9
1.1– Vida e obra do autor	10
1.2 – Diversidade linguística na Índia	19
1.3 – Línguas em contestação, negociação e conflito	25
1.4 – Breve história do romance indiano em língua inglesa	33
1.5 – Escrever em língua inglesa: submissão ou subversão?	54
Capítulo 2 – “Ciência” e “religião” como aporte colonial: Renascimento da Bengala e os encontros de horizontes cognitivos	75
2.1 – A tradição dialógica e inclusivista da Índia	78
2.2 – O orientalismo e a imposição conceitual	82
2.3 – Aspectos do Iluminismo europeu na Índia: William Jones e James Mill	87
2.3.1 – William Jones	87
2.3.2 – James Mill	93
2.4 – A modernidade da Índia: exercícios da imaginação criativa pós-colonial e dialogia	99
2.4.1 – Imaginação como criação científica: Jagadish Chandra Bose	105
2.4.2 – Imaginação como criação literária: Rabindranath Tagore	111
2.5 – A herança crítica e criativa de Amitav Ghosh	120
Capítulo 3 – Subvertendo “ciência” e “religião” em <i>The Calcutta Chromosome</i> : a metáfora da transmigração como estratégia narrativa	124
3.1 – Enredo, estilo e caracterização dos personagens	124
3.2 – O espaço da problematização: a ciência tropical, a eliminação de doenças e a correção de sujeitos.	130
3.3 – O instrumento crítico: a transmigração da alma na tradição Indiana	145

3.4 – Subvertendo e recriando. ‘Ciência ‘e ‘Religião’ como uma estratégia crítica em favor da pluralidade existencial do sujeito	154
Capítulo 4 – Subvertendo “ciência” e “religião” em <i>The Circle of Reason</i> : a metáfora do tecido como estratégia narrativa	176
4.1 – Enredo, estilo e caracterização dos personagens	177
4.2 – O espaço de problematização: a frenologia, a correção do sujeito e a eliminação da imaginação e criatividade	183
4.3 – O instrumento crítico: as três disposições existenciais (<i>sattva</i> , <i>rajas</i> e <i>tamas</i>) como momentos de tecelagem	203
4.4 – Subvertendo e recriando. ‘ciência ‘e ‘religião’ como uma estratégia crítica em favor da razão multifacetada	210
Conclusão	235
Referências Bibliográficas	239
Anexo	254

NOTA SOBRE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA

A transliteração das palavras sânscritas segue o IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Guia de pronúncia da transliteração*:

(i) Vogais, ditongos e semivogais

ā	som de ‘a’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo, soando como vogal aberta
ī	som de ‘i’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ū	som de ‘u’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ṛ	som de ‘r’ fraco, pronunciado com a língua no palato; aproxima-se do som regional do ‘r’ caipira em ‘prima’
ṝ	som de ‘ṛ’ (ver acima) com a pronúncia prolongada pelo dobro do tempo
r	som de um ‘r’ fraco como em ‘caro’
y	som de ‘i’ de ligação como em ‘iodo’

(ii) consoantes

kh	som de ‘c’ aspirado
gh	som de ‘g’ aspirado
ñ	som da nasal gutural; geralmente seguido da consoante ‘k’, ‘kh’, ‘g’, ou ‘gh’ (ver acima), causando a nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘tanga’.
c	som de ‘tch’ como em ‘tchê’ ou na pronúncia carioca de ‘tio’
ch	som de ‘tch’ aspirado
j	som de ‘dj’ como em ‘djalma’
jh	som de ‘dj’ aspirado
ñ̄	som da nasal palatal que pode assumir duas entonações distintas: (i) quando seguido de vogal ou ditongo, adquire o som de ‘nh’ como em ‘senha’; (ii) quando seguido da consoante ‘c’, ‘ch’, ‘j’, ou ‘jh’ (ve acima), adquire o som de nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘canja’
ṭ	som de ‘t’ pronunciado com a língua no palato
ṭh	som de ṭ (ver acima) aspirado
ḍ	som de ‘d’ pronunciado com a língua no palato
ḍh	som de ḍ (ver acima) aspirado
ṇ	som de ‘n’ pronunciado com a língua no palato
th	som de ‘t’ aspirado
dh	som de ‘d’ aspirado
ph	som de ‘p’ aspirado
bh	som de ‘b’ aspirado
ś	som de ‘x’ como em ‘xícara’.
ṣ	som de ‘x’ pronunciado com a língua no palato
h	som de ‘r’ forte aspirado, como na pronúncia em português da marca de carro ‘Hyundai’
ḥ	som de ‘r’ forte aspirado (usado no final de palavras e frases)
m̄	representação genérica do som de nasalização da vogal precedente; nesse caso, pode ser substitutiva do ‘ñ’, ‘ñ̄’, ‘ṇ’, ‘n’ ou ‘m’.

* As síbalas em sânscrito não têm acentuação forte

* O som de letras não mencionadas acima aproxima-se de sua pronúncia em português

Introdução

Iain McGilchrist, em seu livro *The Master and its Emissary*, discute as diferenças constitutivas dos hemisférios cerebrais e como eles coordenam as funcionalidades da mente. O lado esquerdo do cérebro é responsável pelas funções analíticas, enquanto o lado direito é responsável pelas funções contextuais, ou seja, é responsável por estabelecer as relações semânticas de cada objeto. Não haveria muita novidade em sua pesquisa se o objetivo de McGilchrist não fosse entender a contemporaneidade ocidental e compreender suas escolhas a partir da separação dessas funções cerebrais. Segundo McGilchrist, a diferença entre os dois modos de pensar do cérebro não era tão marcante até a antiguidade clássica ocidental. Para o neurocientista, foi na Grécia antiga que essa separação começou a se acentuar a partir de estímulos culturais. Isso significa que as escolhas culturais feitas pelos intelectuais da Grécia antiga influenciaram os usos dos hemisférios cerebrais e, sobretudo, o valor atribuído aos seus respectivos “produtos”. Com isso, atividades analíticas começaram a ser cada vez mais especializadas e dissociadas das outras formas de se pensar. Com o passar do tempo, no ocidente, isso gerou uma crise cultural com a percepção de uma dissociação completa entre os dois modos de pensar, o analítico e o contextual.

Esta parece ser a origem do que foi posteriormente acentuado no séc. XVIII, já que o Iluminismo europeu surge como um movimento intelectual cujo objetivo central era enfatizar o poder da razão na reforma da sociedade, livrando-a de superstições medievais e da presença intolerante da Igreja. Os iluministas, entre outras tendências, buscavam o conhecimento objetivo da natureza e como ela poderia ser utilizada pelo homem moderno. A razão em sua forma empírica, científica e positivista se tornou a fonte de iluminação destes intelectuais. Os ideais iluministas foram levados às colônias dos impérios europeus por meio dos projetos coloniais. Essas distinções entre razão e emoção, espiritualidade, sensibilidade, intuição e muitas outras formas de se pensar e estar no mundo foram utilizadas também para uma diferenciação entre o europeu e o nativo das colônias, sempre com uma desqualificação e desvalorização destes em detrimento daqueles.

No começo do séc. XIX, no ‘Ocidente’, campos distintos do conhecimento foram formados refletindo a separação entre o modo de pensar analítico e o contextual, como por exemplo: filosofia prática e filosofia teórica. Com isso, houve uma acentuação

nos binarismos ciência e religião ou ciência e arte, sempre com a desvalorização do segundo elemento em detrimento de uma racionalidade científica “pura”. Neste período, não só houve a intensificação da percepção de separação dessas funções, mas também a noção de exclusão de um campo por outro. Com o desenvolvimento de ideias utilitaristas, científicas, materialistas e positivistas, os modos de pensar analíticos se tornaram soberanos sobre os modos de pensar contextuais no ‘Ocidente’. As escolhas culturais, feitas na Grécia antiga, de apreciação de um discurso em detrimento de outro foram ao longo do tempo não apenas sendo validadas, mas, principalmente intensificadas, chegando ao ponto de haver uma dificuldade real de reintegração dos modos de pensar humanos. Além disso, a construção desses binarismos produziu uma série de disfunções sociais, morais e ambientais que prejudicam o ser humano e o mundo. Contudo, vemos nas últimas décadas o aumento de interesse em se rever essa separação dos modos de pensar e, conseqüentemente, dos campos do conhecimento humano.

Esse modelo europeu de se pensar e de se estar no mundo é, de certa forma, transferido para as colônias, mais especificamente no contexto desse trabalho para a Índia. Lá, este modelo entra em contato com diferentes matrizes de ser e pensar, já que a Índia não era uma tábula rasa antes da chegada dos europeus. Com esse panorama como pano de fundo deste trabalho, o objetivo central desta tese é analisar os sentidos adquiridos ou atribuídos às noções de “ciência” e “religião” nas obras do escritor indiano em língua inglesa Amitav Ghosh – *The Calcutta Chromosome* e *The Circle of Reason*. Em outras palavras, analisamos como ele empreende uma recriação desses conceitos pré-estabelecidos e arraigados pelo ‘Ocidente’ a partir de uma criatividade indiana que não exclui o campo filosófico-religioso. Assim, Ghosh se apropria tanto de elementos da ciência moderna europeia e os põe em diálogo com elementos da filosofia indiana. O resultado desse diálogo é a recriação ou transformação desses conceitos. Como isso, acreditamos que este trabalho possa vir a ser um importante acréscimo na reflexão sobre a relação entre ciência e religião, tanto no contexto pós-moderno e pós-colonial indiano quanto no contexto global. E de forma mais implícita, também esperamos que nós, brasileiros, enquanto um povo colonizado pelos europeus e, de certa forma, também herdeiro dessa racionalidade empírica e positivista, possamos ter no exemplo da civilização indiana, um modelo distinto para se pensar o diálogo entre os elementos internos à cultura em contato com os elementos estrangeiros.

Pretendemos mostrar que, na Índia, o que abordamos sobre o paradigma ocidental de pensamento, ou seja, os assuntos de ordem espiritual, emocional e estética, nunca foram obrigados a se separarem uns dos outros. Eles são integrados num todo que representa a totalidade da experiência humana. Esses elementos sempre foram considerados uma dimensão legítima da existência humana que podem ou não perpassar outras formas de pensar. Além disso, a Índia possui uma longa história de formas cognitivas (*vidyā*) de tradições científicas, estéticas, religiosas e sociais organicamente integradas, por exemplo: *vastuśāstra*, ciência da arquitetura; *śilpaśāstra*, ciência da escultura; *arthaśāstra*, ciência da governança; *natyaśāstra*, tratado de estética dramática; *kamaśāstra*, ciência da sexualidade, *āyurveda*, medicina, *viākaraṇa*, linguística, *dharmaśāstra*, ética, moralidade e ritual, *mokṣaśāstra* ou *ātmavidyā*, ciência da realização última, etc. É importante ressaltar que cada um dos *śāstras* começa com apresentações sistêmicas e lógicas do conteúdo a ser discutido em cada tratado.

Podemos, então, perceber dois movimentos nessa breve explanação: um excludente, em que a religião está separada da ciência, representado pelo modelo europeu; outro inclusivo, em que ambas podem preservar inúmeras conexões e retroalimentar-se, representado pelo modelo indiano. Mesmo quando o encontro entre Europa e Índia se tornou ainda mais visceral sob o projeto colonizador, fazendo com que este país absorvesse elementos europeus, a Índia apresentou inúmeros exemplos de como a tradição inclusivista poderia ganhar novas configurações, mais especificamente de acordo com o foco desta pesquisa, como a ciência europeia moderna poderia ser absorvida e indianizada quando em contato com as tradições culturais endógenas sem que houvesse uma cópia *stricto sensu* do modelo europeu.

No modelo privilegiado pelo ‘Ocidente’, a literatura ou a arte como um todo também se encontram em oposição à razão e à ciência. Contudo, como acabamos de mencionar, a Índia jamais restringiu nem segregou nenhuma forma de expressão, seja científica, filosófica ou estética. Sendo assim, a literatura sempre foi utilizada como forma legítima de reflexão sobre todos os campos do conhecimento humano. Além do mais, em textos filosóficos indianos a ficcionalidade se encontra explícita em uma estrutura dialógica que propicia a dramaticidade da obra, como é o caso dos *Upaniṣads*. Em outras palavras, há um elemento dramático no processo de conhecer. Durante o período colonial, em que a Índia teve contato com a modernidade ocidental, até mesmo a língua inglesa e gêneros literários foram absorvidos e utilizados como ferramentas

críticas e de transformação da sociedade indiana frente às múltiplas negociações culturais com o ‘Ocidente’.

Pensando exatamente no cenário ocidental, é justamente no campo artístico-literário que a implosão de conceitos pode ser efetuada mais facilmente, pois não está sujeito às restrições e pressões dos campos técnicos. E é precisamente a partir da plasticidade literária que pretendemos apresentar a análise das obras de Amitav Ghosh – *The Calcutta Chromosome* e *The Circle of Reason* – e os contextos com os quais essas obras dialogam como uma reflexão pós-colonial sobre os conceitos de “ciência” e de “religião”. Ambos os conceitos apresentarão sentidos muito amplos nesse trabalho. “Ciência”, por exemplo, pode tanto significar sistemas de conhecimentos gerados a partir de método científico, quanto razão analítica ou ainda também razão prática, que constitui uma orientação de conduta. “Religião”, por outro lado, poderá significar tanto sistemas de crenças baseados em experiências sagradas ou divinas quanto espiritualidade (sem a presença dos dogmas religiosos) ou mesmo filosofia hindu, uma vez que não há como separar as práticas religiosas do hinduísmo da filosofia hindu, em razão do seu caráter praxiológico. Apesar da flexibilidade de sentidos que esses conceitos adotarão neste trabalho, cremos que o contexto deixará explícito o sentido com o qual trabalharemos em cada seção.

Foi a complexidade da cultura indiana, percebida pela primeira vez através da mitologia hindu, que me fez decidir explorar a literatura contemporânea dessa civilização que tem tanto a nos ensinar. Posteriormente, a literatura ficcional me apresentou inúmeros exemplos de resistência ao domínio europeu por meio de negociações extremamente engenhosas e, muitas vezes, sutis, que tiveram eco em minha própria condição latino-americana de sujeito pós-colonial. Com isso, Amitav Ghosh, escritor que conheci pessoalmente em 2010, foi escolhido como foco desse trabalho conduzido sob a orientação do Professor Dilip Loundo, por trazer para suas obras as suas críticas pós-coloniais em diálogo com essa tradição indiana de negociação. Em 2013, fui recebida no Departamento de Inglês da Jawaharlal Nehru University (Nova Deli/Índia) pelo Professor Makarand Paranjape, com bolsa-sanduíche concedida pela CAPES, para conduzir parte desta pesquisa que foi certamente engrandecida pela minha experiência direta com a cultura indiana nos meses em que estive na Índia.

A opção pelas obras *The Calcutta Chromosome* e *The Circle of Reason* como foco desta pesquisa se dá pela proeminência que tem o diálogo da tradição filosófico-científica indiana com a tradição científica europeia, com suas nuances de tensões e

negociações, em comparação com as demais obras ficcionais do autor, nas quais esse elemento se encontra mais diluído. Privilegiamos a escolha de obras ficcionais, ao invés das de um teórico, para a discussão sobre a relação entre ciência e religião, sobretudo pelo caráter peculiar da obra literária, pois a ficcionalidade é o que dá mundo (contexto) às coisas. Ela propicia a compreensão da totalidade de todas as coisas. Essa perspectiva está em consonância com a própria postura de Amitav Ghosh, que privilegia a literatura como postura crítica, como veículo para um olhar que também é legitimamente antropológico. Além do mais, ressalto que, com o desenvolvimento deste trabalho, percebi uma presença significativa na crítica literária das obras indianas em língua inglesa de certos elementos que sugerem uma (neo)colonização por teorias ocidentais, muitas vezes ignorando a voz dos indianos como sujeitos produtores de teorias e críticas sobre suas próprias experiências. Apesar de não ignorarmos a importância de inúmeros teóricos pós-coloniais e pós-modernos ocidentais, também julgamos de extrema importância nos aproximarmos das matrizes indianas.

O esforço de interpretação crítica tem como objetivo tornar visíveis as estruturas do texto, compreendendo a função de elementos específicos para mostrar a eficácia e o sentido desses mesmos elementos no todo da obra. Para isso, usamos como ferramenta de análise textual: (i) teorias pós-coloniais de subalternidade de representantes dos Estudos Subalternos da Índia, como por exemplo, as teorias de Partha Chatterjee e de Gyan Prakash; (ii) tradições unitaristas da filosofia hindu como a *Vedānta* e as *Vaiṣṇavas*; (iii) a própria literatura não-ficcional do escritor Amitav Ghosh; e (iv) o suporte de críticos literários da obra de Ghosh que mais se destacam pela profundidade de seus trabalhos, como é o caso de Anshuman Mondal, Claire Chambers e Tuomas Huttunen.

Acreditamos que este trabalho pode ser um importante acréscimo no campo dos estudos pós-coloniais, especialmente pela sua originalidade temática e de abordagem. Durante o levantamento bibliográfico, ficou clara a ausência de estudos sobre o diálogo entre religião e ciência na obra de Amitav Ghosh. Apesar de alguns dos trabalhos de certos críticos tangenciarem o tema dessa pesquisa por demonstrarem uma preocupação crítica com questões de espiritualidade nas obras de Ghosh, como é o caso da obra *Amitav Ghosh (Contemporary World Writers)* (2007), de Anshuman Mondal, e *The Ethics of Representation in the Fiction of Amitav Ghosh* (2011), de Tuomas Huttunen, essas questões não são postas em íntimo diálogo com a ciência. O único trabalho encontrado que, de certa forma, também se preocupa com a interação desses dois

campos é o artigo de James H. Thrall, “Postcolonial Science Fiction? Science, Religion and the Transformation of Genre in Amitav Ghosh’s *The Calcutta Chromosome*”. Porém, como o próprio título indica, o foco central de Thrall é o gênero literário, ou seja, uma perspectiva completamente diferente do que apresentamos nas próximas páginas.

Antes de apresentarmos o resumo dos capítulos, algumas considerações quanto à grafia e escolhas de palavras devem ser feitas. Optamos por usar o Alfabeto Internacional para a Transliteração do Sânscrito (IAST), o que basicamente significa o uso de diacríticos, a presença frequente de letras como “k”, “y” ou “w” e a repetição de consoantes como “tt”. Utilizamos o IAST mesmo quando algumas dessas palavras já estão incorporadas na língua portuguesa, como é o caso da palavra *karma e Śiva*, que em português seriam escritas respectivamente “carma” e “Xiva”. Também optamos por preservar o gênero gramatical original das palavras sânscritas, como é o caso da palavra *guṇa*, originalmente do gênero masculino. Neologismos originados de palavras em IAST serão grafados em itálico, como *kármico* e *upaniśádico*. Uma nota com a pronúncia das palavras em sânscrito se encontra logo após o sumário. Usaremos os nomes atuais de cidades como: Mumbai, Chennai e Kolkata. Porém, traduziremos de acordo com as antigas formas (Calcutá, Bombaim, etc.), as palavras que forem usadas para nomear instituições, como a Sociedade Frenológica de Calcutá (Phrenological Society of Calcutta), já que os nomes próprios de inúmeras instituições da Índia não assumiram os atuais topônimos, como por exemplo: IIT Bombay, que não assumiu a forma IIT Mumbai, e IIT Madras, que não foi alterado para IIT Chennai.

Decidimos também não traduzir as citações em línguas estrangeiras, por dois motivos: (i) considerando que as citações em língua estrangeira estão seminalmente relacionadas às obras ficcionais originalmente em inglês e, para se entender a obra, há que se dominar a língua inglesa, procuramos evitar qualquer perda ou alteração de sentido do original durante o processo de tradução; (ii) o inglês, língua da maioria das citações, é atualmente nos programas de pós-graduação, em âmbito nacional, uma língua obrigatória.

A tese foi dividida em quatro capítulos, além de apresentar um anexo. No primeiro capítulo apresentamos alguns elementos biográficos de Amitav Ghosh que tenham relevância para o entendimento de suas obras; o contexto sociocultural e político da diversidade linguística da Índia, que permite a incorporação do inglês como uma língua legítima de expressão existencial dos indianos; os conflitos linguísticos causados

pela formação da Índia enquanto um Estado-Nação e a abertura que o inglês ganha entre a população indiana; e encerramos com uma breve história do romance indiano em língua inglesa, enfatizando o processo de indianização do romance enquanto um gênero literário europeu e a crítica literária surgida a partir do romance indiano em língua inglesa.

No segundo capítulo, voltamos nossa atenção para o evento que ficou conhecido como o Renascimento da Bengala (*Bengal Renaissance*), a partir do encontro entre colonizadores europeus, sobretudo, orientistas e missionários, e a elite hindu, que posteriormente influenciou Amitav Ghosh. Demonstramos como a Índia possui uma antiga tradição inclusivista e analisamos duas das mais importantes figuras da Companhia das Índias Orientais: William Jones e James Mill. Passamos, então, à análise de alguns intelectuais hindus que tiveram um papel central no Renascimento da Bengala como: Rammohan Roy, Jagadish Chandra Bose e Rabindranath Tagore. Encerramos este capítulo com a relação entre essas personalidades indianas e Amitav Ghosh.

No terceiro capítulo apresentamos as características básicas da primeira obra de Amitav Ghosh a ser analisada – *The Calcutta Chromosome*, passando para a discussão sobre o surgimento da medicina tropical e as configurações que ela tomou na Índia. Também abordamos as principais características da lei de transmigração da alma em relação à teoria do *karma* na filosofia hindu e, por fim, analisamos a obra *The Calcutta Chromosome* à luz da teoria de Partha Chatterjee sobre o domínio material e o domínio espiritual com o intuito de mostrar que, além de Ghosh por em prática a tradição inclusivista discutida no capítulo anterior, enquanto uma crítica pós-colonial, sua obra mostra a superioridade do domínio espiritual sobre o material, sobretudo, através da personagem Mangala, sua manipulação dos cientistas europeus e sua caracterização como deusa e cientista.

Assim como no terceiro capítulo, iniciamos o quarto e último capítulo com as características básicas da segunda obra de Amitav Ghosh a ser analisada neste capítulo – *The Circle of Reason*, passando para a discussão da frenologia enquanto uma ‘ciência’ representante da razão excludente ocidental e sua transformação pelos frenologistas indianos a partir da relação com a *samudrikavidyā*. Após essa discussão, abordamos as principais características da teoria dos *gunas*, discutindo cada uma das dimensões existenciais: *sattva*, *rajas* e *tamas*, que intitulam sucessivamente as três partes da obra *The Circle of Reason*. E, por último, analisamos o romance *The Circle of Reason* à luz

da teoria da “tradução” de Gyan Prakash, na qual ele afirma que a elite hindu da Índia não apenas absorveu as ciências europeias, como também as traduziu para o contexto indiano por meio de negociações culturais, com a intenção de mostrar que Ghosh vai além da mera tradução cultural; ele acaba, por meio da teoria dos *gunas*, reabilitando a própria noção de razão, passando de uma razão colonial limitadora a uma razão libertadora, relativizando a autoridade científica ocidental. Mantendo-se, assim, como uma proteção contra a autoridade dogmática da ciência ocidental.

Capítulo 1 – Amitav Ghosh: contexto e intertexto.

Neste capítulo observaremos alguns aspectos da vida do escritor indiano em língua inglesa Amitav Ghosh – foco central desta tese – que influenciaram seu pensamento e suas obras. É indiscutível que o país de seu nascimento e talvez, sobretudo, a região em que nasceu, atual Estado da Bengala Ocidental, seja o maior elemento formador do pensamento crítico e criativo de Ghosh.

O encontro entre ‘Oriente’ e ‘Ocidente’, entre razão e espiritualidade, para Ghosh, se dá na própria Índia, antes mesmo de iniciar suas viagens aos países ocidentais, já que a colonização europeia é responsável tanto pela crítica dos indianos enquanto seres que não valorizariam a razão, em sua configuração empírico-positivista, como também pela construção do estereótipo do indiano enquanto um ser basicamente interessado nas questões de ordem espiritual. Como mencionado na introdução, são essas questões que motivarão Ghosh a escrever seus dois romances: *The Circle of Reason* e *The Calcutta Chromosome*.

Uma vez que Ghosh escreve romances em língua inglesa sobre o diálogo entre a razão (ciência) e a espiritualidade (religião), a problemática de se escrever em língua inglesa, ou seja, uma língua, em princípio, do ex-colonizador, assim como o gênero literário escolhido, também de influência europeia, é extremamente relevante para esse trabalho, uma vez que a escolha da língua e da forma já demanda em si um posicionamento crítico do escritor e indica uma complexidade cultural apenas intensificada pelo colonialismo europeu. Afinal, o meio e a estrutura com os quais o conteúdo de suas obras será trabalhado são tão importantes quanto o próprio conteúdo e não podem ficar de fora desta discussão. Sem meio e forma, simplesmente não haveria a transmissão do conteúdo.

Se Ghosh se inspira na criatividade de cientistas indianos que se apropriam da ciência moderna europeia, usando-a e modificando-a de acordo com seus interesses próprios, Ghosh também se conecta a uma gama de romancistas indianos que iniciaram o compromisso de escrever em língua inglesa, já então uma entre muitas outras línguas na Índia. Por isso, uma breve história do romance indiano em língua inglesa e o seu desenvolvimento crítico será abordado neste texto com o intuito de contextualizar o pensamento crítico e criativo de Amitav Ghosh. Não podemos perder de vista que, apesar de a discussão temática desta tese ser sobre “ciência” e “religião”, ela será feita

através da literatura e não por um cientista, em uma perspectiva ocidental do termo, mas por um escritor. Por isso, uma boa parte inicial desta pesquisa será dedicada ao uso do gênero romance e da língua inglesa como ferramentas críticas e subversivas.

1.1- Vida e obra do autor

Amitav Ghosh nasceu em 11 de julho de 1956, em Calcutá (atualmente Kolkata); filho de Shailendra Chandra Ghosh e Ansali Ghosh. A cidade onde nasceu Amitav é a capital do estado indiano da Bengala Ocidental, cuja língua oficial é o bengali. Esta é uma região que possui uma grande complexidade histórica. A Bengala Ocidental é atualmente assim designada, pois o que antes era conhecido como região da Bengala teve sua partição anunciada em 1905 por Lord Curzon (1859 – 1925),¹ e dividida em Bengala Ocidental (West Bengal) e Bengala Oriental (East Bengal), com Kolkata e Daca como respectivos centros administrativos.

A justificativa apresentada para tal divisão foi a de facilitar a administração de uma região cujo território era muito extenso. Contudo, nesse projeto havia também uma divisão religiosa, uma vez que a Bengala Ocidental tinha uma população de maioria hindu e a Bengala Oriental uma população majoritariamente muçulmana. Como consequência, muitos movimentos contrários à decisão da partição da região da Bengala aconteceram principalmente na Bengala Ocidental, como o *Swadeshi*, que incluía, por exemplo, boicotes ao consumo de produtos britânicos. Por causa da pressão popular, em 1911 a região da Bengala foi reunificada.

Em 1947, a região da Bengala foi dividida pela segunda vez, dessa vez apenas por motivos religiosos, como parte da Partição da Índia e consequente formação das nações da Índia e do Paquistão. A região que, na primeira partição, foi chamada de Bengala Oriental tornou-se, então, o Paquistão Oriental, separado por quilômetros de distância do Paquistão Ocidental. Em 1971, após nove meses de guerra civil contra o Paquistão Ocidental, o Paquistão Oriental conquistou sua independência e passou a ser chamado de Bangladesh, que etimologicamente significa “nação bengali”. Isso mostra que, mesmo configurando regiões politicamente distintas, o Estado indiano da Bengala Ocidental e Bangladesh ainda apresentam uma unidade linguística e continuidade cultural.

¹Vice-rei da Índia de 1899 a 1905.

As viagens, desde muito cedo, fizeram Ghosh transitar por distintos espaços, que marcaram sua vida e obra. Por causa da profissão diplomática de seu pai, durante sua infância, Amitav viveu não somente na Índia, como também em Bangladesh, Irã e Sri Lanka. Aos oito anos, quando estava em Daca, na época ainda Paquistão Oriental, Ghosh vivenciou pela primeira vez as revoltas entre hindus e muçulmanos que se tornaram frequentes na região.

De volta à Índia, iniciou seus estudos acadêmicos em Nova Deli, na University of Delhi, na qual se graduou em história, em 1976, passando pelas mãos de importantes intelectuais indianos como a antropóloga Veena Das. Em 1978, enquanto trabalhava no jornal *Indian Express*, recebeu o título de mestre em sociologia pela mesma universidade. Nesse mesmo ano, iniciou seu doutorado em Oxford, na Inglaterra, conseguindo uma bolsa de estudos através da Inlaks Foundation, uma fundação criada por Indoo Shivdasani em 1976. Em 1979, foi para a Tunísia com o objetivo de aprender árabe e, no ano seguinte, ao Egito, onde fez trabalho de campo nos vilarejos *fellaheens* de Laçaífa e Nashâwy. Em 1982, recebeu o título de doutor em antropologia social com a tese intitulada “Kinship in Relation to the Economic and Social Organization of an Egyptian Village Community”. Durante o período do doutorado, Ghosh obteve um diploma em árabe pelo Institut Bourguiba des Langues Vivantes Tunis, na Tunísia.

Após seu doutoramento, Ghosh retornou à Índia para ensinar na University of Delhi. Também lecionou na American University, no Cairo, na Columbia University, na University of Virginia e no Queens College, nos Estados Unidos. Também tem sido professor visitante na Harvard University e Fellow no Centre for Studies in Social Sciences, em Kolkata. Amitav Ghosh viveu em Nova York com sua esposa e também escritora Deborah Baker, e seus dois filhos, Lila e Nayan. Atualmente vive com a esposa em Goa, na Índia.

Amitav Ghosh ainda não havia nascido quando sua região natal se dividiu pela primeira vez, mas ele pôde presenciar todos os conflitos subsequentes. Vimos que dizer “escritor bengali” já é um fato que traz em si alguns conflitos de continuidades e descontinuidades. Essa complexidade ainda é intensificada quando o escritor bengali teve inúmeras outras experiências de diálogos interculturais e decide escrever em língua inglesa, uma das várias línguas de expressão em sua vida.

Como dito anteriormente, suas viagens e toda a efervescência pós-independência à qual Ghosh foi exposto, na Índia e países vizinhos, fazem com que suas obras tenham

grande proximidade com sua vida e trajetória. Ele mesmo, em sua visita ao Brasil em 2011, afirmou ser impossível desvincular a vida da obra.²

Assumimos a seguinte divisão temática das obras ficcionais de Amitav Ghosh, a seguir apresentada:

<i>The Circle of Reason</i> (1986) <i>The Calcutta Chromosome</i> (1995)	} }	ciência e espiritualidade
<i>The Shadow Lines</i> (1988) <i>In an Antique Land</i> (1992)	} }	continuidades e descontinuidades interculturais
<i>The Glass Palace</i> (2000) <i>The Hungry Tide</i> (2005) <i>Sea of Poppies</i> (2008) <i>River of Smoke</i> (2011) <i>Flood of Fire</i> (2015)	} }	histórias que a “História” não contempla

Certamente essa divisão não esgota a multiplicidade de níveis interpretativos de cada obra, mas apenas ressalta um direcionamento de leitura e a circunscrição do enfoque a ser dado à reflexão sobre os conceitos “ciência” e “religião”.

A seguir, será apresentado o resumo de cada obra ficcional de acordo com a divisão temática sugerida acima.

The Circle of Reason (1986) – A narrativa conta a história de Nachiketa, cujo apelido é Alu (batata), um órfão que apresenta uma cabeça com conformidades intrigantes e sedutoras para alguém como seu tio, Balaram Bose, um racionalista austero, porém controverso, que se dedica ao estudo da frenologia. A frenologia, ‘ciência’ europeia que em pouco tempo foi desacreditada, foi muito popular na Bengala, no séc. XIX e teve seu auge com a fundação da Sociedade Frenológica de Calcutá, em 1845. Alu, por incentivo de seu tio, após este analisar as conformidades de seu crânio, se torna tecelão. Balaram Bose, vendo Alu, percebe que sua missão é propagar a razão na sua forma pura e prática. Porém, após Bose se envolver em um conflito e ser morto por uma bomba, Alu é tido como suspeito de terrorismo e precisa fugir, indo da Bengala ao Oriente Médio. Em al-Ghazira, Alu fica preso por dias nos escombros de um prédio que desaba enquanto estava trabalhando. Assim, como seu homônimo do texto filosófico *Kaṭha*

² 15ª Bienal do Livro, Rio de Janeiro, 3 de setembro de 2011.

Upaniṣad, ele vence a morte e tem uma visão de seu tio incumbindo-o de uma missão. Mais uma vez é perseguido pela polícia e, por isso, escapa indo para o deserto argelino, onde encontra inúmeros personagens.

The Calcutta Chromosome (1995) – A narrativa começa com o analista de programas, Antar, encontrando um cartão de identificação de um antigo colega de trabalho, L. Murugan, que foi dado como desaparecido. Ao tentar desvendar seu paradeiro, o leitor é levado para Kolkata e para dois períodos históricos simultâneos: um colonial e outro pós-colonial. Seguindo a hipótese de Murugan de que os experimentos científicos sobre a malária, do início do séc. XIX, desenvolvidos por cientistas europeus, estavam condicionados a um grupo que coordenava uma contra-ciência, desenvolvida em silêncio e segredo, Ghosh questiona a superioridade da racionalidade europeia em prol de outras formas de conhecimento, reaviva o vínculo possível entre a ciência e a espiritualidade, e examina os reais propósitos da ciência colonial.

The Shadow Lines (1988) – Um narrador que jamais é nomeado mostra ao leitor como linhas invisíveis distanciam pessoas e como a memória e a imaginação as colocam em contato. A narrativa acompanha a vida de um garoto que transita por sua criação em Kolkata e Deli, que vai a Dacca para que a avó tente resgatar o tio dela que lá permaneceu após a partição da região da Bengala, e que vai a Londres estudar, onde revê a família Prince, amigos de seus pais há muito tempo. O narrador também viaja por inúmeros outros espaços imaginários. E é exatamente por isso que ele admira seu tio Tridib; por ter viajado por inúmeros lugares apenas através da imaginação e ter mostrado ao narrador que a imaginação é uma forma de conhecimento tão real quanto os fatos, ou ainda mais real. Ghosh, nesta obra, põe Tridib em meio aos conflitos entre muçulmanos e hindus de 1963-64. Com um pano de fundo que toca pontos intrínsecos da memória do Sul da Ásia, como a Partição, o autor mostra como criação de Estados-nações impõe linhas arbitrárias que separam pessoas quando suas memórias ainda as mantêm unidas e quando a imaginação ultrapassa qualquer barreira.

In an Antique Land (1992) – Nos anos 80, quando Amitav Ghosh iniciava seu doutorado na Inglaterra, se deparou com a tradução de uma carta de um mercador judeu, do séc. XII, na qual um escravo indiano, que havia ido para o Egito, era saudado. Esse detalhe faz com que Ghosh se interesse por esse personagem e, para desvendar quem

era esse escravo digno de ser saudado em cartas pelo senhor, Ghosh vai estudar na Universidade de Alexandria e viver em um vilarejo egípcio. Assim, ele tem a oportunidade de lidar com os manuscritos da sinagoga do Cairo, escritos em judeu-árabe. Ghosh não só se vê imerso na vida desses personagens do séc. XII, como na vida dos muçulmanos do vilarejo onde passa a viver, tentando entendê-los e ser entendido. Ghosh descobre uma misteriosa proximidade com o escravo que, como o autor, compartilha uma experiência de deslocamento, com um intervalo de oitocentos anos. Ghosh se refere ao escravo como aquele que lhe deu o direito de estar nesta outra terra, vivenciando histórias compartilhadas e símbolos que muitas vezes separam pessoas, ao invés de uni-las.

The Glass Palace (2000) – Inspirado por histórias contadas por seu pai e por seu avô, Ghosh leva o leitor a uma viagem até Mianmar, no momento em que a Grã-Bretanha invade o país, em 1885, e expulsa a família real, que segue para o exílio na Índia. Acompanhamos, a princípio, pelos olhos do personagem principal Rajkumar, sua ida da Índia para a Birmânia e a de sua amada Dolly, a dama de companhia das filhas do rei Thebaw, juntamente com toda a família real, para Ratnagiri, na Índia. Vemos nesta narrativa que cobre 115 anos e duas gerações de personagens, como Rajkumar se torna economicamente bem sucedido com a extração de teca nas florestas birmanesas e depois vai em busca de sua amada. A rede de relações entre os dois países, tecida pelas levadas de migrações e pelo regime colonial, também apresenta os movimentos independentistas tanto da Índia quanto da Birmânia e a transformação deste país em Mianmar sob o jugo ditatorial.

The Hungry Tide (2005) - Esta obra se passa no arquipélago chamado Sundarbans que está parte no território indiano e parte em Bangladesh. Em uma terra em que muitas pessoas lutam para sobreviver, assim como os tigres de Bengala, comuns na região, o romance nos lembra que, no início do século XX, Sir Daniel Hamilton, um comerciante escocês, decidiu criar uma sociedade utópica nesse lugar parte água e parte terra, oferecendo propriedades para aqueles que desejassem trabalhar, com a condição de que aceitassem os outros como iguais, independentemente da classe social ou etnia. E é neste mesmo lugar entremeado por rios que Piya Roy, uma citologista indo-americana, que apenas fala inglês e tem certa dificuldade em aceitar sua ascendência indiana, vai

estudar uma espécie rara de golfinho. Ela conhece, em sua viagem, o tradutor Kanai Dutt. Mas, é justamente Fokir, um pescador iletrado que marcará para sempre sua vida, quando os equipamentos supermodernos de Piya deixam de ajudá-la a encontrar os golfinhos e é Fokir, que não sabe inglês, mas sabe ler os rios, que a leva aos animais para que ela faça sua pesquisa. Nessa relação silenciosa, mas profunda e transformadora, é Fokir quem a salva do tsunami que atinge a região, também com sua habilidade de ler a natureza.

Sea of Poppies (2008) – O primeiro volume da trilogia *Ibis* inicia sua narrativa com uma cena profética, de Deeti, uma das diversas pessoas que só tinha o cultivo do ópio como alternativa imposta pelos britânicos, em um dos vilarejos de Bihar. Lá, onde nem mesmo um barco de médio porte pode chegar, ela vê a imagem de um imenso navio, que iria mudar a sua vida e a de muitas outras pessoas. O enredo se passa em 1838, antes da primeira Guerra do Ópio, da Grã-Bretanha contra a China, quando a Grã-Bretanha obrigava os indianos a cultivarem papoulas para a fabricação do ópio que seria vendido aos chineses para equilibrar a balança de pagamentos com a China e, com isso, a manutenção de um vício criado pelos próprios britânicos. Ghosh consegue pôr no mesmo lugar, o *Ibis*, um antigo navio de escravos e atual transportador de ópio, diversas pessoas, cada um com suas características culturais e linguísticas, fugindo do passado, tentando começar uma vida nova em outras terras e dividindo o mesmo espaço no navio com presos e cules. No interior do navio, todos passam a se considerar *jahaj-bhais*, irmãos de navio. Alguns passageiros, como Kalua, segundo marido de Deeti, fogem com medo de se tornarem escravos ao alcançar o destino final, as Ilhas Maurício. O otimismo que perpassa a obra talvez seja a marca principal da narrativa. Todos os subalternos são vitoriosos, como Deeti que escapa de ser morta na pira funerária do marido, e tem uma nova chance de se sentir uma mulher amada com Kalua.

River of Smoke (2011) – A segunda obra da trilogia *Ibis* dá continuidade à narrativa anterior, porém com o intervalo de algumas décadas. Já nas Ilhas Maurício, Deeti construiu um templo, em uma caverna, para todos aqueles que estavam no *Ibis*. Os desenhos nas paredes tornam as personagens divindades, cultuadas por toda uma comunidade. A narrativa ganha foco nas lembranças de Deeti, que resgata um dos personagens que integrava o *Ibis*, em *Sea of Poppies*, o indo-chinês Ah Fatt e, por isso, o cenário muda para Cantão, na China, onde seu pai, o indiano pársi Seth Bahram Modi,

consegue por conta própria levar o último carregamento de ópio, de Bombaim, antes que a proibição do comércio de ópio fosse levada a cabo pelos chineses. Com o aumento da tensão entre Grã-Bretanha, que queria forçar a continuidade da venda do ópio, e China, que tentava impedir o aumento do vício entre os chineses, Bahram materializa o preço que se paga quando alguém se encontra em meio a um conflito. No meio das exigências de dois impérios, ele é ao mesmo tempo um incentivador do vício e sua vítima. Ele pertence ao sistema e é ao mesmo tempo estranho a ele. É em Bahram que os opostos se tornam uma unidade de experiência.

Flood of Fire (2015) – O último volume da trilogia *Ibis* tem como pano de fundo a tensão entre o governo colonial britânico na Índia e a China por causa da tentativa de Beijing de acabar com o tráfico de ópio no território chinês, culminando com a guerra entre Inglaterra e China, em 1839. Ghosh direciona o foco de sua obra para um dos navios enviados da Bengala à China, o *Hind*. Mais uma vez, o navio é palco do encontro de diversos personagens, cada um com seu próprio objetivo. Alguns deles são: Kesri Singh, um militar da East India Company que lidera um grupo de soldados; Zachary Reid, um marinheiro em busca de sua amada; e Shireen Modi, uma viúva a caminho da China com o objetivo de assegurar para si a riqueza que seu marido conquistou no tráfico de ópio. O leitor acompanha os múltiplos personagens até a derrota da China e o domínio de Hong Kong pela Inglaterra.

A escrita ficcional de Ghosh apresenta algumas características que estão presentes em muitas de suas obras. Muito frequentemente, a narrativa é entremeada por mais de uma temporalidade que faz com que o leitor se movimente entre passados e presentes a todo o momento. Este é o caso de *The Calcutta Chromosome*, *In an Antique Land* e *The Shadow Lines*. Outra característica marcante em suas obras é a dedicação minuciosa a explicações técnicas, elementos de uma escrita analítica, como em *The Hungry Tide*, quando descreve a espécie de golfinho chamada Irrawaddy, ou como em *The Glass Palace*, quando descreve as madeiras e a extração de Teca em Mianmar. A espacialidade também não é única. Muitas vezes é comum ver núcleos de personagens que são seguidos independentemente ao longo da narrativa, por meio de uma escrita extremamente criativa e elaborada, e que são colocados em contato, como em *The Calcutta Chromosome* e *The Sea of Poppies*. Há geralmente uma polifonia narrativa e os tópicos abordados nunca deixam de lado a Índia, a maior fonte de matéria prima para

Ghosh. Mesmo quando em seus ensaios aborda elementos que, aparentemente só dizem respeito a outro país, como em *Dancing in Cambodia*, Ghosh, em realidade, está trabalhando com questões muito mais amplas da existência humana a partir de suas experiências indianas. Assim, falar do Camboja é falar também da Índia. Com relação à língua, o inglês é extremamente erudito, mas brilhantemente não só utiliza inúmeras palavras das línguas vernáculas da Índia, que dão conta do objeto, lugar ou situação descrita, como também sabe quando deve alterar a língua inglesa mais pormenorizadamente para que corresponda à realidade poliglóssica da Índia. Os maiores exemplos talvez sejam *Sea of Poppies* e *River of Smoke*, em que cada personagem apresenta características linguísticas distintas.

As obras não-ficcionais correspondem à sua tese de doutorado, anteriormente mencionada e ainda não publicada, e às seguintes obras: *Dancing in Cambodia, At Large in Burma* (1998), sobre a atual crise política em Mianmar e Camboja e sobre a manutenção da herança cultural; *Countdown* (1999), que aborda a nuclearização do subcontinente indiano; *The Imam and the Indian: Prose Pieces* (2002), que aborda temas como diáspora e fundamentalismo. Esta obra ainda apresenta uma tradução, feita pelo próprio Amitav Ghosh, de um dos contos de Rabindranath Tagore (“The Hunger of Stones”). Outra obra, *Incendiary Circumstances: A Chronicle of the Turmoil of Our Times* (2005), também desenvolve os temas do fundamentalismo e da herança cultural. Ghosh também conta com importantes artigos avulsos (alguns publicados também nas coletâneas de ensaios supracitadas) cujo levantamento se encontra no Anexo desta tese.

Suas obras receberam inúmeros prêmios. *The Circle of Reason* recebeu o prêmio francês Médicis, em 1990; *The Shadow Lines* ganhou dois prêmios indianos, o Sahitya Akademi Award e o Ananda Puraskar. *The Calcutta Chromosome* recebeu o prêmio Arthur C. Clarke, em 1997, e *The Glass Palace* ganhou o e-Book Award na feira do livro de Frankfurt, em 2001. *The Hungry Tide* recebeu o Crossword Book Prize, um dos mais importantes prêmios indianos. E, finalmente, sua obra *Sea of Poppies* recebeu o Crossword Book Prize e o India Plaza Golden Quill.

Duas outras premiações tiveram caráter controverso. Em 2001, Ghosh teve *The Glass Palace* indicado para o Commonwealth Writers Prize,³ mas o autor pediu que a indicação fosse retirada, afirmando que não havia submetido seu livro à competição e que era terminantemente contra o termo “Commonwealth literature”. Para ele, o termo,

³ O Commonwealth Writers Prize é oferecido pela Commonwealth Foundation, uma organização composta pela Grã-Bretanha e pelas ex-colônias britânicas.

não abarca a presente realidade literária dos países anteriormente colonizados pelos britânicos, já que possuem literaturas em outras línguas distintas do inglês, que não podiam fazer parte da competição. O termo também representa um “fantasma” do passado colonial que engendra o presente, perpetrando o colonialismo pela hegemonia da língua inglesa sobre as demais línguas. Como pode ser visto nas regras para a submissão das obras a participarem da competição, o oitavo tópico do quesito 2 (Eligibility) diz o seguinte: “The entry must be written in English (Works translated from other languages are not eligible).” Ghosh, cuja obra explicitamente analisa e critica o colonialismo, não só o britânico na Índia, mas todas as formas de colonialismo, não permitiu que sua obra pudesse ser laureada com um prêmio que ainda representaria, em sua opinião, o colonialismo.

Já em 2010, quando aceitou o prêmio Dan David, oferecido pela Tel Aviv University em conjunto com a Dan David Foundation, foi extremamente criticado por inúmeras pessoas ao redor do mundo que eram contrárias ao Estado de Israel e às medidas tomadas contra a Palestina. Os signatários da carta pediam que Ghosh tivesse a mesma atitude que teve ao recusar o Commonwealth Prize, ou seja, que também recusasse o prêmio Dan David em boicote a Israel, o que não ocorreu. Ghosh publicou uma carta aberta aos leitores, na qual dizia que as situações deveriam ser analisadas em suas individualidades para que não incorressem em fórmulas fixas. Ele afirmou que o prêmio não era oferecido pelo Estado de Israel, mas por uma universidade em conjunto com a iniciativa privada. Ele ainda lembrou aos leitores que, para escrever *In an Antique Land*, ele necessitou da ajuda de acadêmicos árabes e israelenses. Sua carta recebeu novas críticas que, dentre outros contra-argumentos, sustentavam que muitas das pesquisas bélicas, cujos produtos finais Israel usa contra a Palestina, ocorrem dentro da universidade. Isso, entretanto, não o impediu de receber o prêmio israelense, que dividiu com a escritora canadense Margaret Atwood. Em 2007, Ghosh recebeu o Padma Shri,⁴ do governo indiano, uma das mais importantes condecorações do país.

Suas obras foram traduzidas e publicadas em dezenas de línguas como: português, espanhol, alemão, romeno, norueguês, italiano. No Brasil, cinco de suas obras estão traduzidas para o português. São elas: *The Calcutta Chromosome* (1995) – *O Cromossomo Calcutá* (1998), pela editora Ática; *The Glass Palace* (2000) – *O*

⁴ As quatro condecorações civis dadas pelo governo indiano, na ordem de mérito, são: Bharat Ratna, Padma Vibhushan, Padma Bhushan e Padma Shri. As condecorações Padma, como são chamadas, são dadas pelo serviço excepcional em qualquer campo do conhecimento e são anunciadas no Dia da República.

Palácio de Espelhos (2006), *The Hungry Tide* (2005) – *Maré Voraz* (2008), *Sea of Poppies* (2008) – *Mar de papoulas* (2011) e *River of Smoke* (2011) – *Rio de Fumaça* (2013), todas três pela Alfaguara Brasil.

Com relação a pesquisas de mestrado e doutorado dedicadas no âmbito acadêmico brasileiro unicamente a Amitav Ghosh, temos conhecimento apenas da dissertação de mestrado de Regiane Corrêa de Oliveira Ramos, intitulada “Entre Oriente e Ocidente: As vozes das travessias em Amitav Ghosh”, defendida em 2010, na Universidade de São Paulo (USP). A dissertação tem como foco, segundo a própria autora, as questões relativas ao tempo e ao espaço, às fronteiras e às grandes e pequenas narrativas e às figuras femininas nelas retratadas em *The Shadow of the Lines* (1988) e *The Hungry Tide* (2004).

1.2 – Diversidade linguística na Índia

A história da Índia é uma história da multiplicidade e heterogeneidade e, no que tange ao perfil linguístico, essa também é uma realidade nesse país de mais de um bilhão de habitantes, com séculos de invasões e colonizações que também contribuíram para o seu enriquecimento linguístico.

A Índia, antes de sua constituição enquanto Estado-Nação era composta por inúmeras regiões com autonomia política (inclusive com regimes políticos distintos, por exemplo: reinos e repúblicas) e cada uma dessas regiões apresentava na maioria das vezes línguas distintas. Entretanto, a diversidade linguística da Índia não se resumia ao contato das línguas entre regiões. Em todas as regiões sempre se verificou a presença da poliglossia, uma existência generalizada dentro de uma mesma sociedade de diferentes variedades de línguas ou dialetos com status sociopolítico diverso, ou seja, cada um usado em diferentes contextos sociais ou para a realização de diferentes funções (FERGUSON, 1994, pp. 25-39).

Santoshi Aggarwal, seguindo a mesma perspectiva de Ferguson, afirma que: “the roles of languages is to be seen as proper perspective of their utility, intelligibility, currency, feasibility of learning and practice, and the wider as well as the varied spheres for which they are very much relied upon” (AGGARWAL, 1991, p. 6). Na Índia, podemos perceber a presença frequente de triglossia ou até mesmo poliglossia. Um bom exemplo para ilustrar a teoria de Ferguson é o resultado da pesquisa linguística de J. J. Gumperz no Punjab, apresentada por Atamjit Singh, em “The Language Divide in

Punjab”. Atamjit Singh diz que Gumperz percebeu que: “An educated speaker uses three linguistic codes. He may use a Hindi code while conversing with a Hindi speaker, a Hindi/English dominant Punjabi code while talking with an educated Punjabi speaker and a native regional variety code with an uneducated Punjabi speaker” (SINGH, 1997).

As línguas e/ou dialetos na Índia estão relacionados a diferentes dimensões da existência humana e não ignoramos a presença de uma verticalidade, ou seja, hierarquia, em meio a tantas línguas. Porém, verificamos duas possibilidades: uma verticalização de coexistência e uma verticalização de exclusão. Na primeira, o status de superioridade de uma língua de acordo com a função que exerce não sobrepuja as demais línguas ou dialetos; já na segunda, ela tende a eliminar as demais. Grandes exemplos da primeira verticalização, a serem explorados a seguir, são o sânscrito, língua nativa da Índia, e o Persa, língua introduzida na Índia. Já os exemplos da segunda verticalização estão geralmente ligados à constituição de um Estado-Nação e à escolha de uma língua nacional, a ser discutida com mais propriedade na próxima seção. Também não ignoramos a possibilidade de haver uma língua nacional que não elimine as demais expressões linguísticas do país.

O sânscrito, por exemplo, visto como a língua das castas altas, especialmente a dos brâmanes, era, antes de tudo, a língua do conhecimento. Assim, desde os *Vedas* até o *Kamasutra*, qualquer que fosse a especialidade do conhecimento, este deveria ser escrito em sânscrito. Pela especificidade desta língua, ela termina por apresentar um alto grau de complexidade estrutural. As demais esferas da existência humana ficariam a cargo dos *prākṛtas*, ou seja, formas dialetais da língua (DASGUPTA, 2010a, p. 27). O hindi e o bengali são importantes exemplos de línguas derivadas de *prākṛtas* do sânscrito que, ao longo dos tempos e por condições históricas, culturais e geográficas, se apresentam como línguas autônomas e portadoras de tradições literárias singulares.

O maior tronco linguístico da Índia ao qual se referem as línguas supracitadas, é o indo-europeu, com vasta tradição literária como o marathi, bengali e hindi. O segundo maior tronco linguístico indiano, chamado dravídico, apresenta línguas também com vasta tradição literária como o malaialam, o telugu, o tâmil e o canarês.⁵ Línguas pertencentes a outros troncos linguísticos e também a outros países fazem parte da configuração linguística da Índia. Esse é o caso do bodo e do konyak, línguas do tronco

⁵Para os nomes das línguas regionais oficiais, utilizaremos a mesma grafia da Constituição da Índia disponível em: <<http://www.prep4civils.com/blog/india/132/constitution-of-india-full-pdf/>>. A única exceção a ser utilizada em português ao longo do texto será a palavra “sânscrito”.

linguístico tibeto-birmanês. Outro importante exemplo de influência e, talvez mais precisamente, da verticalização de coexistência, é o persa, língua proveniente da Pérsia, atual Irã e Afeganistão, que teve grande influência no território indiano sobre línguas como o urdu e o hindi, especialmente através do império muçulmano Mughal (1526 – 1857). Essa influência foi facilitada por se tratar de uma língua indo-europeia, assim como as línguas indianas. O hindi é escrito com alfabeto devanagari, já o urdu é escrito com alfabeto árabe. Mas, pela familiaridade do hindi com o urdu, alguns consideram as duas línguas como um *continuum* linguístico chamado hindustani.

A presença de uma língua em um território e a estruturação da própria língua não está subordinada meramente a questões linguísticas. Sen Sukumar afirma que, no final do século XVI, a Bengala deixou de ser um território independente e passou a ser administrada por governadores vindos de Deli e Agra. Com isso, os senhores de terra passaram a buscar favores nas cortes Mughals (SEN, 1992, p. 122).

O centro administrativo do domínio turco (também com influência persa), na Índia, ficou conhecido como sultanato de Delhi e a língua oficial da administração Mughal era o persa. Como o império Mughal, especialmente sobre o domínio de Jalal-ud-Din Muhammad Akbar (1542 – 1605), incentivou a arte e a educação, as cortes Mughals eram grandes centros artístico-culturais e, segundo Sen Sukumar, o persa deveria ser de domínio mesmo de um brâmane, cuja tradição sugere o domínio do sânscrito, por ser a língua tradicional do conhecimento, se este quisesse ter melhores condições de vida, sob o patrocínio dos sultões (1992, p. 148). Contudo, isso não significava que os artistas eram obrigados a compor em persa. O respeito pela cultura do outro e a tolerância foi uma marca de grande parte do império Mughal. Por exemplo, as duas versões mais antigas em bengali do grande épico indiano *Mahābhārata* foram escritas sob o patrocínio de dois sátrapas durante o sultanato de Alauddin Husain Shah (? – 1519) (SEN, 1992, p. 107).

Na música, talvez o mais importante de todos os exemplos seja o de Tansen, cujo nome de nascimento era Rantanu. Nascido entre 1443 e 1506, em uma família brâmane, este exímio vocalista e instrumentista foi considerado uma das *navaratnas*,⁶ ou nove joias, da corte de Akbar de quem Tansen recebeu o título honorífico *Miyan*, que

⁶ As nove navaratnas de Akbar eram: 1 – Raja Birbal (1528 – 1583), conselheiro; 2- Raja Todar Mal (? – 1589), ministro das finanças; 3 – Raja Man Singh (1550 – 1614), general; 4- Abul Fazl (1551 – 1602), cronista dos feitos do imperador; 5- Faizi (1547 – 1595), poeta; 6-Abdul Rahim Khan-I-Khana (1556 – 1627), poeta; 7 – Fakir Aziao-Din (? – ?), adivinho e conselheiro; 8- Mullah Do Piazza (? – 1620), conselheiro; 9 – Miyan Tansen(1493? – 1589?), músico.

significa “sábio”. Mesmo estando sob a proteção de um imperador de linhagem Mughal, ele compôs nas línguas bhojpuri e hindi, na corte de Gwalior. Todas as *ghārānas*, ou linhagens musicais, do norte da Índia de alguma maneira atribuem sua origem a Tansen. O fato é que esse músico, influenciado tanto pela tradição hindu *bhakti* (movimento devocional) de Haridas quanto pelo sufismo (tradição mística islâmica) de Muhammad Ghawth Gwaliyari, era tão excepcional que a música clássica hindustani não seria a mesma após sua existência.

Na Índia, o persa influenciou muitas línguas indo-arianas, além do urdu e do hindi, como o bengali, introduzindo vocábulos. Este influxo de palavras só cessou quando a administração geral deixou de ser Mughal e passou a ser britânica. Como consequência do domínio britânico, o inglês se tornou a língua oficial da administração, precisamente em 1838 (SEN, 1992, p. 6).

Com as colonizações europeias, o português, o holandês, o francês e, sobretudo o inglês passaram a figurar no cenário linguístico indiano. As línguas europeias não só passaram a integrar a diversidade de línguas na Índia como também influenciaram as línguas indianas. O português, por exemplo, mesmo nunca tendo tido o status que a língua inglesa obteve em suas colônias, conseguiu deixar sua marca no vocabulário da língua bengali, por exemplo, com palavras como: *almari* (armário), *ishpat* (espada), *toalia* (toalha), *baranda* (varanda), *balti* (balde) e *mez* (mesa). Afinal de contas, os portugueses foram os primeiros colonizadores europeus a chegarem à Calicute (atual Kozhikode, no estado de Kerala), em 1498, com Vasco da Gama e os últimos a restituírem a administração dos territórios conquistados ao governo da Índia, em 1961, bem depois da independência da Índia (PEARSON, 2006, p. 155).

Com a maior parte do território indiano sob o domínio britânico, logo o inglês ganhou grandes proporções políticas e educacionais. A reforma britânica da educação na Índia e a abertura da classe média hindu para a educação ocidental abriu caminho para a língua e literatura inglesa na Índia. Aliás, o romance enquanto gênero literário foi introduzido na Índia nesse período. A mudança do sistema educacional na Índia teve início com o estabelecimento da Suprema Corte em Kolkata, que fez com que o projeto de um colégio que oferecesse um ensino liberal para os filhos de famílias hindus colocasse em prática o estabelecimento do Hindu College, inaugurado em 1817. Outras cidades seguiram o ocorrido em Kolkata, como Hooghly e Krishnagar.

Posteriormente, o texto de Thomas Babington Macaulay, “Minute on Education”, de 1835, reforçou a ideia da implantação da língua inglesa como único

meio de abolir o que ele considerava ignorância entre os indianos. Por muitos anos, poucas pessoas tinham condições econômicas para ter uma educação britânica, mas a influência dessas pessoas na sociedade indiana não foi pouca, seja na literatura, na ciência ou na reforma social, e será mais bem discutido no próximo capítulo.

A implantação da educação britânica e da língua inglesa resultou, na Bengala, por um lado, (i) no início de uma literatura indiana em língua inglesa e por outro em (ii) um maior interesse pela língua bengali e, com isso, uma revitalização da língua. É importante ter em vista que o projeto colonial não era simplesmente o de transmitir uma língua – o inglês – mas o de transmitir uma civilização; por isso, não há contradição em reforçar a presença do inglês através de um interesse pelas línguas vernáculas, já que conhecer as línguas vernáculas era parte fundamental desse projeto. Por outro lado, a introdução do inglês também serviu aos projetos dos indianos, especialmente por não estar preso a uma região específica ou privilegiando uma comunidade indiana em detrimento de outra. Nesse sentido, o inglês também poderia, e de fato pôde, ser apenas uma língua entre as demais, assumindo funções particulares da existência humana e se tornando uma língua indiana, sem sobrepujar as demais línguas do país.

Não podemos perder de vista que foram os orientalistas europeus e os missionários religiosos que primeiro traduziram não só os textos clássicos indianos para o inglês, como também os textos europeus para o bengali. A seguir, encontra-se um exemplo de valorização da língua bengali como estratégia colonial de transmissão civilizacional mencionada anteriormente.

The establishment of the Baptist Mission at Serampore in 1800 by William Carey (1761 – 1843), William Ward and Joshua Marshman was an event in the cultural history of Bengal. The missionaries took the literary path for the spread of Christianity among the masses. Seeing that the common people of Bengal had strong liking for devotional verse and song, Carey and his colleagues gave all attention to the translation of the Bible. They started a press at Serampore in the same year for printing the Bengali and other vernacular translations of the Bible. The New Testament in Bengali was published in 1801. Before it was issued a translation of the Gospel of St. Matthews was published as a specimen in May 1800. The Bengali Bible (Dharma Pustak) was completed in 1808 (SEN, 1992, p. 164).

Carey, talvez por seu pouco domínio do bengali, ao invés de utilizar a ordem sintática desta língua, ou seja, sujeito + objeto + verbo, utilizou a ordem do inglês: sujeito + verbo + objeto. Isso acabou se transformando em um exemplo de como a língua bengali poderia ser flexível, ou seja, moldada pelo escritor, inclusive no âmbito

da sintaxe, uma vez que o bengali enquanto uma língua escrita estava começando a se desenvolver. O alfabeto bengali, como é atualmente conhecido, ganhou forma quando a primeira imprensa foi estabelecida na Bengala, por Charles Wilkins (1749 – 1836), em 1778, e os primeiros livros em bengali a serem impressos foram traduções das leis adotadas para a administração da Bengala, Bihar e Orissa pela Companhia das Índias Orientais (SEN, p. 163).

Com a introdução da imprensa feita pelos britânicos, as línguas nativas estavam ganhando forma e atenção, por sua vez, os textos clássicos em línguas nativas estavam sendo traduzidos para o inglês. Charles Wilkins, por exemplo, também foi responsável pela primeira tradução do *Bhagavad-gītā* do sânscrito para o inglês. Sir William Jones traduziu a peça *Abhijñānaśākuntalā* também do sânscrito para o inglês (DASGUPTA, 2010a, pp. 24-26). Posteriormente, indianos começaram a fazer traduções de textos clássicos indianos para o inglês, como Rammohun Roy, que traduziu um resumo dos *Upaniṣads* (DASGUPTA, 2010a, p. 62) e Rabindranath Tagore, que, ao traduzir sua própria obra, *Gitanjali*, para o inglês conseguiu o primeiro prêmio Nobel para a Ásia, em 1913 (BANERJEE, 2010, p. 24).

Podemos ver nessas poucas páginas e com esses poucos exemplos no campo da linguagem, que a Índia sempre soube alocar no interior de sua cultura as diversas outras culturas que lá chegaram. Gita Mehta, escritora e intelectual indiana, resume muito bem esse aspecto da cultura indiana.

A cultura da Índia, no que tem de melhor, é como uma grande esponja que absorve tudo, enquanto os puristas balançam a cabeça desalentados. Outras culturas procuraram expelir de seus territórios todas as influências dos demônios estrangeiros. A Índia sempre manifestou um apetite por demônios estrangeiros somente comparável à sua capacidade de transformá-los em nativos (MEHTA, 1998, p. 32).

Com a independência da Índia e a implantação de um Estado-Nação, houve a necessidade de se determinar uma língua oficial, que, em certa medida, também está relacionada com a constituição de uma identidade nacional. Esta medida é controversa, como será visto na próxima seção, pois esbarra na grande diversidade linguística e cultural presente no território indiano. A Índia não possui uma língua nacional, mas duas línguas são consideradas oficiais da União, são elas: o hindi, em escrita devanagari, e o inglês em caracteres latinos.⁷ O hindi foi escolhido por razões

⁷ A Índia não apresenta apenas uma multiplicidade de línguas, mas também de alfabetos. Alguns deles são: as diversas estilizações do devanagari, alfabetos de origem dravídica, o alfabeto árabe e o latino. Por

quantitativas, já que é a língua com maior número de falantes da Índia. Já o inglês deveria ser utilizado para fins dos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário por um período inicial de 15 anos apenas, ou seja, até 1965. Os próprios elaboradores da Constituição indiana estavam cientes de que a transição da língua inglesa para uma língua vernácula em todos os campos talvez não fosse possível até 1965. Por isso, em 1963, a lei sobre línguas oficiais foi promulgada prevendo o uso concomitante e continuado do inglês, mesmo após 1965. O inglês foi considerado oficial para mostrar que não havia uma língua vernácula com status de língua nacional; no entanto, o inglês, já absorvido e vernacularizado, não teve como ser eliminado do cenário linguístico indiano.

Atualmente, vinte e duas línguas são consideradas oficiais em âmbitos regionais. Cada estado tem a autonomia de escolher sua língua oficial. As vinte e duas línguas são: assamês, bengali, bodo, dogri, gujarati, hindi, canarês, caxemiri, concani, maitili, malaialam, manipuri, marati, nepali, oria punjabi, sânscrito, santali, sindi, tâmil, telugu e urdu. O censo de 1991 reconheceu 1,576 dialetos e 325 línguas. É importante ressaltar que o governo indiano corrobora o status de língua oficial regional dado pela Sahitya Akademi, a Academia Indiana de Letras, a algumas línguas indianas, a partir do critério da existência de uma tradição literária escrita em cada uma dessas línguas.

Gita Mehta, a partir deste panorama faz a seguinte afirmação: “Para um país que reconhece oficialmente dezessete línguas indianas principais, as políticas linguísticas são problemas que chegam a culminar em guerras civis” (1998, pp. 30-31).⁸ A seguir, analisaremos um pouco esta situação linguística conflituosa que se inicia no período colonial e perpassa o período pós-independência da Índia, o status da língua inglesa enquanto uma língua indiana e o ato de escrever literatura em língua inglesa na Índia.

1.3 – Línguas em contestação, negociação e conflito.

Nesta seção discutiremos alguns elementos geradores de conflitos linguísticos na Índia como forma de contextualização, seguidos de alguns exemplos. Para isso, assumiremos o posicionamento de Peter Hans Nelde, em “Languages in contact means languages in conflict”, que afirma que o conflito é a contraparte do contato entre

isso, a Constituição da Índia também teve de determinar com que alfabeto as línguas oficiais da União seriam escritas.

⁸ Na época da publicação deste texto, o governo indiano reconhecia apenas 17 línguas oficiais.

línguas. Ambos, contato e conflito, são interdependentes porque a língua é um elemento constitutivo de outras esferas como: política, economia, educação, religião, etc. (NELDE, 1986, pp. 33-42). Assim, um conflito nessas áreas poderá facilmente, mas não necessariamente, assumir a configuração de um conflito entre línguas caso ele ocorra em áreas de diversidade linguística e/ou poliglossia. E, sob certas condições, estas tensões poderão culminar até mesmo em atos de violência.

Certamente o convívio harmonioso é possível entre grupos que apresentam determinadas diferenças (sejam elas religiosas, culturais, etc.), mas o risco de um conflito está sempre presente quando diferenças entre grupos geram incertezas de status, valor e privilégios, por exemplo.

É importante não perder de vista que o ponto central dos conflitos linguísticos na Índia moderna tem a ideia de Estado-Nação e de uma língua nacional como ponto de partida. O Estado-Nação, também denominado Estado nacional ou país, como criação europeia, foi resultado da Revolução Capitalista e é uma unidade político-territorial. Em outras palavras, “O Estado-Nação é a unidade político-territorial própria do capitalismo; é constituída de uma nação ou uma sociedade civil, de um Estado, e de um território” (BRESSER-PEREIRA, 2009, p. 15). Segundo Luiz Carlos Bresser-Pereira, a língua, em primeiro lugar, e a religião, em segundo, são os elementos principais que dão um caráter de unidade cultural dentro de um Estado-Nação. Santoshi Aggarwal faz a seguinte afirmação acerca da língua:

As language is an important means of communication, the political and economic participation during the last several centuries in this land have given rise to the awakening of the existence of one's own language and culture on the one hand and the national consciousness, on the other (AGGARWAL, 1991, p. 1).

Aggarwal explica que a ideia de uma única língua representando uma nação tem três justificativas possíveis: (i) para decisões oficiais, a nação se sente incapaz de comunicar-se em mais de uma língua; (ii) uma única língua é requerida para o trato com os cidadãos, para a administração, para a educação, comércio e legislação; (iii) uma vez que a língua é o principal meio de intercurso social, uma língua única se torna mais importante para o estabelecimento e sucesso da comunicação (AGGARWAL, 1991, p. 2).

A indicação de uma língua nacional eleva o status de seus falantes aos olhos das outras nações. É um elemento simbólico. Entretanto, em um território cuja poliglossia é

uma realidade, como no caso da Índia, a ideia de uma língua que tende a ameaçar as demais expressões linguísticas – se não em termos de erradicação, ao menos em termos de perda de status – a possibilidade de conflitos é grande. Assim, é o surgimento da consciência nacional que está sendo criada – acompanhado da possibilidade de eleição de uma língua comum, que tenta eliminar as diferenças – que está no centro do conflito linguístico da Índia.

Desde o século XIX, o regime colonial tentava tornar o inglês a língua oficial da Índia; como exemplo, temos o já mencionado “Minute on Education” (1839), de Thomas Babington Macaulay. O receio de que isso se tornasse realidade e a intrínseca relação do inglês com o domínio britânico na Índia fizeram com que os movimentos independentistas tentassem impedir a realização desse projeto, sugerindo uma língua vernácula como uma possibilidade que preenchesse o requisito de uma língua oficial para todo o território indiano, dando assim, a ideia de unidade que o projeto da criação de um Estado-Nação, trazido também pelos europeus, sugeria.

A luta por uma única língua começou no período pré-independência. Alok Kumar Das sugere 1937 como um ano emblemático dos conflitos entre línguas na Índia. Isso porque foi em 1937 que a autonomia das províncias britânicas foi garantida e, com isso, a demanda por uma língua comum se tornou mais forte (DAS, 2002, p. 20). Ou seja, o projeto de um Estado-Nação e uma língua nacional acabou permeando a realidade de cada província, que também tinha a liberdade de buscar uma língua com status oficial em âmbito regional. Em 1937, quando a autonomia provincial foi introduzida nas províncias britânicas na Índia, foi sugerido que as línguas vernáculas fossem o meio de comunicação nas escolas, o que foi reafirmado em 1944. Entretanto, foi decidido que o inglês deveria ser a segunda língua no meio acadêmico e nas escolas técnicas (AGGARWAL, 1991, pp. 114-115). Com isso percebemos que a língua oficial regional não tem apenas um status de língua administrativa, mas insere-se também no sistema educacional do estado como língua principal ao lado do inglês. Veremos que o debate entre língua oficial regional segue lado a lado com a chamada primeira língua nas escolas, uma vez que esta deveria corresponder à língua oficial regional.

Como dito anteriormente, os movimentos independentistas viram na tentativa de eleger o inglês como língua nacional uma ameaça. Assim, buscaram escolher uma língua vernácula como a língua nacional. Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), membro do Congresso Nacional que também participou do movimento *Swadeshi*, por exemplo, tentava boicotar o império britânico de diversas formas. Ramachandra Guha nos dá a

seguinte informação sobre as atitudes de Bal Tilak: “He demanded a tariff of 10 percent on imports to promote Indian enterprise and called for a common language to promote national unity” (GUHA, 2011, p. 109)

A língua escolhida para essa campanha foi o hindi, não só porque a maior parte dos movimentos independentistas surgiu em regiões primordialmente de falantes em hindi,⁹ como também porque o hindi é a língua com maior número de falantes na Índia, como mencionado na seção anterior. Essa proposta conseguiu adeptos em regiões de falantes de outras línguas, porém muitas pessoas receram que o hindi se tornasse mais do que uma arma para lutar contra o império britânico, e que futuramente assumisse o papel de língua nacional, solapando as demais línguas.

A exemplo disto, temos Chakravarti Rajagopalachari, que liderava o Congresso Nacional da Índia, na época, sugerindo a implantação do hindi como língua obrigatória em todas as escolas da Presidência de Madras. A partir dessa decisão uma agitação anti-hindi foi iniciada por Periyar E. V. Ramaswamy, líder do Justice Party (posteriormente renomeado para Dravidar Kazhagam). O objetivo do movimento era alcançar a igualdade social entre norte e sul e impedir a dominação do norte da Índia nas esferas políticas e econômicas da província do sul da Índia chamada Presidência de Madras, que, na época, incorporava Tâmil Nadu e regiões de Andhra Pradesh.

Apoiando Rajagopalachari, Mahatma Gandhi (1869 – 1948) estabeleceu o Dakshin Bharat Hindi Prachar Sabha (DBHPS), em Madras (atual Chennai), uma instituição para a propagação do hindi no sul da Índia. Na página oficial do DBHPS podemos ler a seguinte frase atribuída a Gandhi: “It is up to you to take advantage of the facilities available for learning Hindi at Madras and other places. So long as you do not learn Hindi you will remain totally separate from the rest of India” (“Dakshina Bharat Hindi Prachar Sabha”).

As agitações duraram três anos e contavam com jejuns, caminhadas, protestos e debates. Em alguns casos os protestos anti-hindi ganharam nova configuração e tornaram-se anti-bramânicas, pois muitos acreditavam que a imposição do hindi nas escolas e a resistência dos brâmanes de Tâmil Nadu, uma região do sul da Índia, em retirar da língua tâmil (língua do tronco linguístico dravídico) palavras de origem sânscrita (do tronco linguístico índico) eram provas da cumplicidade dos brâmanes de

⁹ O hindi é falado nos seguintes estados da Índia: Bihar, Chhattisgarh, Gujarat, Haryana, Himachal Pradesh, Jharkhand, Madhya Pradesh, Rajasthan, Uttarakhand, Uttar Pradesh, Ilhas Andaman e Nicobar, Chandigarh e Deli.

Tâmil Nadu com os do norte da Índia em um projeto de subalternização da língua tâmil. O conflito passou, então, a ter uma nova dimensão: a de um conflito de castas. Em 1938 atos de violência foram cometidos contra brâmanes, na região. Os conflitos terminaram somente em 1999, com a introdução do tâmil como primeira língua e meio de instrução em todos os níveis do sistema educacional de Tâmil Nadu. Porém, os três anos de conflitos tiveram como saldo duas pessoas mortas durante os protestos e 1.198 pessoas presas.

Em Assam, estado do nordeste da Índia, o conflito também se iniciou no período colonial, quando a região não era totalmente cultivada pelos assameses, que não se interessavam em trabalhar nas plantações de chá do governo britânico. Assim, começou um influxo contínuo de muçulmanos falantes de bengali, vindos de Bihar e da região da Bengala, na época ainda não dividida. Susanta Bhattacharyya mostra que esse influxo aumentou consideravelmente com a Land Settlement Policy (Política de Colonização de Terra), do governo britânico, em 1941, praticamente dobrando o número de habitantes em duas décadas (“The Tragedy Called Assam”). Os imigrantes, em sua maioria muçulmanos, fizeram de Assam sua terra e desenvolveram economicamente a região através de seu cultivo. Quando, em 1947, a Índia se tornou um país independente e houve sua divisão em Índia e Paquistão, a demanda por uma língua comum como meio de instrução e administração se tornou ponto principal do governo. Santoshi Aggarwal afirma que: “For creating the universal brotherhood and integrating the different states and the union territories, it is the use of language which becomes basic for all” (AGGARWAL, 1991, p. 22).

Assim, durante a Partição, os britânicos queriam associar Assam à região dividida da Bengala referente ao Paquistão Oriental. Os muçulmanos que viviam em Assam lutavam pela anexação da região ao Paquistão e pelo status do bengali como língua oficial da região. Rapidamente um movimento contrário surgiu, apoiado por Mahatma Gandhi, evitando assim a anexação. O influxo de imigrantes tanto hindus quanto muçulmanos vindos do Paquistão Oriental, refugiando-se de conflitos inter-religiosos, não cessou e as tensões entre as línguas assamesa e bengali aumentaram. Em 1960, as tensões em torno da língua oficial da região ganharam proporções violentas entre os dois grupos linguísticos, levando a muitas mortes. Em 1961, o governo indiano reconheceu oficialmente o assamês como língua do estado de Assam.

É importante lembrar que, em 1956, o governo indiano reestruturou os Estados, anteriormente divididos em províncias britânicas. A reestruturação baseou-se em termos

linguísticos reforçando nos estados uma reprodução em menor escala da configuração do Estado-Nação com uma língua oficial.

Os estudos de M.E.S. Elizabeth e Digumarti Bhaskara Rao mostram como diferentes comitês e comissões trabalharam para tentar resolver o problema linguístico que se formou no país no âmbito educacional e como, em 1965, o Central Advisory Board of Education (Conselho Consultivo Central de Educação) elaborou o “three language formula” (“sistema de três línguas”) sugerido para todas as escolas da Índia. Este projeto foi endossado apenas em 1961.

Uma vez que, no pós-independência, as línguas consideradas oficiais foram o hindi e o inglês, e, além disso, os estados do território indiano tinham autonomia para escolher suas línguas oficiais, o sistema das três línguas espelhava um pouco esta situação. De acordo com a fórmula das três línguas, todas as crianças na escola são obrigadas a estudar: (i) a língua materna ou uma língua regional, (ii) inglês, (iii) hindi nas áreas em que hindi não é uma língua regional, (iv) no caso de hindi ser a língua-mãe, então, outra língua moderna indiana deve ser aprendida (ELIZABETH, 2007, p. 28).

Elizabeth e Rao ainda apontam para as mudanças que a Kothari Education Commission (Comissão Kothari de Educação), a sexta comissão na história da Índia, trouxe ao sistema das três línguas após um relatório apresentado em 1966, fruto de dois anos de pesquisa. Além das mudanças no sistema das três línguas, abaixo citadas, o relatório também foi importante para a ampliação de complexos escolares e financiamentos educacionais.

According to the commission, regional language should be taught at the lower primary stage (class I to class IV). At the higher primary stage (class v to class vi) mother tongue or Hindi/mother tongue or English should be taught compulsorily and the third language should be taught on optional basis. In classes VII to X, the students should study three languages. Thus in Hindi speaking areas, the students will study Hindi, English and a modern Indian language. In non-Hindi speaking areas, the pupils will study regional language, Hindi and English (ELIZABETH, 2007, p. 28).

Segundo Pretti Kumar, aulas ministradas em inglês e hindi deveriam ter continuidade no ensino superior para fornecer um ambiente propício para a proficiência do aluno nessas línguas (“Three Language Formula: A Review”).

Atamjit Singh nos fornece um panorama do problema linguístico ocorrido na região do Punjab nas décadas de 50 e 60 e enfatiza a complexidade do problema (1997,

s/p). Na década de 50, quando os estados estavam tentando indicar sua língua oficial, os *sikhs* do Punjab queriam um estado de língua punjabi. Neste estado, os hindus utilizavam o urdu como língua de administração, comércio e literatura, enquanto o punjabi era usado na comunicação coloquial. Os hindus, então, para obterem maior status político passaram a afirmar, nos censos, o hindi como língua materna para tentarem se sobrepôr em número aos falantes de urdu. Porém, com a partição do Punjab entre Índia e Paquistão, a maioria dos muçulmanos (falantes de urdu), se deslocou para a região do Punjab no Paquistão, enquanto os hindus se concentraram no Punjab indiano. O conflito, então, passou a ser não mais do hindi com o urdu, mas do hindi com o punjabi. O hindi passou a ser cultivado com grande empenho pelos hindus a partir do impacto da criação da organização nacionalista e reformista hindu chamada Arya Samaj. Em contrapartida, a língua e a literatura punjabi se tornaram símbolos da identidade cultural e política *sikhs* sob a influência do movimento Singh Sabha. Assim, rapidamente as línguas passaram a identificar religiões.

Os argumentos levantados pelos hindus contra o punjabi como língua oficial do estado foram: (i) o punjabi era originado do hindi e não tinha tradição literária; (ii) o punjabi não tinha uma escrita desenvolvida, já que era basicamente usado na comunicação oral (iii) uma vez que havia hindus por todo o Punjab e estes reivindicavam o hindi como língua comunal, então, não havia uma região específica do Punjab em que a língua punjabi pudesse estar restrita. Em contrapartida, os *sikhs* afirmaram que o punjabi era a língua materna de todos os que nasceram no Punjab e que o alfabeto gurmukhi era o alfabeto preferencial para o punjabi. Somente em 1966, com quase duas décadas de luta pelos *sikhs*, a divisão linguística do Punjab foi garantindo aos *sikhs* um estado majoritariamente *sikh* e, conseqüentemente, cuja língua oficial é o punjabi. Infelizmente, isso não foi suficiente para acalmar os ânimos na região. O Punjab, durante mais vinte anos, foi palco de atrocidades, massacres, golpes e assassinatos perpetrados tanto pelas milícias armadas quanto pelo governo.

Em Karnataka, estado no sul da Índia, ocorreu o que ficou conhecido como movimento Gokak, na década de 1980, cuja exigência era o status do canarês como primeira língua. O nome do protesto foi dado em homenagem ao líder do comitê eleito para recomendação da primazia do canarês. B. Mallikarjun mostra que, com a adoção do sistema das três línguas, grande oposição ao sânscrito surgiu em Karnataka entre as décadas de 1960 e 1970, uma vez que nas escolas a língua dominante era o sânscrito, ao lado do inglês e não o canarês. Com a implantação do hindi, o aluno poderia cursar

todos os níveis educacionais sem que precisasse estudar o canarês. Assim, surgiu um movimento linguístico que se opunha ao sânscrito como primeira língua nas escolas. O grupo era formado por partidos políticos, professores e artistas (“Language Rights and Education in India”).

O governo, então, constituiu um comitê, em 1980, com V.K. Gokak como presidente. O relatório apresentado ao governo, pela comissão, apontava o canarês como língua mais falada no estado de Karnataka e, por isso, deveria ser a primeira língua nas escolas. Muitos protestos de grupos minoritários falantes de outras línguas como telugu, tâmil e urdu foram organizados contra o resultado apresentado por Gokak. Rapidamente os protestos pró-canarês ganharam força em favor do relatório de Gokak. G. Narayankumar pediu que o grande ator e cineasta Raj Kumar integrasse os protestos. Em pouco tempo, toda a indústria cinematográfica canaresa parou de produzir filmes e se concentrou na organização de palestras sobre a importância da língua canaresa como primeira língua para o estado de Karnataka (MURTHY, 2006, p. 1834). Após muita pressão, R. Gundu Rao, o ministro-chefe do governo de Karnataka aceitou o relatório de Gokak e determinou o canarês como primeira língua a ser ensinada nas escolas.

Muitas vezes, a língua inglesa se beneficiou desses conflitos (MURTHY, 2006, p. 1834). B. Mallikarjun, ao tratar do conflito linguístico em Karnataka, diz que as minorias linguísticas, sentindo-se ameaçadas pela primazia do canarês, tentaram buscar abrigo no inglês, já que esta língua não correspondia a nenhum grupo nativo que pudesse ameaçar sua existência enquanto uma comunidade distinta do canarês, ou seja, abrigando-se no inglês, eles lutavam contra a supremacia da língua vernácula que desejava status de língua oficial, ao mesmo tempo em que podiam manter sua língua materna. Em Tâmil Nadu, a mesma postura foi adotada em relação ao inglês. As agitações do movimento dravídico ampliaram sua base política de pró-tâmil e anti-bramânico para anti-hindi e pró-inglês. Segundo Mallikarjun, a campanha anti-hindi, ao invés de incentivar línguas regionais, motivou a educação em inglês. As minorias linguísticas optaram pelo inglês por causa da ameaça que sentiam das línguas regionais. Com isso, o inglês, que era língua-mãe de uma minúscula minoria tornou-se um “guarda-chuva” universal para as minorias assim como para as elites de todas as categorias ao estimular a educação em inglês (“Language Rights and Education in India”).

Especialmente a classe média desses grupos minoritários passou a ter uma educação formal em todos os níveis em língua inglesa. Essa experiência deu nova

dimensão à língua inglesa. Com o inglês como língua oficial da União e como uma das línguas sugeridas pelo sistema das três línguas na educação indiana, essa língua ganhou cada vez mais espaço no cotidiano da sociedade indiana. De uma língua apenas direcionada à administração britânica, passa a compor o cenário linguístico da Índia em diferentes esferas e a desempenhar distintos papéis. Especialmente pelo inglês ter ganhado campo por intermédio da educação, em muitos casos é possível perceber que o inglês substituiu, em alguns contextos, o papel ocupado anteriormente pelo sânscrito, como língua do conhecimento e de instrução.

Vimos, nesta seção, que a natureza da diversidade circunscrita pelo colonialismo/pós-colonialismo é um espaço de negociação dinâmica que, em alguns casos, pode gerar conflitos. Nas situações abordadas, foram as negociações verticais de ordem excludente, ou seja, quando uma língua tende a sobrepujar as demais, que desencadearam os conflitos. Na Índia, antes do colonialismo, as negociações que enfatizavam o caráter de horizontalidade não geravam ameaça à poliglossia indiana porque as diferentes funções a que se prestavam as línguas eram preservadas. Quando o país e os estados têm de escolher uma língua oficial e quando essa escolha traz uma ameaça de exclusividade e de exclusão, esse passa a ser um problema constante no cenário político, administrativo e educacional indiano. Também vimos como esses conflitos acabaram, muitas vezes, beneficiando a língua inglesa, causando uma expansão em seu uso e a possibilidade de incorporações de novas funções por essa língua.

Na próxima seção veremos o percurso do romance em língua inglesa levado pelos britânicos para a Índia e seu desenvolvimento nesse país.

1.4 – Breve história do romance indiano em língua inglesa

Nesta seção veremos como se deu o encontro do romance, enquanto gênero literário de origem europeia, com a vasta tradição literária indiana por meio da colonização britânica. Além disso, observaremos o processo de indianização do romance em língua inglesa através do diálogo com a tradição endógena em quatro diferentes momentos. A observação de Amitav Ghosh de que o romance indiano em língua inglesa não distingue entre ficção e não-ficção e não ter fronteiras estruturais e de conteúdo (CHAMBERS, 2005, p. 35) norteará nossa análise retrospectivamente sobre a história do romance em língua inglesa no subcontinente, uma vez que o romance pós-

colonial se compromete a rever os “fatos” apresentados através das lentes da história colonial trazendo-os para o âmbito da ficção. Ele apresenta certa mobilidade, uma habilidade de mudar perspectivas e mover-se entre gêneros e culturas (NAIR, 2008, p. 164).

A Índia conta com uma antiquíssima tradição literária. Além de antiga, seu *corpus* literário sempre teve um caráter diversificado, como pode ser verificado adiante. Encontramos, por exemplo, nessa vasta tradição, o maior poema épico em sânscrito e um dos maiores do mundo, o *Mahābhārata*. Ao lado deste, *Rāmāyaṇa*, é outro poema épico de igual importância para a civilização indiana. O *Pañcatantra*, por outro lado, é uma coleção lendária de fábulas escritas originalmente em verso e prosa. Já o *kāvya*, ou gênero lírico, era uma das formas literárias mais trabalhadas por poetas na língua sânscrita das cortes indianas. Estes exploravam as figuras de linguagem, a erudição e as métricas complexas. Os *nātakas* ou drama são outra forma literária de extrema importância para a cultura indiana. A tragédia não é comum no *nātaka*, uma vez que a doutrina da transmigração da alma fornece novas possibilidades futuras. Além disso, suas encenações se dão, sobretudo, por meio da dança. Os *Purāṇas* são narrativas que, dentre inúmeros temas, relatam desde a criação do universo até sua destruição e histórias de deuses e de reis. Mantendo a tradição de contar histórias, os *jātakas* formam um volumoso corpo de literatura referente às histórias sobre os nascimentos anteriores de Gautama Buddha, também em verso e em prosa. A Índia ainda conta com hagiografias e muitos outros gêneros literários.

A estrutura de muitas dessas formas literárias, como já mencionado acima, é mista. O *Pañcatantra*, os *nātakas* e os *jātakas*, por exemplo, são escritos em verso e prosa. Elementos de ficcionalidade e de não-ficcionalidade também estão comumente imbrincados. Os poemas épicos *Mahābhārata* e *Rāmāyaṇa*, que contam respectivamente a batalha entre Kauravas e Pāṇḍavas pelo trono de Hastināpura e o rapto de Parvatī por Rāvaṇa e seu posterior resgate por Rāma e seu exército, têm como personagens centrais deuses e outros seres celestiais. Esses textos são considerados, pela sociedade indiana, como *Itihāsas*, ou seja, história, além de serem as principais fontes dos *nātakas*.

As hagiografias muito frequentemente também ilustram exemplarmente a utilização de elementos ficcionais e não-ficcionais com o objetivo de cumprir uma determinada intenção. Ao lermos um fragmento da narrativa do nascimento de Kabīr (1440–1518), um poeta místico, percebemos como o nascimento misterioso de pais

desconhecidos, o chamado dos nomes de deus por um bebê, sua designação de avatar de Śuka (Shuka) e o repentino aleitamento de sua mãe adotiva são todos elementos ficcionais que ressaltam as características de excepcionalidade de Kabīr diferenciando-o das pessoas comuns. Diz o texto:

(...) a shell came floating down the river Bhima, and from it Gonai received the bhakta Nama. The shell fell into the Bhagirathi river, and was floating down exceedingly fast. This very obstinate *avatar* of Shuka¹ was not born in the natural way, and floating down the river Ganges landed at the Manikanika *ghat* of Benares. Becoming one with human attributes, through his unnatural form of birth, he continued repeating the names of God with his lips. From the shell a sound was continually coming out. It was of 'Ram, Ram'. Just then Kamal the Muhammadan weaver came down to wash his thread. As he looked down he happened to see the shell. He waded in the water, opened the shell and looked in. There his eyes beheld a babe, and his heart was full of joy. It was as if a man without making any efforts finds a hidden store of wealth; (...) or as when beginning to associate with a thief or immoral person, suddenly one's religious teacher should come to visit him; so, while merely carrying on his daily business, Kamal found this babe in the Ganges river. This child was the *avatar* of Shri Shuka in this *Kali Yuga*¹, the universal Saviour, a world-Guru. He wrapped the babe up in his garment, and hastened to his home. With heart over-flowing with joy he said to his wife, 'I have found a babe in the Ganges, of perfect beauty, endowed with thirty-two qualities. My dear wife, take care of it.' Hearing this, his wife's breasts swelled with milk. She nursed the child and her joy overflowed. A great *Vaishnava* was born in a Muhammadan family, therefore the name of Kabir was given to him (ABBOTT, 1988, pp. 78-79).

Elementos extraordinários se misturam ao ordinário porque ficção e não ficção são apenas dimensões distintas da existência. O que importa é o objetivo da narrativa. Se, para alcançar um determinado objetivo ou intenção, faz-se necessário a utilização simultânea de elementos ficcionais e não-ficcionais, então essa utilização é totalmente legítima. O que está por trás dessa atitude é a doutrina dos *Puruṣārtha*, na qual *kāma* (prazer sexual), *artha* (bens materiais), *dharma* (deveres sociais, morais e religiosos), são distintas dimensões pelas quais o ser humano passa em busca de *mokṣa* (liberação espiritual).

Por sua vez, o romance, enquanto uma narrativa longa, herdeira da epopeia, surgiu na Europa.¹⁰ No séc. XVIII, com a Revolução Industrial na Inglaterra, passa-se a refletir as tendências da classe burguesa e mercantil, refletindo sobre o desgaste das estruturas sociais da época. É uma forma literária que passa a apresentar grande plasticidade por meio da absorção de características de outros gêneros literários, como mostra Marth Robert na citação a seguir:

¹⁰ Ros Ballaster, em **Fabulous Orient**, afirma que o romance europeu foi influenciado pela fábula oriental (2005, p. 19).

O extraordinário destino percorrido em tão pouco tempo pelo romance resulta na verdade de seu caráter arrivista, pois, ao examinarmos de perto, ele o deve sobretudo a conquistas nos territórios de seus vizinhos, os quais ele pacientemente absorveu até reduzir quase todo o domínio literário à condição de colônia. Tendo deixado o status de gênero menor e desacreditado a uma potência provavelmente sem precedente, ele é agora praticamente único a reinar na vida literária, uma vida que se deixou modelar por sua estética e que, cada vez mais, depende economicamente de seu sucesso. Com essa liberdade do conquistador cuja única lei é a expansão indefinida, o romance, que aboliu de uma vez por todas as antigas castas literárias – as dos gêneros clássicos –, apropriou-se de todas as formas de expressão, explorando em benefício próprio todos os procedimentos sem nem sequer ser solicitado a justificar seu emprego (ROBERT, 2007, pp.12-13).

O romance usa elementos de outras formas literárias; também não possui restrições em se tratando de temática, tempo ou espaço. Essa forma literária, ao ser levada pela colonização britânica para a Índia, começa a entrar em diálogo com a já existente longa e diversificada tradição literária indiana. A plasticidade do romance europeu se adequa ao espírito narrativo também plástico da Índia.

Essa forma literária estrangeira se abre para o ‘espírito criativo’ da Índia, uma disposição para veicular a rica tradição narrativa da Índia incorporada no ato de contar histórias, atitude presente nos mais antigos textos dessa civilização, como os mencionados anteriormente. Se observarmos os termos utilizados nas atuais línguas regionais da Índia para designar o romance também veremos que explicitam o estabelecimento de um diálogo entre a tradição literária indiana com o elemento estrangeiro, mais do que a mera absorção desta nova forma literária.

A palavra *upanyāsa*, por exemplo, muito comum para designar atualmente os romances nas maiorias das línguas do norte da Índia, é uma palavra originária do sânscrito e significa “composição”, “o ato de pôr junto”. Já na língua marati, do sul da Índia, o romance é chamado ‘kadambari’ a partir da famosa narrativa do séc. VII de mesmo nome (KUMAR, 2002, p. 11). Em gujarati, a palavra usada é *naval-kaṭha*, uma clara combinação entre a palavra *novel*, do inglês, com a palavra *kaṭha*, do sânscrito. A palavra *kaṭha* designa o ato de falar, narrar e contar. Ela intitula inclusive um dos principais textos da filosofia *Vedānta*, o *Kaṭha Upaniṣad* (KUMAR, 2002, p. 12).

Gajendra Kumar diz o seguinte: “Hence it was in the presidency of Bengal that the novel first emerged as a distinct literary genre and later in the presidencies of Madras and Bombay too the novels appeared in Tâmil, Marathi and English” (2002, p. 2). O fato de o romance, na Índia, ter surgido inicialmente na Bengala está relacionado à

confluência de inúmeros fatores que se deram nessa região como consequência de a Bengala ter sido a sede da Companhia das Índias Orientais (*East India Company*).¹¹

Inúmeras mudanças sociais, iniciadas na região da Bengala, contribuíram para que o romance europeu se tornasse um palco privilegiado para o conhecimento do colonizador e, posteriormente, para que os indianos refletissem ficcionalmente sobre si mesmos sob o domínio britânico através desse gênero. Os elementos que fizeram com que houvesse a emergência de um novo panorama na Índia eclodiram a partir do Grande Motim de 1857, que ocasionou a passagem da administração da Índia, antes nas mãos da Companhia das Índias Orientais, para a Coroa Britânica. Segundo Ramamurti, uma nova fase política e social inicia quando o governo da Índia foi assumido pela coroa britânica. A estrutura administrativa foi gradualmente organizada e os princípios administrativos, assim como os ideais políticos da Grã-Bretanha, foram aplicados em larga escala. A administração indiana ficou mais eficiente e atualizada. O controle unitário do Parlamento também foi estabelecido, iniciando o sistema parlamentar na Índia. O conselho legislativo começou a se transformar no Senado anglo-indiano, assegurando seu direito de legislação independente. A proclamação da Rainha Vitória em 1 de novembro de 1858 apresentou uma política de justiça, benevolência e tolerância religiosa. Esses eventos prepararam o país para uma nova era, com um maior contato com a Grã Bretanha e suas instituições políticas (RAMAMURTI, 1987, p. 25).

Com isso, muitas reformas em vários níveis (administrativo, social, educacional e fiscal) começaram a ser feitas pelos britânicos, como, por exemplo, a proibição do *sati*¹² e a reforma educacional (1835) que incitou a reflexão dos indianos sobre questões internas de sua própria sociedade – relacionadas, sobretudo, com as tradições – culminando com o que ficou comumente conhecido como *Bengal Renaissance* (Renascimento da Bengala), um movimento que repensava criticamente as estruturas e elementos estrangeiros e a sociedade indiana e as tradições, em contato com esse aporte estrangeiro, em diversas esferas (científica, literária, religiosa, etc.).

O Renascimento da Bengala criou uma sensibilidade crítica especialmente a partir do papel significativo exercido pelo reformador social, fundador do movimento religioso Brahma Samaj e tradutor do sânscrito para o inglês de textos clássicos hindus Rammohan Roy (1774 – 1833), que acolheu criticamente muitas das reformas propostas

¹¹Inicialmente um grupo de comerciantes que conseguiu o monopólio no comércio com a Índia e que, posteriormente, passou a administrar grande parte do território indiano.

¹² *Sati* era a prática característica dos rajputs de imolação das viúvas nas piras funerárias de seus respectivos maridos.

pelos britânicos. Roy acreditava que o inglês seria a língua da literatura e da educação de uma nova Índia, favorecendo a interação entre as culturas indianas e a cultura inglesa. Nas palavras de Gajendra Kumar: “He created an environment for cultural and intellectual upheaval in which English became the medium of the new sensibility” (KUMAR, 2002, p. 3). A importância da figura de Roy será discutida no próximo capítulo ao abordarmos o Renascimento da Bengala.

O romance foi um dos instrumentos utilizados nesse processo criativo e crítico de diálogo entre as tradições endógenas e os elementos estrangeiros, que, ao longo do tempo, resulta na transformação do próprio romance, forma literária europeia, em uma forma literária indiana. A esse processo de desenvolvimento da crítica sobre os elementos estrangeiros incorpora-se também a crítica à própria tradição. O olhar questionador desses escritores, então, muitas vezes de forma simultânea, também se volta para as questões internas da sociedade indiana e suas tradições, pois recriar é próprio da tradição indiana; e deixa de ser tradição se não for transformada. Ao processo de exercício crítico do romance indiano em língua inglesa chamaremos de “indianização”, e o resultado desse processo, o romance pós-colonial indiano em inglês.

Apresentaremos, então, uma perspectiva da consciência crítica através do processo de indianização do romance, ressaltando alguns principais romancistas indianos em língua inglesa ilustrativos das etapas deste processo. Para isso, abordaremos algumas das principais obras desses autores, com o intuito de sublinhar o caráter crítico e dialógico dessas obras.

Reconhecemos, no processo de indianização do romance, quatro fases. A primeira fase compreende da segunda metade do séc. XIX a aproximadamente a segunda década do séc. XX, sob a influência das mudanças sociais, resultado do encontro colonial, mencionadas anteriormente nesta seção. Alguns dos principais escritores representantes do primeiro momento são: Bankimchandra Chattopadhyay (1838 – 1894), Krupa Bai Sathianandhan, B. R. Rajam Iyer (1872 – 1898), Raj Lakshmi Devi, Toru Dutt (1856 – 1877), Kali Krishna Lahiri (? - ?), Khetrupal Chakrabarti (? - ?) e Shevantibai M. Nikambe (? - ?).

O romance, neste período, era caracteristicamente histórico, forma popularizada na Índia por Bankimchandra Chattopadhyay. Esses escritores, além de escrever em inglês, também escreviam em outras línguas regionais demonstrando os limites da apropriação da língua inglesa nesse momento. Tabish Khair usa a expressão “aesthetic slavishness” (servilismo estético) para se referir à emulação estética do romance indiano

deste período em relação ao romance europeu (KHAIR, 2001, p. 47). Porém, como será visto adiante com a análise da obra de Bankimchandra Chattopadhyay (1838 – 1894), inovações indianizantes não estão ausentes do romance indiano em língua inglesa desse período. Apesar de tais inovações não envolverem, nesse momento, mudanças nas estruturas formais da obra, elas promovem uma incorporação de temáticas novas, em consonância com as necessidades da sociedade indiana da época.

É um consenso entre os críticos literários que o primeiro romance indiano em língua inglesa¹³ foi escrito por Bankimchandra, intitulado *Rajmohan's Wife* e publicado, na forma de livro em 1864. Esta obra foi o primeiro romance de Bankimchandra e a única obra deste escritor em inglês.

A personagem principal, referida na maioria das vezes como “a esposa de Rajmohan”, é Matangiri. Bela e jovem, Matangiri é casada com um homem cruel que a priva de qualquer liberdade; nem mesmo pegar água, função comum às mulheres dos vilarejos indianos, a ela é permitido. Ao descobrir que seu marido planeja roubar seu cunhado (Madhavi), Matangiri vai escondida à casa de sua irmã avisá-los sobre o plano. Nesse momento, o leitor descobre o amor que ela nutre pelo próprio cunhado. Ao voltar para casa, seu marido tenta matá-la, mas ela consegue escapar e se abriga na casa do sobrinho de Madhavi. Mathur, um homem rico e casado com várias mulheres, sequestra Madhavi e o prende em sua casa, da mesma forma que faz com Matangini. A esposa mais velha de Mathur desconfia de algo e acaba encontrando ambos os prisioneiros. Um dos ladrões é preso e confessa o crime. Mathur comete suicídio, enquanto Rajmohan é banido do país. Matangini volta para a casa dos pais, mas em pouco tempo acaba morrendo.

O ponto central da obra de Bankimchandra Chattopadhyay é, sem sombra de dúvida, a descrição detalhada e rica da vida das mulheres, sobretudo, a conjugal. As personagens femininas são focadas especialmente no que concerne aos seus sofrimentos relacionados à violência, à submissão e à infidelidade do marido, em meio a intrigas, conspiração criminal, amor proibido e cárcere. O próprio título da obra define Matangini não pelo seu nome, mas por sua função marital. Segundo Meenakshi Mukherjee *Rajmohan's Wife* tenta estabelecer as bases pelas quais a casa e o mundo estão intrinsicamente ligados, ao localizar a obra dentro do espaço conjugal e doméstico

¹³ O primeiro romance publicado na Índia parece ter sido *Alaleri Gharer Dulal* (1856), de Peary Chand Mitra (1814 – 1883), escrito em bengali.

em relação à arena externa da propriedade, legalidade, crime e administração colonial (MUKHERJEE, 2010, p. 31).

Ao dar coragem, paixão e, em certa medida, também independência a Matangini, esta passa a encarnar os desejos de toda uma sociedade. Ao buscar uma nova subjetividade para essa mulher, Bankimchandra parece estar buscando delinear uma nova Índia.

Percebemos que a nova caracterização da mulher indiana encarnada em Matangini se dá menos na ocidentalização da mulher do que nas possibilidades de abertura da própria tradição indiana. A criatividade e a crítica, nesse momento, se apresentam mais em termos de conteúdo que de forma. Devemos ter em mente que Bankimchandra estava escrevendo em um momento em que valores tradicionais estagnados estavam sendo questionados. O papel social da mulher, seus sofrimentos e direitos estavam sendo trazidos à tona. Rammohun Roy, por exemplo, combatia veementemente a prática do *satī* e defendia o direito de herança das mulheres (DASGUPTA, 2010b, pp. 86-100). Outro importante exemplo é Ishwar Chandra Vidyasagar (1820 – 1891), que, além de advogar a favor dos direitos da mulher, foi um ativista especialmente a favor da educação feminina, contra o casamento infantil, contra a poligamia e, sobretudo, a favor do casamento de viúvas (DASGUPTA, 2010a, p. 181).

Apesar de Bankimchandra ter retornado à sua língua materna, o bengali, para dar continuidade ao seu processo criativo do romance indiano, o que faz com que muitos críticos e teóricos intitulem sua atitude de “falso começo”, Meenakshi Mukherjee mostra não só o nacionalismo em *Anandamath* (1882), que apresenta o poema “Vande Mataram”, posteriormente tornando-se uma canção nacionalista da Índia, já estava em *Rajmohan's Wife*, como também outras questões de cunho social. Ela pontua:

Rajmohan's Wife prefigures some of the concerns that surface later in Bankim's Bangla novels where he returns to realism and to contemporary life – the stealing of a will (*Krishnakanter Will*, 1876), extra-marital passion (*Visha-briksha*, 1873) female initiative (*Indira*, 1873), childhood attachment growing into adolescent love (*Chandrashekar*, 1875), and several other less worked out motifs (MUKHERJEE, 2010, p. 35).

Além disso, Matangini é a primeira das muitas mulheres fortes e rebeldes que desenvolvem as tramas das obras de Bankimchandra. Em *Durgeshnandini*, temos Ayesha; Rohini, em *Krishnakanter Will*, e Shaibalini, em *Chandrashekar*, por exemplo.

Em *Rajmohan's Wife*, Bankinchandra, ainda segundo Mukherjee, negocia o *ethos* bengali na língua inglesa, enquanto negociação cultural sem nenhum modelo precedente. É por isso que Mukherjee percebe a influência da poesia sânscrita na descrição da beleza da mulher (2010, p. 35) e da poesia Vaiṣṇava na passagem que descreve a viagem de Matangini, à noite, pela floresta (2010, p. 41).

Apesar de o romance indiano em língua inglesa estar, nesta primeira fase, ligado à tradição do romance inglês por conta do meio linguístico e das técnicas narrativas, a temática e o tratamento demonstram o início do desenvolvimento crítico do olhar sobre a própria sociedade indiana da época (KUMAR, 2002, p. 1). Para reforçar a importância dessas obras, lembramos as palavras de K.S. Ramamurti:

It is true that most of the earlier novels are little known and that some of them were qualitatively too poor to survive the test of time. But this can be no argument for condemning all of them as unimportant or insignificant. Many of the early novels do merit a more serious attention than has hitherto been given them and if they have not received sufficient attention and recognition, the fault lies not in the novels themselves but in attitudes and trends in criticism relating to Indian fiction in English. In other words, the absence of a body of dependable, well-informed criticism relating to Indian fiction in English has been responsible for critics and writers of 'surveys' taking certain assumptions and easy generalizations for granted and thereby excluding some writers and their works from serious attention and study. In fact, if the novels of the pioneers and forerunners had been studied and assessed by scholars and critics who were contemporaneous with the writers, they would not have suffered the neglect they did (RAMAMURTI, 1987, p. 8).

A segunda fase do processo de indianização do romance indiano em língua inglesa ganha força a partir das décadas de 30 e 40 e se dá sob a influência de dois elementos: o fenômeno do nacionalismo crescente e Gandhi. A presença desses elementos cria uma atmosfera de incerteza sociopolítica que caminha na direção da independência política da Índia, coincidindo com o florescer do aspecto contracolonial e uma nova etapa do processo de independência estética desses romances (KHAIR, 2001, p. 53). Os escritores desse período também adotam, ao lado do romance, o conto (*laghu-katha*, literalmente 'pequena estória') como expressão literária. Nesta fase inicia-se a experimentação com a língua. Alguns autores modificam a língua inglesa dando características mais orais a ela, além de fundir palavras de línguas regionais indianas com palavras de língua inglesa, com um tom cômico.

O foco de criatividade, todavia, ainda permanece, sobretudo, na temática das obras, além da incorporação de ideologias advindas do nacionalismo em sua forma indiana, como a prática da não-violência enquanto protesto efetivo contra o governo

britânico, incentivada especialmente por Mohandas Gandhi. A recriação/revolução literária ainda está focada no que ocorre fora dela. Há uma grande presença do realismo social, ao lado do mito, do folclore e da tradição *purânica* de narrativa oral (KHAIR, 2001, p. 14). Meenakshi Mukherjee, em sua obra *The Twice Born Fiction*, mostra que as obras desses escritores refletem uma preocupação com problemas sociopolíticos e com o homem enquanto participante de uma coletividade, sendo permeadas pelo espírito da Independência (1971, pp. 19-22). Com o avanço da nova classe média é compreensível que estes romances tenham como personagens principais pessoas comuns ao invés de *rājas* (reis) e *rānīs* (rainhas).

Os principais escritores dessa fase são: Mulk Raj Anand (1905 – 2004), Raja Rao (1908 – 2006), Govindas Vishnoodas Desani ou simplesmente G. V. Desani (1909 – 2000) e Rasipuram Krishnaswami Iyer Narayanaswami (1906 – 2001), mais conhecido por R. K. Narayan. Este último, quando de sua morte, foi lembrado por Amitav Ghosh com as seguintes palavras:

R.K.Narayan was one of the very few contemporary writers to gain entry into this select group. His Malgudi has already become a part of the mythic landscape of India, a country that every Indian dreams of inhabiting: untouched and incorrupt, a place where no event is without meaning and no pain is without remedy.

Narayan was a protean figure who could justly have claimed a substantial part of the credit for creating a worldwide readership for contemporary Indian writing. That he never made such claims is a tribute to his many extraordinary qualities as a human being. His death is an incalculable loss, not just for India, but for readers everywhere (GHOSH, On R. K. Narayan).

Veremos um pouco das características da escrita de Raja Rao, por meio da obra *Kanthapura*. Filho de uma família de brâmanes cuja língua materna era o canarês, Raja Rao estudou filosofia em urdu e teologia islâmica; após sua graduação foi estudar na França sobre a influência indiana na literatura irlandesa. Retornando à Índia, viveu em *ashrams*¹⁴ como os de Pandit Taranath, de Ramana Maharshi e de Mohandas Gandhi. Com sua obra *Kanthapura*, Raja Rao conta a história do pequeno vilarejo do sul da Índia que nomeia o livro e que participa na luta por libertação nacional encabeçada por Mohandas Gandhi. Quando o movimento atinge a aldeia, Moorthy assume a tarefa de difundir a mensagem de Gandhi. Ele passa, então, a contar os mitos dos deuses que passam a ser alegorias da luta pela liberdade da Índia. Moorthy se transforma no próprio

¹⁴ Um eremitério ou um complexo habitacional de uma comunidade religiosa.

Gandhi para o vilarejo. Os moradores sacrificam todos os bens materiais em nome da alma, passando por todas as diferenças em nome da união em prol da resistência civil não-violenta ao domínio britânico. Enfrentam a polícia em defesa das propostas do Mahatma Gandhi, mesmo que isso termine com um massacre na aldeia.

A escolha da aldeia como cenário para seu romance não é aleatória. Gandhi localiza a sua política nas aldeias, na consequência do impacto colonial na vida dos moradores rurais e em suas necessidades. Podemos dizer que a aldeia é o personagem principal da obra, sendo Kanthapura um microcosmo da Índia. Com um olhar direcionado ao sistema de castas, Rao mostra que, apesar da estratificação social, os aldeões possuem vínculos econômicos e sociais recíprocos que promovem harmonia social. A continuidade entre as gerações também é descrita através do envolvimento constante dos moradores com os ritos, festivais, cerimônias e estudos do *Vedānta*.

Raja Rao trabalha com a experimentação da língua inglesa. Nomes de estados e personagens são misturas muitas vezes cômicas de palavras em inglês e línguas regionais, além de a língua inglesa ser escrita de forma a aproximar-se da língua oral. Dois estados mencionados na obra são chamados ‘Santur Coffee Estate’ e ‘Kuppur Cardamom Estate’. Já os personagens são chamados ‘Corner-house Moorthy’, ‘Waterfall Venkamma’, ‘Left-handed Madanna’, ‘Nose-scratching Nanjamma’, ‘Gold-bangle Somanna’, etc. Janet M. Powers diz que *Kanthapura* tem a influência do estilo narrativo dos *Purāṇas*, o que influenciou uma série de escritores posteriores a Rao. Em sua análise, ela também faz a seguinte afirmação: “He also demonstrates how Gandhi and the Congress Party worked a veritable miracle during the Independence struggle; evoking grassroots commitment to nonviolent resistance from every corner of India, regardless of whether the Mahatma had ever set foot there” (POWERS, 2003, p. 213).

O vilarejo de Kanthapura está no meio de duas forças, uma externa (o domínio colonial) e outra interna (a ortodoxia bramânica). Thomas Augustine diz:

The introduction of Gandhian nationalism upsets the upper caste of the brahmin orthodoxy and the British colonialism. Moorthy, the central Gandhian character, rejects the colonial symbol by symbolically dumping his city clothes and adopting Khadi clothing. He rejects the Brahminical orthodoxy by his embracing of the village untouchables. Sometimes, the Brahminical hierarchy colludes with the British colonial systems in Kanthapura to suppress the deprived and depressed peoples (AUGUSTINE, 2000, p. 70).

Ao apresentar o conflito dos aldeões contra os colonizadores, Rao também apresenta como esses mesmos personagens tentam resolver conflitos internos impostos por sua própria cultura, a intocabilidade, a submissão feminina, etc.

A terceira fase do processo de indianização do romance indiano em língua inglesa está marcado pelo início do período pós-independência. Nas décadas de 50 e 60, com a independência, a Índia inicia um período no qual filosofias individualistas começam a ganhar mais projeção através da consolidação do Estado-Nação. Esse processo tem reflexo nas obras literárias desse período, trazendo para o romance e seus personagens a ideologia do individualismo. Esse novo elemento se apresenta em diálogo com o ainda presente realismo social advindo dos escritores da fase anterior. Assim, o ponto principal desta fase é uma passagem do âmbito nacional para o comunitário e/ou individual, ou seja, de uma perspectiva macro para uma micro.

Os principais escritores dessa fase são: Manohar Malgaonkar (1913 – 2010), Khushwant Singh (1915 –), Kamala Markandaya (1924 – 2004) e Anita Desai (1937 –).

Kamala Markandaya, após graduar-se, inicia um jornal que enfatizava a filosofia de Mohandas Gandhi, sendo proibido pelos britânicos após dois anos de publicação. A primeira obra da escritora, *Nectar in a Sieve* (1954), conta retrospectivamente a história de Rukmani, que se casa com um homem pobre porque sua família não tem dinheiro para pagar um dote para que ela se case com um homem de posses. Após seis anos de casamento, Rukmani tem apenas uma filha. A falta de filhos homens causa consternação na personagem e, somente com a ajuda de um médico britânico, consegue ter cinco filhos. O dinheiro fica cada vez mais escasso até o momento de preparar o dote do casamento da filha, que é devolvida após não conseguir gerar filhos. Os filhos de Rukmani saem de casa para trabalhar na cidade, na indústria de curtume, mas só encontram sofrimento e até mesmo a morte. Com a seca, a filha de Rukmani decide se tornar prostituta e engravida de um dos clientes, dando à luz a uma criança albina, chocando o vilarejo. O marido de Rukmani a trai com a vizinha, mas é perdoado. Após ter as terras vendidas pelo locatário à indústria de curtume, Rukmani e seu marido trabalham em uma pedreira. Após a morte de seu marido, Rukmani retorna à casa da filha pensando no que fazer para sobreviver.

O romance acima brevemente descrito, assim como outros da escritora, é profundamente enraizado no projeto de demonstrar as misérias econômicas e sociais da Índia e nos conflitos entre colonizador e colonizado por meio do avanço da indústria,

que destrói o campo. Há um pessimismo que corta a obra, encarnado nos problemas com os quais os personagens se deparam, mas que é sempre vencido por uma força espiritual que lhes dá sustentação para seguirem adiante e a enfrentarem os seus sofrimentos – fruto da influência dos ensinamentos de Mohandas Gandhi.

Hena Ahmad, comentando a obra de Kamala Markandaya afirma que:

Impelled by a seeming need to justify why her novels are critical of India, Markandaya explains that India's poverty and 'defects' drive her work; she argues that the only way to bring about change is to highlight its social ills. (...) Critical of the exploitative economic system in India, the destruction of rural life by the invasion of industry and the technology, the entrapment of Indian women by cultural norms and social traditions, the novels always interweave into all these concerns the conflict between Western values, reason, and rational thinking, on the one hand, and Indian values, spirituality, and a lack of materialism, on the other hand.

Other noteworthy factors that have influenced Markandaya are Hindu philosophy's emphasis on spiritualism, India's nonviolent freedom struggle led by Gandhi, and British colonialism in India (AHMAD, 2003, pp. 141-142).

O clima e as paisagens de suas obras demonstram uma conexão do homem com a terra. Em *Nectar in a Sieve*, a fome causada por secas e inundações que destroem seus campos é o que desencadeia a narrativa: a decisão da filha de se tornar prostituta, a busca dos filhos por um emprego na indústria, etc, fornecendo um cenário para que Markandaya discuta o casamento infantil, dote, a preferência por filhos homens e a noção cultural de que a mulher é definida pela maternidade, a modernização tecnológica à custa da privação do direito das pessoas (tema caro a escritores posteriores como Gita Mehta e Arundhati Roy), tudo envolto em uma força espiritual que faz com que o bem se sobreponha ao mal, seja qual for o mal: fome, tradição ou colonialismo.

Kamala Markandaya tenta se manter abaixo das superfícies sociais na sociedade descobrindo ou desvelando experiências vivas, mas escondidas, de sensibilidade. Enquanto Raja Rao persegue tudo nas formas de experiência social, Kamala Markandaya encontra tudo à maneira de sensibilidade individual (KUMAR, 2002, p. 38).

Outra escritora merece ser estudada por causa de sua concentração nos problemas reais e situações enfrentadas pelos indivíduos, em vez de temas mais amplos de significado social, político e cultural, é Anita Desai. Ela lida com eventos particulares que põem o ritmo normal da vida em perigo. Os conflitos psicológicos

enfrentados pelos indivíduos são analisados profundamente por Anita Desai (KUMAR, 2002, p. 68).

Filha de mãe alemã e pai indiano, Anita Desai falava alemão e hindi em casa, e foi somente quando foi para a escola que aprendeu a língua inglesa. Em sua obra *Cry, the Peacock*, Anita Desai apresenta a história de Maya, uma mulher que se esforça para dar significado a sua vida, após ter sido dada muito jovem por seu pai em casamento ao advogado Gautam, um homem de meia idade. Gautam tem pouca ou nenhuma consideração pelos sentimentos e emoções de Maya. Focado na doutrina do desprendimento anunciada no *Bhagavad-gītā*, Gautam tem uma visão lógica da filosofia hindu que está em descompasso com os desejos de Maya. Essa incompatibilidade entre os dois gera em Maya uma obsessão pela morte enquanto libertação da frieza do marido e de seus próprios desejos. Ela se compara com o pavão que mata o parceiro após o acasalamento. Essa situação culmina com o assassinato do marido e o posterior definhamento de Maya.

As alusões míticas não fazem Maya se libertar do domínio patriarcal (e colonial), uma vez que os modelos disponíveis de mulheres simbolizados pelas expressões divinas Satī, Sītā e Sāvitrī não fornecem nenhuma estratégia de liberdade; ao contrário, oferecem apenas sofrimento, silêncio e sacrifício. Neste romance, Anita Desai tematiza a colonização da mulher, contrastando os desejos, as emoções e os sentimentos de Maya com a lógica e o intelecto de Gautam. Segundo Fawzia Afzal Khan, Maya questiona todas as formas da tradição através dos seus sentidos e emoções. Gautama é exatamente o oposto. Ele acaba usando razão e lógica para afirmar os mais tradicionais pontos de vista sobre a filosofia hindu, resignação e aceitação do que a vida trouxer pela virtude do desapego e do fatalismo da transmigração da alma (KHAN, 1993, p. 63).

Gautam, aderindo profundamente à doutrina do *Bhagavad-gītā*, liga-se com todo o universo tradicional e mítico da filosofia hindu. E é exatamente contra o homem tradicional e a filosofia de desprendimento da vida que Maya se rebela. O desprendimento é uma forma de isolamento que vai de encontro com a necessidade de união de Maya. K. C. Baral e C. K. Naik, sagazmente observam que: “Gautam who indulgently quotes from Gita and explains the theory of Karma blissfully ignores his marital responsibility towards his wife: an unquestionable command of the theory of *Karma*” (“Desire and Death in Anita Desai’s *Cry, The Peacock*”). O desprendimento de Gautam ignora as necessidades físicas de Maya e seus deveres enquanto marido.

No universo masculino em que vive, ela não consegue nenhum conforto para suas necessidades. Gautam, seu marido, possui uma visão mecânica e fria da vida que é, de certa forma, compartilhada pelo irmão de Maya. Seu pai também vive em um universo em que se recusa a perceber a presença de sofrimento e desgraça.

Maya busca uma mudança, já que, segundo Afzal Khan: “Gautama and her father symbolize the continuance of patriarchal, neocolonialist traditions” (KHAN, 1993, p. 66). Como Maya sempre foi assombrada por uma previsão astrológica feita há muitos anos que afirmava que ou ela ou seu marido iria morrer após quatro anos de casamento, a ideia da morte passa a ser cada vez mais presente. Segundo Baral e Naik:

Allusions from astrology and scriptures have strengthened the narrative and have enlarged the understanding of life and death. Maya’s preoccupation with death is not for death’s sake, it is understood to be a means to freedom and escape from suffering. Much as painful, Maya’s neglect has perpetually threatened her mental stability (“Desire and Death in Anita Desai’s *Cry, The Peacock*”).

Maya, então, mata seu marido, livrando-se de seu desejo, que está associado com Gautam. Porém, anos de lenta degradação não podem ser desfeitos em um ato apenas. Maya, então, se entrega ao silêncio e escuridão até o fim.

A quarta e última fase do processo de indianização do romance em língua inglesa tem como principais escritores aqueles que iniciaram a publicação de suas obras próximo e após a década de 1980, como Gita Mehta (1943 –), Salman Rushdie (1947 –), Vikram Seth (1952 –), Rohinton Mistry (1952 –), Amitav Ghosh (1956 –), Upamanyu Chatterjee (1959 –), Vikram Chandra (1961 –), Arundhati Roy (1961 –), Amit Chaudhuri (1962 –), dentre muitos outros. É importante lembrar que muitos dos escritores anteriormente mencionados continuam publicando também neste período.

Em linhas gerais, estes últimos escritores estariam marcados pela consolidação do desenvolvimento psicológico dos personagens e do homem enquanto indivíduo. Questões envolvendo gênero, diversidade cultural, cruzamento cultural, identidade, deslocamentos são ressaltados em muitas obras desses escritores. Meenakshi Mukherjee afirma que a ficção recente tornou-se introspectiva e a busca do indivíduo por um sentido na vida pessoal passou a ser um tema de interesse urgente para o escritor indiano em língua inglesa (MUKHERJEE, 1971, p. 204). Além disso, se o romance pós-colonial em língua inglesa foi gradualmente sendo indianizado crítica e criativamente, passando primeiro por uma alteração de conteúdo, depois de ideologia e,

posteriormente, de consciência; é nesta fase que a independência estética também em termos de estrutura se concretiza. O romance deixa de representar os conflitos externos para ser palco da própria revolução.

O aumento populacional das grandes cidades por causa da imigração do pós-independência, os conflitos religiosos que se seguiram por alguns anos, urbanização, industrialização, deslocamentos e a crescente inserção das ex-colônias no mercado mundial podem ser exemplos de fatores geradores de uma nova consciência (RAMAMURTI, 1987, p. 58).

Amit Chaudhuri faz a seguinte observação sobre a expressão do romance enquanto forma literária nas últimas décadas:

The novel's been around for a long time, but only in the last thirty years has it achieved a curious sort of pre-eminence, in that it's the one literary genre in which certain convergences possible only after globalization – between 'serious' and 'popular' culture, between theoretical or intellectual validation and free-market or material investment – take place. The reception of the novel reminds us that there are no real oppositions and dichotomies in the globalized world, and that the celebration of narrative is also a confirmation of the intolerance of oppositionality (CHAUDHURI, 2008, p. 196).

A observação de Chaudhuri é extremamente importante para guiar nossa análise das obras de Amitav Ghosh nos próximos capítulos, nas quais outras formas de conhecimentos ou até mesmo a falta de conhecimento, formas alternativas e a criatividade são valorizadas.

Dos escritores indianos em língua inglesa mais recentes, talvez Ahmed Salman Rushdie seja o mais polêmico. Ele nasceu no ano em que a Índia se tornou um país independente (1947). De família islâmica liberal, estudou em um colégio da missão inglesa em Kolkata e depois foi enviado para estudar na Inglaterra. Em 1988, por causa da publicação de sua obra *The Satanic Verses*, muçulmanos ao redor do mundo protestaram contra seu livro, especialmente no que tange à representação do profeta Maomé e seu papel na transmissão do Corão. Durante alguns protestos, *The Satanic Verses* foi queimado publicamente. A obra foi proibida no Paquistão e também na Índia.¹⁵ Em 1989, o aiatolá Khomeini, líder religioso do Irã, emitiu um decreto judicial (*fatwa*) denunciando o livro e pedindo a morte de Salman Rushdie e de seus editores. Rusdhie permaneceu por mais de uma década sob proteção do governo britânico.

¹⁵ Na Índia, contudo, essa proibição tem como justificativa a possibilidade da obra ser utilizada para causar conflitos entre comunidades religiosas.

Apesar de esta obra ter sido a mais controversa, a obra mais importante deste escritor talvez seja *Midnight's Children* (1980).

Nesse romance, Rushdie conta a história de Saleem Sinai, que nasceu exatamente à meia-noite de 15 de agosto de 1947, momento em que a Índia se torna um país independente. Próximo aos 31 anos de idade, Saleem acredita que sua morte está próxima e decide contar sua história. Saleem começa sua narrativa em 1918, período em que termina a I Guerra Mundial, contando a história do encontro entre seu avô (Aadam Aziz) e sua avó (Naseem), na Caxemira e a ida deles para Agra, onde seu avô se envolve em movimentos contra a partição da Índia. Uma das filhas de Aadam, Muntaz, após se casar e engravidar, vai a uma vidente, que faz uma previsão sobre seu futuro filho. Ela diz que ele não será nem mais novo nem mais velho que seu país. Muntaz, então, dá a luz Saleem exatamente no momento em que a Independência da Índia é declarada. Ao crescer, Saleem descobre que pode ler os pensamentos das pessoas; mais ainda, ele descobre que todas as crianças nascidas à meia noite do dia 15 de agosto de 1947 têm algum poder mágico. Após um acidente, Saleem e seus pais descobrem que ele foi trocado no dia de seu nascimento por outro bebê pela enfermeira. Com raiva, seu pai o manda com sua mãe para o Paquistão, onde vivem com sua tia e seu tio, um general que comanda um golpe contra o governo paquistanês. Ao retornar a Bombaim, faz uma cirurgia, na qual acaba perdendo seus poderes telepáticos e ganhando o poder de detectar emoções através do cheiro.

De volta ao Paquistão, durante a guerra entre Índia e Paquistão, Saleem é atingido pela escarradeira do avô na cabeça e perde a memória. Reduzido a um aspecto animalesco, ele passa a trabalhar no exército como rastreador (por causa do olfato apurado) para tentar reprimir o movimento independentista de Bangladesh. Resolve, então, fugir para a floresta, onde recupera sua memória, com exceção de seu nome. Saleem encontra uma filha da meia-noite que tem o poder de lhe devolver a memória. Passam, então, a viver em um gueto até Saleem ser esterilizado à força pelo programa de controle populacional de Indira Gandhi, Primeira Ministra da Índia. Todos os filhos da meia-noite são esterilizados e perdem seus poderes que ameaçavam o governo.

Ele retorna a Bombaim e se casa com Padma, no dia de seu trigésimo primeiro aniversário, ou seja, também trigésimo primeiro aniversário da Índia. Ele profetiza que sua morte irá acontecer nesse dia, desintegrando-se em milhares de partículas de poeira.

Segundo Michael Reder, nas ficções de Rushdie, o limite entre realidade e fantasia, tragédia e comédia são apagados. Ele parece insistir que o que percebemos

como oposições, na verdade, são uma só coisa. Por isso, a melhor forma de entender o mundo é através da fantasia, já que o que tomamos por realidade, nada mais é do que histórias (REDER, 2003, p. 272).

Reder diz que Rushdie rompe com os opostos através da fantasia, na qual tudo está inter-relacionado. Este elemento da escrita de Rushdie está intimamente ligado à tradição não-dualista (*advaita*) da Índia. Esta estratégia literária não só traz a tradição filosófica da Índia para dentro de sua obra, como também se opõe ao pensamento binário comum ao ‘Ocidente’. Priya Joshi, em sua análise de *The Midnight’s Children*, associa Rushdie com a tradição literária indiana que remonta ao *Mahābhārata*, um dos mais antigos poemas épicos da Índia e do mundo. Joshi ressalta o uso da linguagem por Rushdie como um contador de histórias que utiliza cânticos, mitos e a cultura popular.

In this moment from the cultural past, stories came from tellers, epics, songs, not from the novel, and this is where *Midnight’s Children* begins. It takes its narrative clue from the circular structure and oral nature of the Indian epic tradition that provides the general composition of the novel (JOSHI, 2002, p. 238).

O uso de elementos mágicos transforma os personagens, como o próprio narrador, Saleem, que, em um dado momento, se transforma em ‘cão’ farejador do exército. A inserção de personagens históricos, porém distorcidos, ao lado de personagens ficcionais é uma estratégia para questionar uma única versão da história, a versão dita oficial, conceito cunhado também pelo ‘Ocidente’. Priya Joshi faz a seguinte observação: "*Midnight’s Children* nonetheless questions the credibility of ‘objective’ historical discourse by rendering it as parody when placed alongside the deeply personal, even fallible version Saleem provides" (2002, p. 249).

Michael Reder observa que as crianças especiais nascidas na primeira hora da Independência da Índia não representam apenas uma multiplicidade de talentos, como também esperanças, aspirações e desafios de um ‘novo’ país. Afinal de contas, Rushdie não perde seu objetivo, o de denunciar os problemas e injustiças sociais (REDER, 2003, p. 227). A Índia independente é apresentada traindo suas próprias promessas. Talvez o maior exemplo que Rushdie possa dar é a apresentação de Indira Gandhi como promotora da castração forçada da população, uma das maiores violações democráticas da Índia. Priya Joshi afirma que "(...) independent India is still searching to fulfill the promise of its birth without disintegrating as the novel’s enigmatic ending suggests" (2002, p. 242).

Sendo Amitav Ghosh o foco central desta tese, o motivador para esta discussão e o continuador desta tradição literária, veremos como em *In an Antique Land: History in the Guise of a Traveler's Tale*, Ghosh desconstrói alguns conceitos impostos pelo 'Ocidente'. Apesar de esta obra ser a terceira obra a ser publicada, ela surge da experiência e memória de Ghosh no Egito como aluno de doutorado e dos diários escritos nesse período, sendo seminal para sua posterior prática literária. Além disso, é a partir dessa experiência que Ghosh se dá conta de que a prática antropológica de ouvir histórias contribui para a prática literária criativa. Ao mesmo tempo Ghosh também percebe que seu futuro será como escritor, não como antropólogo, uma vez que ele questiona o sentimento de 'superioridade' do antropólogo enquanto uma pessoa 'autorizada' a estudar outras comunidades ou grupos. Por isso mesmo, Ghosh demonstra nessa obra que os aldeões dos vilarejos egípcios o estudavam tanto quanto ele os estudava, expondo também alguns constrangimentos pelos quais passou (CHAMBERS, 2005, p. 29). Retrospectivamente, *In an Antique Land* se torna um trabalho pioneiro ao apresentar a germinação do método crítico do escritor, que permeará as obras de Amitav Ghosh sobre ciência e religião.

Esta obra é, como o subtítulo de fato indica, uma história subversiva sob a máscara de memórias de viagem, já que ela é constituída, como anteriormente mencionado, a partir dos diários que Ghosh escreveu durante suas viagens ao Egito para o desenvolvimento de sua pesquisa de doutorado sobre os mercadores judeus que frequentavam a sinagoga de Ben Ezra, em Fustat (Cairo), ou seja, esta obra é composta de materiais factuais tanto históricos quanto autobiográficos. Apesar disso, o tratamento desse material, como bem lembra Claire Chambers, é completamente romanesco. Ghosh, então, afirma que foi o próprio material de sua pesquisa de doutorado que proporcionou a ele este estilo. Ghosh diz:

This library, over the years it's come to mean so much to me. I was not a student here, but I first came here to work on the Taylor-Schechter collection. I remember it was very difficult learning this language, because it's Arabic written in Hebrew and only about ten people in the world even know how to read it. And I used to go up and work in the Taylor-Schechter collection where every head apart from mine had a yarmulkah on it; I was the only non-Jewish person there. People were very helpful and slowly I began to figure the language out, and one day I had this amazing experience, the words just leapt off the page and it was like hearing someone from this village speaking to me. It was completely epiphanic; it's almost exactly 12 years ago now, and I had this sense of a voice across 800 years in the Arabic language. If you picked up a text in, say, Anglo-Saxon, written at about the same time, it would be a totally different language. But this language—Arabic—is so conservative, it has preserved exactly the same turns of phrase

over all these years. So you can read these texts today and get a sense of talking to someone you've actually met. And I think it was that that gave this sense to the book, it really was a villager speaking, coming alive as it were (CHAMBERS, 2005, p. 29).

Assim como em outras obras, nesta também Ghosh questiona noções pré-fabricadas, uma vez que ele mesmo diz que “one of the essential topics of my writing is, what is it to know?” (CHAMBERS, 2005, p. 30). Um dos questionamentos que Ghosh traz nesta obra é o limite entre antropologia e história como disciplinas compartimentalizadas, exatamente pelo uso de diferentes materiais.

Em *In an Antique Land*, o escritor justapõe personagens do séc. XII, no Egito, com os do seu próprio tempo, criando “parentescos” ficcionais entre eles e relacionando, por exemplo, Fustat pré-colonial, ou seja, na época de Ben Yijû, um dos mercadores judeus, como centro de comércio transcontinental, com Cairo pós-colonial, ou seja, na época de Ghosh, reestabelecendo as relações apagadas ou distorcidas pelo colonialismo europeu. Ao ser questionado se a compartimentalização das disciplinas é uma questão sobre a qual ele pensa e traz para sua obra, Ghosh dá a seguinte resposta:

I do think about it a lot. But there again it's partly just a result of being an Indian from the particular intellectual moment I found myself in. Because disciplinary boundaries never had for us the kind of absoluteness they have in the West. So I think you'll see it's not just me; many Indians who've done really interesting work over the last 15 or 20 years have similarly combined completely different things. Like Subaltern Studies, which is partly anthropology, partly history, and out of that you get something really rich and interesting (CHAMBERS, 2005, p. 34).

Há outros questionamentos levantados nesta obra. Logo no início de sua narrativa, Ghosh apresenta o seu “encontro” com o escravo do manuscrito H.6 que, durante muito tempo, não é nomeado, já que o narrador precisa de tempo e habilidade para decodificar o nome do escravo que está escrito na carta. Ficamos sabendo, então, que o indiano, de nome Bomma, era escravo de Ibrahim Ben Yijû, cujos amigos, ao lhe enviarem cartas, também enviavam saudações ao escravo. É esse fato que instiga a curiosidade de Ghosh.

Com isso Ghosh inicia sua apresentação de uma forma de escravidão diferente da europeia, uma relação mais humana entre mestre e escravo provenientes de diferentes contextos sociais e religiosos. Ghosh surpreende o leitor ao afirmar que a escravidão era uma forma de ascensão social e vai além, posteriormente demonstrando como, dentro de uma tradição heterodoxa e sincrética, a função da ‘escravidão’ como poética para relações devocionais não significa uma violenta negação da diferença do

outro, mas, uma voluntária entrega de todas as salvaguardas e certezas do eu: casta, gênero, espécie. O escravo, muito frequentemente, era a imagem utilizada para representar o desejo do devoto por deus. Pelo poder da poesia, a paixão existente entre escravos e mestres dissolve o egocentrismo. Segundo Leela Gandhi: “(...) the differences between master and slave are resolved, not through violence and subjection, but, instead, through the ‘miraculous spiritual transformation’ consequent upon ‘perfect acts of love’” (GANDHI, 2008, p. 71). Ao resgatar a história de Bomma, praticante do culto Bhuta, e Ben Yijû, judeu, o escritor revive os laços amigáveis entre religiões e países posteriormente afetados pela colonização.

Por outro lado, a viagem ao Egito como parte de sua pesquisa de doutorado sobre o escravo Bomma e os mercadores judeus proporciona a Ghosh um contraste de pensamentos ao se deparar com o ponto de vista do Imam Ibrahim, que via no ‘Ocidente’ com suas armas e máquinas o único modelo de nação moderna, como uma continuidade da história introduzida pelo colonialismo, contra uma história que Ghosh acredita que ainda está viva e que ainda pode ser resgatada.

Além disso, os policiais que vigiavam o túmulo do santo judeu Sidi Abu-Hasira, em um dos vilarejos no qual Ghosh estava vivendo, replicam mais ou menos o pensamento colonial de ruptura, descontinuidade e distanciamento quando não conseguem entender o interesse de um indiano hindu por um santo judeu, em um vilarejo muçulmano. Para reconstruir esses laços e redes de relações, o escritor precisa usar da imaginação.

Segundo Joydeep Banerjee, não é fácil apresentar os fatos da história com uma veia narrativa, mas Ghosh é capaz de costurar a história e a narrativa sem sacrificar a autenticidade histórica para a ficção. Ele se mantém fiel ao material a que ele tem acesso, apesar de recorrer à imaginação para preencher certas lacunas (2009, p. 78).

In an Antique Land é uma história ficcionalizada na qual a imaginação preenche as lacunas e as ausências. Essa obra também demonstra como uma excursão ao passado não escapa do presente, mas surge exatamente das realidades presentes em que se vive. Além disso, ela representa a transição do antropólogo para o escritor, sem renunciar a cognição e a crítica.

Como podemos ver por esse breve percurso sobre o romance indiano em língua inglesa, muitas respostas coloniais, formas alternativas de se compreender a realidade e, acima de tudo, de resistência, foram feitas por meio das próprias ferramentas trazidas pelos colonizadores, como o romance e a língua inglesa; esta última será melhor

observada na próxima seção. Segundo Rukmini Bhaya Nair, “A genre like the novel, especially, is suited to the task of bringing content back to those empty frames from which the colonial subject is always vanishing” (NAIR, 2008, p. 164).

Este é o universo indiano crítico do qual Ghosh faz parte e é ele que encerra essa seção falando sobre a plasticidade do romance enquanto forma literária e, com isso, a capacidade de dar forma à imaginação criativa do escritor, enquanto consciência crítica e questionamento dos limites entre ficção e realidade. Pelas palavras de Ghosh, a própria forma literária do romance pós-colonial indiano parece se dissipar.

I think for me the enormous excitement about the novel as a form is that the novel can do anything. I see it as the overarching form. I don't see it necessarily as fictional, I think it overarches fiction, and non-fiction, and history, the present, the past. There are no limits to a novel, nor are there any rules to a novel, so that if I want to write a novel about Cambridge that is about the beetles of Cambridge rather than about the libraries of Cambridge, I'm free to do that. I feel so fortunate that it's become possible for me to do nothing but write novels, because it's the only way that I know to follow through whatever it is that I'm thinking about. It allows you to explore something with a richness and a sense of context, but most of all it allows you to explore people. So I don't think I could really say that the novel appeals to me because it lets me do this or lets me do that. I think what's appealing to me is that it doesn't have any borders, you can really make it what you want (CHAMBERS, 2005, p. 32).

1.5 – Escrever em língua inglesa: submissão ou subversão?

Após vermos na seção 1.2 que o inglês foi incorporado na esfera da diversidade linguística da Índia como ocorreu com outras línguas em contextos históricos que precedem o do inglês e, na seção 1.3 como muitas vezes essas línguas e dialetos, quando em contato, podem gerar conflitos, veremos quais configurações tiveram os conflitos que perpassaram a língua inglesa na esfera literária indiana.

Como visto anteriormente, na Índia, a poliglossia se refere aos diferentes papéis que línguas distintas desempenham em um mesmo contexto comunitário. Assim, o inglês passa a desempenhar funções específicas na sociedade indiana pelos seus falantes e por aqueles que passam a ter uma educação formal nessa língua. É interessante perceber que o processo criativo literário indiano em língua inglesa foi gerado dentro de esferas totalmente ligadas aos colonizadores. Um caso emblemático é o de Rammohan Roy, empregado da Companhia das Índias Orientais e um dos pioneiros no uso da língua inglesa como meio de expressão de ideias filosófico-religiosas e políticas. Com a

emergência do nacionalismo indiano, percebemos cada vez mais escritores adotando e ab-rogando, segundo teoria de Bill Aschcroft, a língua do colonizador como principal arma contra a dominação europeia.

Dedicando algumas linhas a esta problemática, muitos destes autores percebem como a língua, como meio de poder e significação, sugere a criação de estratégias de organicidade entre a língua da metrópole e o deslocamento para o local de enunciação do colonizado. O escritor pós-colonial desconstrói o privilégio de uma tradição canônica externa à dele, na língua do ex-colonizador, implodindo a ideia de norma estética universal. A ab-rogação é uma revisão do “centro”, uma recusa de categorias estanques, padrões normativos, de um uso supostamente “correto”, rígido e fixo das palavras (ASHCROFT, 1991, pp. 38-39).

É motivado por questões como as levantadas acima que o escritor indiano Raja Rao (1908 – 2006) escreve as seguintes palavras na introdução de sua obra *Kanthapura*:

The telling has not been easy. One has to convey in a language that is not one's own the spirit that is one's own. One has to convey the various shades and omissions of a certain thought-moment that looks maltreated in an alien language. I use the word 'alien,' yet English is not really an alien language to us. English is the language of our intellectual make-up. We are all instinctively bilingual, many of us writing in our own language and in English. We cannot write like the English. We should not. We cannot write only as Indians. We have grown to look at the large world as a part of us. Our method of expression has to be a dialect which will some day prove to be as distinctive and colourful as the Irish or American. Time alone will justify us (RAO, 1967, p. vii).

O que Raja Rao sugere em suas palavras, especialmente ao apontar como exemplos o irlandês e o inglês americano, é a indianização ou vernacularização do inglês; em outras palavras, é ab-rogá-lo, transformando em algo próprio e legítimo. A linguagem é, então, adotada como uma ferramenta e utilizada de vários modos para expressar amplamente as diferentes experiências culturais.

Amitav Ghosh, em entrevista sobre seus dois dos seus últimos livros, *Sea of Poppies* e *River of Smoke*, menciona a riqueza de dialetos que o inglês atualmente possui e sua apropriação para a escrita de suas obras.

The Indian Ocean region is an incredibly multilingual area and I wanted to give the reader some idea of this by using different varieties of English. English has been a 'globalized' language for a long time, so it is very rich in dialects and registers and I don't see any reason why these vast resources should not be put to use (CODACCI, 2011).

Ao estudarmos a história da literatura em língua inglesa, na Índia, percebemos que, durante muitas décadas, o uso do inglês por escritores indianos causava pouco questionamento acerca da validade dessa língua, enquanto uma língua capaz de ser representativa da cultura indiana e dos diversos níveis de existência do autor enquanto partícipe desta cultura.

A escritora indiana Sarojini Sahoo (1956 –) diz que essas obras não eram escritas para leitores ingleses. Elas eram escritas para os leitores indianos que se sentiam confortáveis com o inglês, já que esta língua alcançou uma posição de comunicação diferente das línguas nativas e não tinha mais características coloniais. O inglês, então, se tornou uma língua indiana na qual escritores expressavam suas ideias (“The Redefinition of IWE – Indian Writing in English”). Sarojini Sahoo, ao mencionar os escritores indianos em inglês, refere-se a todos aqueles que, de certa forma, empregavam a língua inglesa como meio de expressão artística ou crítica como Madhusudan Datta, Sarojini Naidu, Rabindranath Tagore, Bankimchandra Chattopadhyay, Jawaharlal Nehru e Mohandas Karamchand Gandhi, dentre outros.

A inexistência ou quase inexistência desse tipo de questionamento envolvendo os escritores indianos e a língua inglesa reflete a incipiência da própria literatura ficcional e, conseqüentemente, da crítica literária, na época. Biyot K. Trypathi, em *On Reading the Novel*, observa que neste período o romance era uma forma literária recente, assim como a relação entre história, romance e comentários. A crítica de romances, então, se apresenta como sendo mais recente e, sobretudo, a teoria do romance (TRYPATHI, 1991, p.24).

Com uma maior produção de romances em língua inglesa na Índia e, conseqüentemente, o desenvolvimento de uma crítica especializada, esta passa a dar atenção não só ao uso dessa forma literária específica, como principalmente ao uso da língua. As principais críticas surgem focando a legitimidade na apropriação do inglês e a atitude de vernacularização dessa língua pelos escritores indianos. Para entendermos as nuances do processo de vernacularização nessa ex-colônia, vejamos como exemplo, o processo de vernacularização do português, no Brasil.

Vemos que, no Brasil, assim como na Índia, foi a literatura que trouxe os maiores questionamentos sobre a legitimidade da língua. Exatamente cem anos após a Independência do Brasil, Oswald de Andrade (1890 – 1954), juntamente com outros grandes intelectuais da época, estava preocupado, dentre outras coisas com o falar brasileiro, com uma língua que era capaz de transmitir a *psyché* do brasileiro; língua

essa que por muito tempo foi considerada uma degeneração da língua lusitana. Mário de Andrade, na sua obra-prima *Macunaíma*, coloca em prática toda a fluidez da língua a partir de uma pontuação mais oral que gramatical, com o uso de um rico vocabulário que incorpora palavras de origens indígenas e africanas, com a referência ao falar caipira e a mitos indígenas para expressar a realidade plural brasileira de seu tempo e para mostrar que o português dessas terras era um português diferente, era um português brasileiro. No capítulo 9 dessa mesma obra, Mário de Andrade escreve com um tom português lusitano para contrastar ambas as línguas. Muitos desses escritores, para alcançar a expressão da diversidade cultural brasileira, estudavam sobre o folclore do Brasil como Mário de Andrade (1893 – 1945), Oswald de Andrade e posteriormente Cecília Meireles (1901 – 1964) e Câmara Cascudo (1898 – 1986), dentre outros.

O processo de vernacularização do português foi demorado e, em certa medida, o choque da ferocidade crítica de pessoas como Mário de Andrade também foi necessário para romper com tentativas limitadas anteriores, como a do Romantismo. Hoje, passados quase duzentos anos após a Independência do Brasil e quase cem anos dos esforços da primeira geração dos modernistas, não há dúvidas de que falamos um português que é brasileiro.

A Índia, por outro lado, acaba de completar 68 anos como país independente. A vernacularização do inglês, língua introduzida na Índia há bem menos séculos que o português no Brasil, teria talvez ao todo um percurso literário de 232 anos apenas, se considerarmos a obra de Shaikh Din Muhammad (1759 – 1851), *Travels of Dean Mahomet* (1793), segundo Sarojini Sahoo (1956 –), como a primeira obra literária indiana publicada em inglês (“The Redefinition of IWE – Indian Writing in English”). Mesmo que o momento seja distinto daquele do Modernismo brasileiro, e que tecnologias de ponta, globalização acelerada e deslocamentos constantes e fáceis deem novas características ao contexto destes escritores, o processo de maturação da indianização do inglês requer tempo. Além disso, há graus distintos de vernacularização de uma língua, haja vista a diferença entre as escritas de Mário de Andrade e Manuel Bandeira (1886 – 1968), que geraram inclusive atritos entre os dois. O primeiro com alteração de pontuação, vocabulário, grafia, etc, enquanto o outro, grande apreciador da filologia, tinha uma escrita erudita que, no entanto, não deixava de requerer de seus leitores uma familiaridade com a cultura brasileira.

Por isso, os escritores indianos em língua inglesa da última geração, apresentados na seção anterior, percebem a emergência de um contexto de

questionamento sobre a legitimidade da literatura indiana em língua inglesa frente às demais produções literárias nas várias línguas da Índia. Muitos críticos levantam questões acerca da superficialidade/autenticidade dessas obras, da imitação/criatividade, da presença ou ausência de crítica, etc.

O processo de reconhecimento da vernacularização desses escritores não está livre de outras forças periféricas, que se fazem presentes nas discussões em torno da literatura indiana em língua inglesa, como a influência/sedução do mercado editorial, em diferentes esferas.¹⁶ Algumas das formas como o mercado editorial pode atuar nessa discussão são apresentadas a seguir. Muitos críticos afirmam que escritores indianos sem nenhuma qualidade literária publicam seus livros em inglês somente para que tenham maior projeção no exterior. A noção advinda da pós-modernidade de que os ‘últimos são os melhores’ também propulsiona o mercado editorial a publicar mais e mais obras em contraste com reedições de escritores de gerações anteriores (PARANJAPE, “Common Myths and Misconceptions about Indian English Literature”). O estabelecimento de editoras na Índia a partir da década de 1980 visando publicações em língua inglesa tenderiam a favorecer os escritores indianos em língua inglesa, uma vez que eles estariam aptos a competir por prêmios literários em países da Europa e nos Estados Unidos. Isso aconteceria em detrimento dos demais escritores indianos que escrevem em outras línguas, uma vez que alguns concursos só admitem a indicação de obras originalmente escritas em língua inglesa – por exemplo, o Commonwealth Book Prize e o Man Booker Prize – provocando a insatisfação em alguns escritores indianos que escrevem em outras línguas (MEE, “Contemporary Indian Literature in English and the Indian Market”).

O debate sobre a legitimidade do inglês enquanto uma língua literária indiana ganha maiores proporções na última geração, mais marcadas pelo deslocamento (por diáspora ou por outros motivos) da Índia para outros países da Europa ou para os Estados Unidos. Essa discussão é de extrema importância para termos uma dimensão mais próxima do conflito ao qual escritores indianos em língua inglesa estão sempre expostos, pois a própria experiência existencial de escritores como Ghosh é complexa. Ghosh afirma: “I am an Indian, and my history has been shaped as much by the

¹⁶ Para um estudo mais detalhado sobre a relação entre mercado editorial e produção literária, sugerimos: STEINVORTH, Klaus. *The Indo-English Novel: The impact of the West on literature in a developing country*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1975, pp.40-55.

[anglophone] institutions of this empire as by a long tradition of struggle against them” (“The Anglophone Empire”).

O processo da vernacularização do inglês na Índia difere da vernacularização do português, no Brasil, uma vez que neste país a vernacularização do português deixou de ser uma possibilidade e passou a ser uma necessidade, já que, por uma série de fatores, as demais línguas concorrentes com o português foram sufocadas. A partir da vernacularização do português, a sociedade brasileira passa a se impor como produtora de novos padrões linguísticos e não como mera consumidora dos modelos portugueses. Na Índia, ao contrário, sempre existiram diversas línguas, cada qual com sua tradição literária específica, que continuam sendo concorrentes com a língua inglesa.

Entretanto, o processo de consolidação dos elementos nativos no processo de vernacularização faz surgir controvérsias acerca da aceitação do inglês como língua literária indiana. Apresentaremos, assim, os principais argumentos em quatro categorias de posturas.

A primeira postura se encontra refletida no ponto de vista de Nilanshu Kumar Agarwal (1973 –) e é caracterizada por uma *negatividade profunda* em relação ao uso do inglês por escritores indianos. Agarwal afirma que, sendo a literatura a expressão de emoções, a literatura indiana em língua inglesa é marcada por uma desonestidade intelectual e criativa, já que a língua que expressa as emoções instintivas, segundo sua visão, não poderia ser estrangeira. Agarwal acredita que as mais profundas emoções são representadas na literatura através da língua materna do escritor e é só na sua primeira língua que ele pode expressar aquilo que o tocou. Uma língua estrangeira ou uma segunda língua, segundo Agarwal, se ocupa do nosso bem-estar mental, não é algo emocional. Segundo ele, um poeta indiano não pode ser espontâneo em inglês nem alegar que é seguidor da tradição do sábio Vālmīki sem que reconheça sua artificialidade (AGARWAL, 2009, p. 2). Contudo, podemos dizer que, em uma perspectiva histórica, o inglês é aos poucos vernacularizado, assim como outras línguas indianas pertencentes a outros troncos linguísticos diferentes do sânscrito, sofrendo assim agenciamento da civilização indiana.

Nilanshu Agarwal afirma que, sendo a literatura a expressão de emoções profundas, só é possível escrever literariamente na língua materna do escritor, jamais em uma segunda língua. Porém, no nosso entendimento, a literatura não é apenas fruto de emoções, sentimentos, símbolos, etc. Ela também é resultado do grande esforço intelectual do artista. Assim, percebemos que há no mínimo dois níveis de composição

de uma obra que são indissociáveis: a emotiva e a intelectual. Assim sendo, é totalmente possível escrever literariamente em uma segunda língua.

Nilanshu Kumar Agarwal também diz que os leitores indianos não têm um grande domínio do inglês fazendo com que os leitores de obras indianas em inglês sejam reduzidos e restritos à elite (AGARWAL, 2009, p. 3). Agarwal afirma que os indianos não podem ser leitores de uma literatura (indiana) em inglês. Sua atitude parece supor uma relação umbilical entre uma comunidade e uma única língua para toda e qualquer finalidade. Nesse panorama a literatura indiana em língua inglesa não produziria, assim, um contexto de emotividade para esses leitores. Porém, a realidade da Índia prova se tratar de um contexto poliglóstico, em que várias línguas coexistem na mesma comunidade ocupando funções distintas. Nesse sentido, a literatura indiana em língua inglesa poderá ser lida e imbuída de vínculos emotivos entre escritor e leitor. Em resumo, todas as línguas, na Índia, têm uma contextualização específica, Não é a quantidade de falantes dessa língua ou a classe social desses falantes que vai determinar o grau de expressão dessa literatura.

Como último argumento, Nilanshu relembra que os estudos de língua inglesa foram introduzidos na Índia para colonizar as mentes dos indianos e, por isso, chega ao ponto de afirmar que textos coloniais deveriam ser retirados do currículo das faculdades de Letras e, em seu lugar deveriam ser introduzidas traduções para o inglês de obras em línguas regionais. Em suas próprias palavras: “It will be a sort of decolonization of English Studies” (AGARWAL, 2009, p. 5). Trata-se, porém, em nossa opinião, de um argumento falho.

Estudar os clássicos de uma língua europeia nas ex-colônias não significa dar continuidade ao colonialismo intelectual; significa reconhecer a importância dessas obras enquanto expressão artística e intelectual. Não se pode negar, por exemplo, que a literatura brasileira, em sua origem, estava ligada à literatura portuguesa. Justamente por essas duas razões, todo curso de Letras, no Brasil, possui departamentos de Literatura Portuguesa, sem que isso provoque nenhuma instabilidade na legitimidade da Literatura Brasileira. Quem negaria a beleza e o majestoso trabalho das obras de Luís Vaz de Camões (ca. 1524 – 1580)?

A postura de Nilanshu Agarwal é reflexo da posição de alguns escritores indianos como Nirmal Verma (1929 – 2005), escritor em hindi, que se opõe aos escritores indianos em língua inglesa:

My language links me to a tradition of 5,000 years, to the medieval writers, the Bhakti poets, to the Sanskrit classics, and it also connects me to the philosophical texts of Indian culture. But English writers are deprived of all this unless they are very sensitive. Only one percent of IWE are able to link themselves to the culture of their region, its real life, its metaphors, and images (GURUDUTT, “Indian Writing in Translation at Undergraduate Level”).

A segunda postura com relação ao uso literário do inglês será ilustrada pelos argumentos de Makarand Paranjape (1960 –) e se caracteriza por uma *positividade restritiva*. Paranjape, na primeira parte de “Vernacularising the Master Tongue: Indian English and its Con-texts”, ao desenvolver sua teoria sobre a vernacularização do inglês e sobre tradução, no sentido de que as obras indianas em língua inglesa devem traduzir a pluralidade cultural da Índia, sugere que a leitura da literatura indiana em língua inglesa seja feita lado a lado com a leitura de traduções para o inglês da literatura indiana em outras línguas, que algumas vezes ele também chama de *bhasha* (vernáculo). Estas obras seriam, então, os con-textos, ou um grupo de textos que serve como contraponto à literatura indiana em língua inglesa. Segundo Paranjape, a literatura indiana em inglês pode ser mais bem compreendida na junção com os contratextos. Os con- ou contratextos são literaturas vernáculos da Índia, nas quais estão contidos as con- ou contra-imagens da Índia, em justaposição às que a literatura indiana em inglês apresenta (“Vernacularising the Master Tongue: Indian English and its Con-texts”).

Paranjape resume seu posicionamento da seguinte maneira: “As you might have guessed from these remarks, I am making a case against any claims to autonomy and self-sufficiency that Indian English literature, or its advocates, might advance” (“Vernacularising the Master Tongue: Indian English and its Con-texts”). Curiosamente, somente a literatura indiana em língua inglesa deve ser lida lado a lado com a literatura indiana nas demais línguas para ser “mais bem entendida”, como se ela não fosse auto-suficiente. O posicionamento de Paranjape sugere que a língua inglesa, na Índia, ainda não possui status de língua indiana, ou seja, ainda é uma língua que, em geral, não consegue vincular em seu cerne a diversidade cultural/existencial indiana. Segundo ele, uma das estratégias possíveis para o sucesso da vernacularização do inglês seria esse confronto com as traduções das obras nas demais línguas da Índia para o inglês, dando quase nenhuma possibilidade de validade a escritores indianos em língua inglesa e, conseqüentemente, questionando a legitimidade da experiência existencial desses escritores enquanto participantes da cultura indiana expressa artisticamente pela obra literária.

Paranjape ainda faz a seguinte afirmação: “India is best seen, understood, and experienced in the bhasha texts and not so much in Indian English texts. This becomes quite clear to us if we put the two beside each other” (“Vernacularising the Master Tongue: Indian English and its Con-texts1”). Como justificativa para sua postura, Paranjape diz o seguinte: “I believe that it is a great challenge to produce Indian English texts that are both culturally meaningful and artistically satisfying; while it is not impossible to do so, it is certainly very, very difficult” (“Vernacularising the Master Tongue: Indian English and its Con-texts1”). Amitav Ghosh seria, para Paranjape, uma dessas extremas exceções que conseguiria fazer esse trabalho árduo, que é o de dar legitimidade a uma obra indiana escrita em inglês, vernacularizando esta língua. Mas a própria excepcionalidade de Ghosh põe em xeque a perspectiva de Paranjape, uma vez que, assim como Ghosh, poderá haver muitos outros escritores indianos em língua inglesa capazes de escrever obras culturalmente significativas e artisticamente satisfatórias. Gostaríamos de reforçar o posicionamento deste teórico com mais algumas de suas palavras, até porque ele as repete em vários outros artigos, como em “Indian English and its Con-texts: Re-presenting India in our Time”.

I am not suggesting that there is no possibility of an authentic representation of India in the English language; all I am suggesting is that the space for such representation is rather narrow, restricted, even exceptional, and must be earned with a great deal of effort and education. In their absence, what we have are predictably stereotypical representations that do considerable violence to the represented.

Além disso, Paranjape também questiona o fato do inglês ser acessível a um grupo tão pequeno de leitores na Índia que “no novelists worth their salt would like to confine themselves”. Curiosamente o próprio crítico Makarand Paranjape parece não se importar com esse confinamento, já que toda a sua obra ficcional se encontra originalmente em inglês. Além disso, Paranjape não define o que seria uma representação autêntica da Índia que supostamente as literaturas *bhashas* conseguiriam projetar. Paranjape ainda diz que escrever em inglês envolve escrever sobre pessoas que não falam em inglês. Em nossa opinião, entretanto, essa situação não seria diferente para nenhuma outra língua indiana, já que ela necessariamente ficaria restrita à sua própria comunidade e não teria a expressão da diversidade cultural da Índia. Como Paranjape mesmo indica, no seu texto “Indian English and its Con-texts: Re-presenting India in our Time”: “In other words, my argument posits that the literatures of India are

complex not only because they are multilingual and multicultural, but in forming a cultural system, they cannot be contained in a single language.”

Nesse mesmo artigo, Paranjape usa como exemplo de sucesso na vernacularização do inglês o conto “A Horse and Two Goats”, de R. K. Narayan (1906 – 2001). Nesse conto um turista americano, em busca de gasolina para seu carro, encontra um pastor tâmil de cabras descansando encostado a uma estátua. O americano mostra seu interesse em comprar a estátua e iniciam uma longa conversa na qual nenhum dos dois entende um ao outro. O turista oferece cem rupias pela estátua e o pastor aceita pensando que o americano queria suas duas cabras magras. O pastor vai para casa com suas cem rupias enquanto o turista consegue gasolina e leva a estátua que nem do pastor era.

Toda a história é escrita em inglês, mas o enredo sugere ao leitor a presença de outra língua indiana. Para Paranjape, esse seria um exemplo de como o inglês poderia ser usado não de uma forma monolítica, mas apresentando a diversidade cultural indiana. Para contrastar o exemplo de Narayan, Paranjape elege, ao invés de uma obra literária, uma obra cinematográfica. O filme indiano em questão, em língua inglesa, é *Fire* (1996), da cineasta Deepa Mehta (1950), que seria, para o crítico, um exemplo de fracasso no processo de vernacularização do inglês e, conseqüentemente, de não identificação da sociedade indiana com a língua inglesa, apoiando sua ideia de que a língua inglesa não é ainda uma língua indiana.

O filme de Deepa Mehta é o primeiro da Trilogia dos Elementos e gira em torno de uma família cujos casamentos são vazios de sentimentos. Ashok, casado com Radha, vive com sua esposa, seu irmão Jatin e sua mãe, na mesma casa. Por insistência de Ashok, Jatin se casa com Sita, apesar de amar outra mulher. Em pouco tempo, Ashok se dedica a seu guru e abraça o voto de celibato enquanto Jatin segue encontrando-se com a mulher que amava. Sita e Radha, por conta da solidão deixada por seus maridos, acabam se aproximando e, de amigas, passam a amantes. Não é à toa que o nome da esposa de Jatin é Sita e o nome do filme significa fogo. *Fire* atualiza a última passagem do épico indiano *Rāmāyaṇa*. Depois de Sita ter sido resgatada do cativeiro de Rāvaṇa, ela precisa provar sua fidelidade a Rama por meio da prova do fogo. Se ela tivesse traído Rama, ela seria consumida pelo fogo. Se ela tivesse se mantido fiel a seu marido, ela sairia ileso. No épico, ela passa pela prova do fogo incólume, mas mesmo assim é exilada em uma floresta. No filme, o arquétipo da mulher ideal, que deve ser fiel em

toda e qualquer circunstância a seu marido, que rege ainda hoje a sociedade indiana, é questionado com o envolvimento amoroso entre as duas concunhadas: Sita e Radha.

Paranjape sublinha que, durante todo o filme, há apenas uma conversa de trinta e dois segundos entre o empregado da família e um vendedor de leite que é em hindi. Todo o resto do filme é unicamente em inglês. Para ele, essa inexpressiva conversa sugere à audiência que ao invés de inglês, eles deveriam imaginar que os personagens estavam falando em hindi. Diante da reação negativa de uma grande parcela da sociedade indiana, Paranjape, então, afirma em “Anglophony, Diasporan Polycentricism, and Postcolonial Futures”, que: “The use of English as the medium for her film, far from being natural or unproblematic as Mehta had assumed, actually estranged her from her material”. Para justificar seu posicionamento, ele dá o exemplo do filme *Lajja* (2001), do cineasta Raj Kumar Santoshi, cuja temática também é o mito de Sita e Rama. Porém, neste caso, o filme apresenta quatro diferentes mulheres que de alguma forma representam “Sitā”. Cada uma delas luta de sua maneira para escapar do jugo patriarcal. Porém, nenhuma das personagens decide pelo lesbianismo, como no filme de Deepa Mehta, para fugir dos maus tratos dos homens. Paranjape afirma que este filme, mesmo atualizando o mesmo mito trabalhado por *Fire*, não provocou os protestos da população simplesmente porque o inglês utilizado na criação do filme conseguiu apresentar a diversidade cultural da Índia. Entretanto, *Lajja* não é um filme em língua inglesa, mas sim em hindi. Além disso, filmes indianos em inglês como *Being Cyrus* (2006), de Homi Adajania, ou *Mr. and Mrs. Iyer*, de Aparna Sen, ou *The Great Indian Butterfly* (2010), de Sarthak, ou *Electric Moon* (1992), de Pradip Krishen e escrito por Arundhati Roy, ou *The Last Lear* (2007), de Rituparno Ghosh, para não nos alongarmos muito, não provocaram nenhum protesto na sociedade indiana.

Após essas observações é muito difícil não pensar que ao invés do sucesso ou fracasso da vernacularização do inglês, como sugere Makarand Paranjape, a temática do filme *Fire* é a causadora dessa reação. Em uma sociedade cuja submissão e opressão feminina ainda perpassam níveis consideráveis da população, o questionamento ético e moral do homem, feito na mesma medida da mulher, é algo mais facilmente aceito por uma grande parcela da população (especialmente entre as mulheres). Por outro lado, o lesbianismo exibido na tela ainda prova ser de difícil aceitação na sociedade indiana.

A terceira postura com relação ao uso literário do inglês é ilustrada pelo posicionamento do escritor Salman Rushdie (1947 –), que se caracteriza por uma *positividade exacerbada*. Na introdução de antologia organizada por ele e por Elizabeth

West, *The Vintage Book of Indian Writing (1947 – 1997)*,¹⁷ Salman Rushdie afirmou que a melhor literatura da Índia é aquela que está sendo escrita em inglês. Apontando nomes como R.K. Narayan, Vikram Seth (1952 –) e o seu próprio nome, Salman Rushdie profere as seguintes palavras:

The prose writing both fiction and nonfiction created in this period by Indian writers *working in English*, is proving to be a stronger and more important body of work than most of what has been produced in the 16 ‘official languages’ of India, the so-called ‘vernacular languages’, during the same time; and, indeed, this new, and still burgeoning, ‘Indo-Anglian’ literature represents perhaps the most valuable contribution India has yet made to the world of books (RUSHDIE, 1997, p. x).

Adiante Rushdie afirma que: “The ironical proposition that India’s best writing since Independence may have been done in the language of the departed imperialists is simply too much for some folks to bear” (RUSHDIE, 1997, p. xiv). Sua postura provocou uma reação negativa de muitos escritores indianos, inclusive em língua inglesa. Mencionando autores como Bankimchandra Chatterjee (1768 – 1894), Muhammad Iqbal (1877 – 1938), Bibhutibhushan Banerjee (1894 – 1950) e Rabindranath Tagore (1861 – 1941), dentre outros poucos, Rushdie diz que um século antes da Independência da Índia havia bons escritores em outras línguas indianas. Porém, já a partir da primeira metade do século, no pós-independência, a verdadeira literatura indiana foi feita na língua que os ingleses deixaram para trás. O próprio autor diz ter sido influenciado pelo estilo de G.V. Desani (1909 – 2000), escritor indiano em língua inglesa e filósofo budista, nascido no Quênia, que alcançou fama com seu romance *All About H. Hatterr* (1948).

Em *The New Yorker*, Rushdie continua elogiando a habilidade com que os escritores indianos usam a língua inglesa:

English is the most powerful medium of communication in the world. Should we not, then, rejoice at these artists' mastery of it, and at their growing influence? To criticize writers for their success in "breaking out" is no more than parochialism (and parochialism is perhaps the main vice of the vernacular literatures). One important dimension of literature is that it is a means of holding a conversation within the world. These writers are insuring that India or, rather, Indian voices (for they are too good to fall into the trap of writing nationalistically) will henceforth be confident, indispensable participants in that literary conversation (RUSHDIE, 1997, p. 54).

¹⁷ Esse texto também foi publicado no **The New Yorker** (1997), com pequenas alterações sob o título de “Damme, this is the Oriental Scene for you!”.

Salman Rushdie também defende os escritores indianos em língua inglesa, criticados por serem, na maioria das vezes, de classe alta e por às vezes serem mais conhecidos no exterior que no território indiano, afirmando que a causa dessa situação é o elevado índice de analfabetismo que a Índia ainda apresenta.

É praticamente desnecessário comentar o argumento de Rushdie, uma vez que Amar Goswami (1945 – 2012), Mallika Sengupta (1960 – 2011), Mahasweta Devi (1926 –), Cingireddy Narayana Reddy (1931 –) e Udupi Rajagopalacharya Ananthamurthy (1932), para não citarmos centenas de escritores em cada língua da Índia, são escritores renomados e aclamados no território indiano. Além, disso, por conta de traduções para diversas línguas, muitos desses escritores também são lidos em diversos países, não deixando-os confinados ao território nacional como Rushdie afirma.

A quarta postura está refletida no posicionamento do também escritor Amit Chaudhuri (1962) e se caracteriza por uma *positividade crítica*. Em sua obra *Clearing a Space* (2005), Amit Chaudhuri reflete de maneira singular sobre algumas das principais questões que envolvem o ato de escrever literariamente em língua inglesa, na Índia, na contemporaneidade. Sendo um escritor em língua inglesa, Chaudhuri pronunciou-se publicamente contra o posicionamento de Salman Rushdie de que a literatura indiana em língua inglesa seria a melhor literatura da Índia nos últimos anos.

Já no início de sua obra, Chaudhuri rejeita que sua obra literária possa ser alocada em qualquer um dos lados do binarismo que tem de um lado os escritores de literatura “bhasha” e de outro a Salman Rushdie e seu uso “obrigatório” do inglês híbrido do outro. Isso porque, para Chaudhuri, o conflito entre colonizado e colonizador abre-se para uma reflexão mais profunda sobre outras dimensões do ser humano com as quais é necessário se confrontar. Essa atitude conduz, segundo o autor, a afinidades que pouco têm a ver com identidade e língua (2008, p. 11). Ao contrário, Chaudhuri traça sua herança literária (assim como de outros escritores contemporâneos em língua inglesa) em uma variedade de fontes e antepassados que incluem europeus e tradições indianas em diversas línguas, especialmente em bengali, sendo esta a que ele mais explora em seu livro. Chaudhuri ainda afirma que os modos de recuperação dessas tradições ou a forma como elas se tornam acessíveis ao escritor são tão importantes quanto as próprias tradições. Esses modos de recuperação das tradições são cruciais para a criação do temperamento do escritor, sua obra, e para o enredo de qualquer história intelectual (2008, p. 11).

A posição de Chaudhuri é que o tumulto do interior de uma sociedade não pode ser reduzido a um conflito expresso unicamente na dimensão exterior da relação entre colonizador e colonizado. Para referendar essa posição, ele remete a uma de suas principais influências, Rabindranath Tagore. Para Tagore, o principal originador tanto do sentido da existência quanto da condição de liberdade ou opressão sócio-política não é o colonizador, mas o “eu”, ou o *logos* em sua pluralidade de manifestações. Isso não impede que Tagore seja profundamente contra ideias inglesas de supremacia (2008, p. 20). Para Chaudhuri, portanto, o ponto principal não é nem o colonizador, nem a língua inglesa, mas o “eu” como fonte de iluminação. Para explorar essa atitude existencial, Chaudhuri afirma que é necessário celebrar e se encantar, ao invés de se voltar contra o mundo visível, uma vez que, enquanto aparência, ele é feito e refeito pela percepção, literatura e linguagem. Para tanto, é necessário não apenas formar uma literatura nacional, mas habitar a literatura.

Part of this project – to produce, as it were, the marks of a national landscape rather than make the work of art and the habitation of the world in some profound sense coterminous with one another – part of the project began, unsurprisingly, with relatively early Anglophone writing in India, almost as a pact between members of colonial bourgeois society on different sides of the divide (CHAUDHURI, 2008, pp. 30-31).

Chaudhuri é contra o olhar simplificador sobre o “estrangeiro”, uma vez que esse olhar tende a anular as tensões e contradições que sempre envolveram essas relações, como o fato de se resistir, por um lado, e se abrir, de outro. Recusar e ao mesmo tempo absorver seletivamente o outro são exemplos dessa complexa relação que impele o surgimento de diversos outros conflitos internos à sociedade e que modela a criatividade indiana (2008, p. 35). É porque escritores indianos resolveram habitar tanto o mundo com suas contradições quanto a obra de arte de uma forma diferente, ou seja, um refazer da língua e da cultura enquanto uma moradia, que leitores retornam a esses escritores até hoje. São escritores que demonstram, ao longo de mais de cem anos, uma forma de se viver distinta de um mero cidadão de um Estado-Nação. Nesse panorama, a questão que é posta à maioria dos escritores indianos em língua inglesa – se não deveriam escrever na sua suposta língua materna vernácula ao invés do inglês – é complexificada por Chaudhuri ao resgatar outros exemplos de criatividade artístico-literárias existentes na Bengala do sec. XIX. Além disso, é importante lembrar que Chaudhuri, assim como muitos outros escritores indianos, não teve uma educação

formal em bengali, sua língua materna, mas sim em inglês. Segundo Chaudhuri, seus modelos literários e aspirações pertencem à língua inglesa (2008, p. 39).

Uma outra personalidade destacada por Chaudhuri é Michael Madhusudan Datta (1828 – 1873), o primeiro poeta indiano a escrever a maior parte de sua obra em língua inglesa. Seu objetivo era ser reconhecido como um escritor laureado nessa língua. Para isso, converteu-se ao cristianismo, ainda que sem devoção muito fervorosa, e mudou-se para a Inglaterra. Após um período de decepções, doenças e dificuldades financeiras, que inclui uma estada na França, ele retorna à Índia e retoma a prática literária em língua bengali. Contudo, o bengali não ficou imune a toda essa experiência. Datta adotou o verso branco, tão explorado por William Shakespeare (?1569 – ?1616). Segundo Chaudhuri, Madhusudan Datta estabelece com a língua bengali uma relação de identidade, rebelião, criatividade e subconsciência (2008, p. 40). Em suas palavras: “This Shakespearean structure, and the psychological movement it embodies, is employed, by Dutt, to dramatize the colonial, and post-colonial, movement from spiritual and geographical exile to cultural recovery” (2008, p. 44).

Este movimento de afastamento da cultura local e, por alguma razão específica, ocasional e peculiar que gera o movimento seguinte, o do redescobrimento, ocorreu com inúmeros importantes escritores em línguas regionais, mostrando como o contato com a língua inglesa e com a cultura europeia foi importante para a criatividade artística nas línguas regionais. Afinal, mesmo para aqueles escritores preocupados com a gestação de uma literatura nacional, o estímulo da língua inglesa foi um fator preponderante. Segundo Chaudhuri,

With the adoption of English and the formation of the middle class, there came, in the shape of a well-known paradox, the idea of writing in the mother-tongue. Bengali, whose grammar had been written approximately 100 years ago by Halhead, became a respectable language of self-expression for the Bengali bourgeoisie and its intellectuals. So began what's been often, and for a long time debatably, called the Bengal Renaissance one of the greatest (despite anxieties to do with categorizing it) cultural efflorescences of the modern age, its critical demands all the more intriguing because of its disputable nature (CHAUDHURI, 2008, p. 74).

Qurratulain Hyder (1926 – 2007), em urdu, U.R. Anantha Murthy (1932 –), em canarês, Mahashweta Devi (1926 –), em bengali e C.S. Lakshmi (1944 –), em tâmil, são exemplos desse processo que envolve um diálogo e uma negociação com colonizador e que ao mesmo tempo o transcende. Chaudhuri inclui também nessa categoria Nirad C. Chaudhuri (1897 – 1999) e V.S. Naipaul (1932 –) como exemplos

de escritores indianos ou de ascendência indiana de grande projeção que não são provenientes da elite da sociedade (2008, p. 45).

Segundo Chaudhuri, esse paradigma pós-colonial dialogizante está presente na modernidade indiana e provavelmente também ecoa nas obras de outros escritores contemporâneos. Em nossa opinião, Amitav Ghosh é um excelente exemplo de apropriação desse paradigma, cuja articulação com o processo de criatividade desenvolvido na Bengala do sec. XIX será discutida no próximo capítulo (2008, p. 55).

In the latter, a confrontation takes place between Empire and local culture; English and indigenous forms of knowledge; colonizer and colonized. But in the story I've told, the battle, the struggle, takes place within the self, and not just between the self and an enemy outside it; (...) In the story of modernity, the mother-tongue and the English language are part of a transaction that, through disowning and recovery, define the 'modern' self; the transaction is modulated from artist to artist, from moment to moment, and takes a radically new, but provisional, form in the work of the Anglophone writer – but it's precisely this inward tension that both enables and disfigures creativity in the life and career of the Indian 'modern' (CHAUDHURI, 2008, p. 54).

Para Chaudhuri, cada escritor se volta para a língua que parece a única língua adequada para a sua visão de si mesmo e dessa nova realidade. Então, esta se torna a língua autêntica do sentimento de nação, experiência e autoconsciência. Isso significa que essa língua-mãe não é dada, mas construída.

Amit Chaudhuri também reflete sobre duas outras questões que perseguem os escritores indianos em língua inglesa. A primeira é sobre o tipo de público para a qual supostamente esses escritores escrevem e a segunda, se eles exotizam a Índia para um público ocidental (2008, p. 85). Chaudhuri critica o fato de a literatura, enquanto categoria, ter perdido sua integridade e reconhecimento. Para ele, os questionamentos em torno da literatura, ao invés de tentarem desvelar os impulsos que determinam o ato da escrita, tendem a se concentrar na política da representação. De forma geral, as pessoas consideram que o escritor indiano que elegeu o inglês como sua língua literária escreve apenas para leitores ocidentais (CHAUDHURI, 2008, p. 86). Chaudhuri relembra que Bibhutibhushan Banerjee e Manik Bandyopadhyay, que escreveram em bengali sobre a Bengala rural, jamais foram questionados sobre para quais leitores eles escreviam, ou jamais foram acusados de estarem “exoticizando” a Bengala rural para leitores urbanos. (2008, p. 86).

Quando os questionamentos giram em torno do público leitor, há uma mudança de olhar sobre a literatura, que vai da prática literária e do ato criativo para negociações

socioculturais e econômicas que estão mais preocupadas com a propagação de textos pelo mercado editorial (2008, pp. 86-87). Para Chaudhuri, a própria ideia de público indiano se configura como uma utopia arraigada ou é ainda criada por escritores que são impelidos a escrever para um determinado público para que o problema do público leitor não seja levantado, deixando deslocados aqueles que não se submetem a tais atitudes e pontos de vistas limitadores (2008, p. 88).

No writer has a given and recognizable audience, except, perhaps, in our fabular reconstructions of antiquity or medieval history. A writer, sooner or later, has to come to terms with this, in a much more painful and thoroughgoing way than the questioner in the audience will understand. The reader too needs to come to terms with it, if he is to have more than a passing interest in what literature does; for the writer not only speaks to the reader, but interrogates the unbridgeable gap between the two (CHAUDHURI, 2008, p. 89).

Chaudhuri desmitifica a relação quase “natural” entre público leitor e escritor, dizendo que nem os escritores das chamadas literaturas “bhasha”, ou seja, em línguas vernáculas, possuem uma relação orgânica com seus leitores. A ideia de uma audiência específica para obras literárias está ligada à ideia de “comunidades imaginadas”, de Benedict Anderson (1932 –), que não leva em conta as noções de descontinuidades importantes na formação da imaginação (2008, p. 90). Com relação à possibilidade do escritor indiano em língua inglesa estar exotizando a representação da Índia visando o leitor ocidental, Chaudhuri é contundente.

In the sense that we use the term today, the ‘exotic’ doesn’t just mean ‘foreign’, but a commodification of the foreign: an intrinsic part of the ‘production’ of the East that Orientalism entails, and which is, crucially, made possible by the spread of capitalism and of markets. When the person in the audience asks the Indian writer in English about exoticization, he means to say that the writer is a sort of deracinated Oriental who, in an act of betrayal, has become involved in the production of the Orient. We’ve inherited the Saidian asymmetry along with the Saidian critique; it leads us to believe that Oriental and, for our purposes, Indian history was a bucolic zone untouched by the market until, probably, the Indian novelist in English came along; that the Orient has been in a state of nature in the last 200 years, translated into the realm of production and consumption only by Western writers and entrepreneurs. And in this way, we exoticize exoticization itself, making it impossibly foreign to, and distant from, ourselves (CHAUDHURI, 2008, p. 90).

Amit Chaudhuri diz que uma das formas que fazem com que os leitores e críticos pensem sobre a exotização da Índia tem a ver com o uso de um vocabulário artificialmente híbrido, ou seja, exotismos deliberados que não são críticos. Ele ainda

ênfatiza que formas *standard* do inglês são perfeitamente capazes de transmitir a diversidade cultural indiana e uma imaginação multilíngue dessa sociedade (2008, p. 118). Além disso, Chaudhuri mostra como a questão da autenticidade na história do ‘Ocidente’ gerou o mito da pureza carregado de uma conotação negativa. Por isso, muitos preferem o hibridismo, mesmo que artificial, à autenticidade (2008, p. 119). Por fim, Chaudhuri defende a continuidade da liberdade imaginativa na expressão do escritor indiano e sua percepção de si, do mundo e de si no mundo.

Both the Sanskrit aestheticians of antiquity and, much later, Philip Sydney, writing in the country that would one day colonize India, conceived of poetry and literature as a realm of radical freedom and autonomy. This, too, is how the site of literature and culture was delineated in modern India, around the middle of the nineteenth century: a realm of freedom that presaged and predated political freedom by almost a hundred years. But artistic and imaginative autonomy differed from the political autonomy that was to be fought for, and which would eventually come, in one fundamental respect: that while the latter necessarily entailed a hardening of identity, of Indianess, and a conflictual relationship with the colonizer, the former – the realm of imaginative autonomy – reserved the right to constantly redefine Indianness, to have no single, exclusive notion of it, and to be related to European culture not only oppositionally, but by creative curiosity. That’s why Indian writing, in the last one hundred and fifty years, represents not so much a one-dimensional struggle for, or embodiment of, power, as a many-sided cosmopolitanism. It isn’t enough, today, to celebrate Indian writing’s success’, after having identified what its marks of success are (as if a whole tradition must only, and constantly, be thought of as an arriviste would be); one needs to engage with its long, subterranean history (as hard-earned as political freedom itself) of curiosity and openness (CHAUDHURI, 2008, pp. 130-131).

A frase de Amit Chaudhuri sobre sua relação com a língua inglesa – “My literary models and aspirations belonged to the English language” –, ecoa nas palavras da crítica e teórica da literatura Ludmila Volná. Ela afirma que uma segunda língua pode se tornar um meio de expressão das mais profundas emoções do escritor, apenas dependendo das suas preferências, suas atitudes e sua situação. Para ilustrar seu posicionamento, ela nos fornece um exemplo pessoal:

For example, it may depend on to what kind of experience or feelings the given language is closely related for that person. Here I am speaking from my own experience. Being a Czech native speaker living in France and working in English, I feel as most natural for myself to speak Czech to the Czechs and even to my cats while when writing poetry (including that on my cats) I can only do it in English, or occasionally in French — when it comes to a phenomenon characteristically related to my life in France. Never in Czech. Apart from that, I would only very reluctantly accept to write a scholarly paper in Czech. I simply do not feel like it. That does not mean that I do not love my mother tongue, on the contrary, I feel most intimate towards it. Nevertheless, I cannot help writing, both creative writing and scholarly papers, almost exclusively in English (AGARWAL, 2009, p. 2).

O que Ludmila Volná apresenta nessa breve explicação representa, de forma magistral, o conceito de poliglossia, que é tão importante para entender a convivência multilinguística da Índia. Cada língua tem uma função específica a ser desempenhada. Tendo cada língua uma função situacional, não é necessário que uma língua/dialeto se sobreponha aos demais. Também seria incorreto afirmar que uma língua é melhor que a outra, já que tudo é uma questão de situação.

Talvez para a esfera da constituição pós-colonial poliglósica da Índia, a forma peculiar privilegiada de se retrabalhar, de forma criativa, a herança conceitual colonial – não somente os conceitos a serem focados nesta tese, ciência e religião – seja por meio destas outras heranças coloniais: a língua inglesa, enquanto expressão, e a forma ficcional, enquanto espaço de recriação. Segundo Rukmini Bhaya Nair: “For the only way to make one’s presence felt on a world-stage, be visible and ‘at home in the world’, ironically, is to hark back, preferably in English, to a ‘forgotten’ history in which the colonizer participated as vigorously as the colonized” (2003, p. 165).

A excelência de Amitav Ghosh é em si uma prova do sucesso dessa postura crítica por meio da vernacularização da língua inglesa nas suas obras e da relação visceral da ficção com a realidade plural da Índia. Até mesmo críticos que consideram extremamente difícil o exercício literário de qualidade, entre escritores indianos, em língua inglesa tanto de forma quanto no conteúdo (como Makarand Paranjape) consideram Ghosh como um desses escritores de excelência. No caso de Ghosh, os elementos que determinam o processo de vernacularização do inglês são a língua e a cultura bengali. Ghosh foi extremamente influenciado por escritores em bengali. Talvez o que mais contribuiu para a sua formação tenha sido Rabindranath Tagore. Como ilustração dessa presença de Tagore no exercício criativo de Ghosh, o próprio autor, em entrevista a *Calcuttaweb* (“Interview with Amitav Ghosh”), afirma que a obra *The Calcutta Chromosome* – exemplo, nesta tese, de literatura que desconstrói criativamente os conceitos impostos pelos europeus – foi profundamente influenciada pelo conto “Kshudhita Pashaan”, de Rabindranath Tagore. Esta obra foi posteriormente traduzida por Ghosh (‘The Hunger Stones’) e publicada na antologia de ensaios *The Imam and the Indian* (2002). Ao ser questionado por Claire Chambers sobre como as obras em bengali o influenciam, Ghosh responde da seguinte forma:

It's something I've often tried to explain to people. The Bengali storytelling voice is a very inviting and warm voice. I don't really know how to explain it to you but it's a very intimate voice which invites you into the story. And whenever I get stuck in my work, I always try to listen to that voice (CHAMBERS, 2005, p. 28).

Claire Chambers observa que Ghosh é falante de muitas línguas e pergunta como ele se sente ao escrever dentro das limitações de uma única língua – a inglesa. Ghosh, então, brinda o leitor com uma brilhante resposta:

It's an interesting question because I'm one of those people who lives in a lot of different languages. Bengali is a language that I'm completely fluent in, in which I think a lot, read a lot. Arabic is also a language that I love to speak. When I'm writing I find myself struggling to express something that in Bengali would be said in a different way, or in Arabic would be said in another way. But I've seen with a lot of my contemporaries— other writers—that the way they deal with the language question is to try to introduce Indian or other words into English. That's not something I can do, simply because the range of languages I'm dealing with is too great; nobody knows all these languages, you know, nobody knows Arabic and Hindi and Bengali. I have an unusual and unique mix of languages. So I don't do that very much, I only occasionally introduce—for example—an Arabic word or a concept. I think that the way linguistic difference really shows up in my work is through something which people in Bengal always comment on, that is, that the shape of my sentences has a very Bengali feel to them. I don't know why that should be, but I think it's true. So many times, in Bengal I've had people say to me, "Of course your books are translated into English, aren't they?" and I say, "No, no, I write them in English" and they say, "But they sound so much like Bengali". And one of the ways in which that is true is that, especially in Bengali storytelling and Bengali writing, there's often a kind of deceptive simplicity to the language, which is something I also strive for. What I look for in language, what interests me the most in a good sentence, is when a sentence can be eloquent without being complicated (CHAMBERS, 2005, p. 34).

Com maestria, Ghosh une essas influências e muitas outras, não somente de origem indiana, dando plasticidade à língua. Como ele mesmo diz: "I'm very much part of two cultures: the Bengali-speaking culture and an English-speaking culture" (CHAMBERS, 2005, p. 34). Ghosh é parte da história de uma sociedade que sempre praticou a poliglossia. Na mesma entrevista, ele afirma:

One of the interesting things about the Indian voice is that it's always been a composite voice. As late as the nineteenth century every Bengali learned Persian; it was normal! We've always learned Sanskrit. No one in India has ever spoken in one voice; it's not something anyone thinks of (CHAMBERS, 2005, p. 34).

Pelos argumentos apresentados por Amit Chaudhuri e os adendos dos teóricos aqui utilizados, pelos contra-argumentos levantados na análise das perspectivas dos demais teóricos, mas acima de tudo pelo próprio ponto de vista de Amitav Ghosh e pela

maestria com que o leitor é levado a conhecer a Índia através de suas obras, esperamos ter conseguido fundamentar nosso posicionamento de que a língua inglesa é uma língua literária indiana legítima e um meio crítico para representar e de se pensar a realidade e atualidade da Índia. Mesmo que, como afirma Makarand, a literatura indiana em língua inglesa tenha sempre que provar suas credenciais indianas, assim como as literaturas nas demais línguas da Índia tenham que provar suas modernidade ou internacionalidade. Em síntese, podemos afirmar, em sintonia como Ludmila Volná, que as obras em língua inglesa dos escritores indianos são criações legítimas que surgem da profundidade de suas experiências existenciais que não têm como ser dissociadas do inglês (AGARWAL, 2009, p. 3).

Capítulo 2 – “Ciência” e “religião” como aporte colonial: Renascimento da Bengala e os encontros de horizontes cognitivos.

Neste capítulo, forneceremos uma perspectiva histórica de um dos momentos mais criativos de contestação dos elementos tanto exógenos quanto endógenos, na sociedade indiana. O evento em questão ficou conhecido como o Renascimento da Bengala (*Bengal Renaissance*). Nossa intenção é mostrar como os resultados desse evento se configuram como uma estrutura que condiciona a constituição das obras de artistas e intelectuais contemporâneos como Amitav Ghosh.

Para isso, seguiremos a perspectiva de Subrata Dasgupta, especialista no estudo comparativo da criatividade humana especialmente nos campos da ciência e literatura, entre as culturas indianas e as do ‘Ocidente’. Dasgupta analisa o Renascimento da Bengala a partir do encontro das culturas indiana e britânica e trata este encontro como a formação de identidades cognitivas que produzem uma determinada resposta criativa que só existe em diálogo, ou seja, em contato mútuo.

Porém, antes de explorarmos a teoria de Subrata Dasgupta, devemos repensar a palavra “renascimento” que, irrevogavelmente, traz à mente do leitor a Europa do século XVI, o cisma da Igreja, a cisão entre religião e ciência e o resgate e revalorização das referências culturais da antiguidade clássica grega e romana, dentre inúmeros outros elementos constituintes do período. Por outro lado, a palavra “renascimento” também está intimamente ligada ao espírito criativo de qualquer povo, frente ao processo de modernização, que produz algo novo através da atualização ou releitura do passado diante do diálogo com um aporte externo à cultura e a crítica desse mesmo aporte. Segundo Benoy Ghose, o renascimento implica uma base de fermentação ideológica da camada mais alta da sociedade sob o impacto de ideias importadas (GHOSE, 2008, p. 12). Alguns críticos, como Sitansu Sekhar Mitra, ainda apontam a revitalização do hinduísmo após séculos de dominação islâmica como um dos aspectos do Renascimento da Bengala (MITTRA, 2001, p. 102). Porém, como veremos nos exemplos a serem discutidos nesse trabalho, a revitalização do hinduísmo, ao invés de eliminar a influência islâmica, parece dialogar com ela e assumi-la como parte constituinte da cultura indiana. Diálogo e revitalização, esses são elementos centrais resultantes do espírito criativo dos participantes deste fenômeno que serão focados neste trabalho.

Essa fermentação ideológica à qual se refere Benoy Ghose pode causar o que chamaríamos de revolução, no sentido de mudança de paradigmas. Quando isso ocorre, esse momento ganha característica de fenômeno ou evento e é, então, marcado com letra maiúscula – Renascimento. Por revolução, Dasgupta entende uma transformação radical na forma como se pensa, percebe, raciocina e conceitua (2010a, p. 5). Dasgupta diz que “(...) the Renaissance ‘phenomenon’ is associated with ‘intense intellectual activity in literature and the arts, and this in turn influences religious, social and political thought’” (2010a, p. 10). O Renascimento sobre o qual discorreremos nas próximas páginas se refere ao da Bengala, região da Índia, já mencionada no capítulo anterior deste trabalho.

Uma provável pergunta é: por que Renascimento da Bengala e não Renascimento da Índia? O leitor precisa ter três fatores em mente. O primeiro é a autonomia que os territórios da Índia possuíam, anteriormente às colonizações europeias. Essa autonomia era tamanha que cada território possuía o seu próprio sistema de governo, podendo-se encontrar de monarquias a repúblicas. Mesmo após as colonizações europeias, devido ao sistema de administração indireta do império britânico (o de maior impacto na Índia) e com a transformação desses territórios em estados, essa autonomia foi relativamente mantida. Como vimos no capítulo I, cada estado poderia eleger suas línguas oficiais.

O segundo fator e, sem dúvida o principal, é a sede administrativa do governo britânico ter sido estabelecida em Kolkata, na região da Bengala. Com isso, muitos funcionários da Companhia das Índias Orientais foram para Kolkata. O impacto que a Bengala teve nas ideias e trabalhos desses europeus e, posteriormente, a resposta dos intelectuais indianos da época a esses trabalhos e ideias são inegáveis. Este encontro colonial foi a fonte de um encontro criativo entre indianos e europeus. Obviamente, o Renascimento da Bengala aos poucos teve ressonâncias em todo o território indiano.

A Bengala como o centro ou foco do Renascimento nos leva ao terceiro fator: a região da Bengala como uma unidade linguística que ultrapassa as fronteiras políticas posteriormente estabelecidas. O bengali é visto como continuidade civilizacional e fator de convergência dessa criatividade que “encena” uma proto-Índia.

Ainda segundo Dasgupta, a criatividade do Renascimento da Bengala estava transpassada pela capacidade de dialogar, misturar ou fundir o passado cultural e filosófico indiano e a tradição intelectual ocidental (2010a, p. 4). Apesar de todas as pessoas serem potencialmente capazes de responderem criativamente a esse encontro,

por alguma razão, somente algumas pessoas de fato a manifestam através de produções culturais e intelectuais criativas. Certamente, a criatividade desses seletos personagens se manifesta de diferentes formas de acordo com seus passados, objetivos, necessidades e subjetividades. Porém, quando em contato, os resultados dessa manifestação criativa têm importantes consequências sociais, culturais e políticas para a sociedade.

O encontro da Índia com a colonização europeia data do séc. XVI. Porém, segundo Dasgupta, é apenas na segunda metade do séc. XVIII até a primeira metade do séc. XIX com a chegada dos primeiros orientistas (com suas impressões da sociedade e cultura indiana e posteriormente a resposta nativa a estas impressões), que se inicia o processo criativo que culminará no Renascimento da Bengala (2010a, p. 8). Sem dúvida, esse contato não seria possível sem o objetivo de conhecer melhor a sociedade indiana com a finalidade de dominação cultural colonial. A esse projeto, então, se conecta a introdução da educação ocidental e da língua e literatura inglesas na tentativa de transformar a sociedade indiana em uma sociedade na qual as ideias europeias teriam mais facilidade de serem introduzidas.

Devido ao longo período de tempo que dura o Renascimento da Bengala, mencionado acima, ou seja, quase um século, os personagens desse evento se conectam não apenas sincronicamente como também diacronicamente. E o mais importante é que todos, de alguma forma, se conectam à região da Bengala. Nas palavras de Subrata Dasgupta:

The dramatis personae were not all Bengalis or even all Indians but they were all of Bengal. Some were concerned with the discovery of the Indian past. Some invented prose as a literary style in the Bengali language, and some new forms of poetry and *story telling*. Some were *religious reformers*, and some social reformers. Some created new modes of education. Some fought on behalf of women's rights and against injustice to women. Some argued for a more humanistic, secular, and rational society. *Some created a scientific ethos for the country*. And some stirred within their fellow countrymen a new nationalist consciousness.

But what connected them all was that they shared in the creation and formation, in one way or another, of a mentality which straddled two cultures, Western and Indian (2010b, p. 5).¹⁸

Um dos elementos mais importantes de convergência dos intelectuais, mencionados por Dasgupta, na Bengala é, sem dúvida, a presença da Companhia das Índias Orientais nesta região. Ela proporcionou a ida de britânicos à Bengala e de

¹⁸ Grifo nosso.

indianos de outras regiões da Índia, contratados pela Companhia, para exercer cargos também nessa região.

Este encontro entre esses dois grupos cognitivos: o europeu e o indiano e, posteriormente, a ênfase concomitante nos aspectos religiosos e científicos mencionados na citação acima, serão explorados mais adiante. Na próxima seção, veremos como esse encontro cognitivo foi facilitado pelo aspecto dialógico e inclusivista da sociedade indiana.

2.1 - A tradição dialógica e inclusivista da Índia

A Índia tem uma tradição milenar dialógica e, por isso, inclusivista. Como um exercício de reflexão em favor do investimento na convivência entre os grupos sociais postos em contato ao longo da história, devemos, mesmo que rapidamente, revisitarmos a tradição indiana em alguns dos seus diferentes aspectos. O que chamamos aqui de "tradição indiana" é uma constante aceitação do outro, muitas vezes ocorrendo a incorporação desse "outro", não em termos de inculturação, mas de total aceitação. Esse processo se dá de múltiplas formas e em várias esferas da sociedade. Tentaremos aqui, exemplificar algumas delas, porém, talvez de forma simplificada.

Os *Upaniṣads* (palavra que significa "sentar-se junto"), também chamados de *Vedānta* ("final dos *Vedas*"), são considerados *śruti* (o que é ouvido), ou verdade revelada, sobre a natureza última da realidade (*brahman*). São dois os principais conceitos trabalhados nos *Upaniṣads*: *Ātman* (alma) e *brahman* (totalidade). Os *Upaniṣads* explicam como o *ātman* e o *brahman*, apesar de aparências distintas, são uma mesma realidade.

Segundo o *Kaṭha Upaniṣad*, aquele que consegue perceber o *ātman* presente em todas as criaturas manifestas está livre dos desejos. "Smaller than the small, greater than the great, the self is set in the heart of every creature. The unstriving man beholds Him, freed from sorrow. Through tranquility of the mind and the senses (he sees) the greatness of the self" (*Kaṭha Upaniṣad*, 2012, p. 617). Aquele que conseguir perceber a existência do *ātman*, também perceberá a existência do *brahman*, pois este e aquele não são diferentes. No *Muṇḍaka Upaniṣad* encontramos a seguinte passagem: "Having attained Him, the seers (who are) satisfied with their knowledge (who are) perfected souls, free from passion, tranquil, having attained the omnipresent (self) on all sides, those wise, with concentrated minds, enter into the All itself" (*Muṇḍaka Upaniṣad*,

2012, p. 690). Aquele que conseguir conhecer *brahman* está liberado do ciclo de nascimento e morte. “If a man is able to perceive (Him) before the body falls away (one would be freed from misery); (if not) he becomes fit for embodiment in the created worlds” (Kaṭha Upaniṣad, 2012, p. 642). Porém, aquele que não consegue terá de nascer outras vezes. “By mind alone is this to be obtained. There is nothing of variety here. Whoever perceives anything like variety here, goes from death to death (Kaṭha Upaniṣad, p. 634).”

O princípio básico discutido e desenvolvido nos *Upaniṣads* pode ser resumido na seguinte expressão: “Tat Tvam Asi”, frequentemente traduzida como “Isto és tu”. Essa frase ocorre no *Chāndogya Upaniṣad*, durante o diálogo entre Uddalaka e seu filho Śvetaketu, significando que o “eu” em seu estado primordial é idêntico à Realidade Última, *brahman*. Assim diz o versículo: “That which is the subtle essence (the root of all) this whole world has for its self. That is the true. That is the self. That art thou, Śvetaketu. ‘Please, Venerable Sir, instruct me still further.’ ‘So be it, my dear,’ said he (Chāndogya Upaniṣad, 2012, p. 458).” Se o *ātman* está presente em todos os seres manifestos e o *ātman* é um e o mesmo com o *brahman*, ou seja, se nesse processo as diferenças se dissipam, o outro deixa de ser o outro para ser Um comigo. O binarismo eu/outro se dissipa.

Podemos encontrar outros exemplos que demonstram a disposição da sociedade indiana ao diálogo e à inclusão do outro na obra de Amartya Sen, intitulada *The Argumentative Indian* (2005). Sen mostra como a Índia tem uma longa tradição de diálogos públicos e questionamentos filosóficos. Citando o *Bhagavad-gītā*, texto que é uma pequena porção do poema épico *Mahābhārata*, Sen explora o questionamento que Arjuna apresenta a Kṛṣṇa sobre a possibilidade de matar seus oponentes no campo de batalha ser algo incorreto e, por isso, gerar consequências negativas. Kṛṣṇa, baseando-se na lei do *dharma*, ou seja, a lei do dever moral e religioso (DOWSON, 2005, P. 89), afirma que a pessoa tem que fazer aquilo que é de seu dever ser feito. Por outro lado, Arjuna, ao questionar Kṛṣṇa, baseia sua dúvida na lei do *karma*, ou ação que gera implicações boas ou más nos nascimentos futuros (GARRETT, 1871, pp. 319-320). Kṛṣṇa vence a discussão, mas o questionamento de Arjuna é central para o desenvolvimento da própria obra (SEN, 2005, pp. 3-4).

Sen diz que a Índia é particularmente feliz em ter uma longa tradição de discussões públicas, com tolerância de heterodoxia intelectual. Esta conexão tem sido particularmente eficaz na Índia para a conquista da democracia. Mesmo na palavra

"diálogo", originária do grego διαλογος (δι dois e λογος razão), podemos resgatar o sentido de dois pontos de vista distintos que são postos em contato.

When, more than half a century ago, independent India became the first country in the non-Western world to choose a resolutely democratic constitution, it not only used what it had learned from the institutional experiences in Europe and America (particularly Great Britain), it also drew on its own tradition of public reasoning and argumentative heterodoxy (SEN, 2005, pp.12-13).

Sen enfatiza que a realidade da Índia pós-independência não se resume na mera absorção de princípios e instituições estrangeiras, mas está também diretamente vinculada a elementos constituintes da cultura indiana pré-colonial. A heterodoxia não só contribuiu para o desenvolvimento da democracia, mas também para o surgimento do secularismo na Índia. Sen mostra que a Índia não só tem o maior *corpus* de textos religiosos do mundo como também o de textos agnósticos. O secularismo, na Índia, não deve ser entendido como a mera separação da esfera político-administrativa das questões de ordem religiosa, mas sim, como uma total proteção por parte do Estado da liberdade religiosa e da igualdade entre as religiões. O secularismo, dessa forma caracterizado, difere do secularismo em certos países europeus, centrado na exclusão dos elementos religiosos de seus inúmeros contextos comunitários. Enquanto na Índia o secularismo permite a presença de qualquer elemento religioso em todas as esferas da sociedade, em alguns países europeus, o secularismo caracteriza-se como uma nova "religião fundamentalista" que dita o dogma a ser seguido, e é configurado como o único caminho certo a ser seguido.

Amartya Sen, entre dezenas de exemplos que desenvolve ao longo do livro, apresenta Akbar, um imperador Mughal do séc. XVI que, de acordo com Sen, não só fez declarações inequívocas sobre a prioridade da tolerância, mas também lançou as bases para fundações formais da neutralidade legal e religiosa do estado secular. A neutralidade à qual Sen se refere deve ser entendida não como ausência de envolvimento, mas como o tratamento igualitário das diversas religiões que compõem o cenário religioso da Índia (SEN, 2005, p. 18).

Despite his deep interest in other religions and his brief attempt to launch a new religion, Din-ilahi (God's religion), based on a combination of good points chosen from different faiths, *Akbar did remain a good Muslim himself*. (...)

While the historical background of Indian secularism can be traced to the trend of thinking that had begun to take root well before Akbar, the politics of secularism received a tremendous boost from Akbar's championing of *pluralist ideals*, along with his insistence that the state should be completely impartial between different religions. Akbar's own political decisions also reflected his pluralist commitments, well exemplified even by his insistence on filling his court with non-Muslim intellectuals and artists (including the great Hindu musician Tansen) in addition to Muslim ones, and, rather remarkably, by his trusting a Hindu former king (Raja Man Singh), who had been defeated earlier by Akbar, to serve as the general commander of his armed forces (SEN, 2005, pp. 18-19).¹⁹

Continuando com a magistral obra de Amartya Sen, ele nos diz que a inclusão da tolerância pluralista na Índia se caracteriza basicamente pela aceitação de diferentes grupos como membros autênticos da sociedade. Sendo assim, também é reconhecido o seu direito de praticar suas próprias crenças e costumes, que podem ser completamente diferentes dos de outros grupos. O direito ao qual Sen se refere é o direito de "igualdade de reconhecimento". É uma aceitação que permite que as pessoas sejam responsáveis por reger suas próprias vidas. Sen diz:

If the inclusiveness of India made it easy for Christians, Jews, Parsees and other immigrants to settle in India to lead 'their own lives', coming from places where they had been persecuted, the principle that is involved in this 'equity of toleration' is one of acceptance – of *swīkriti* – rather than equality in any broader sense (SEN, 2005, p. 35).

Em todo diálogo há um certo nível de conversão que não deve ser necessariamente entendida como tornar-se exatamente o outro, pois desta forma o diálogo termina; mas deve ser entendida como o reconhecimento e, porventura, a apreciação da verdade que habita o outro, tanto quanto em si próprio.

Nas próximas páginas, mostraremos como os indianos responderam criativamente às impressões dos orientistas europeus com produções culturais, científicas e intelectuais que levavam em conta o aporte europeu e suas próprias necessidades, numa atitude constante e consciente de reformulação dos elementos exógenos, assim como os endógenos.

¹⁹ Grifo nosso.

2.2 – O orientalismo e a imposição conceitual

O termo “orientalismo” se tornou muito conhecido a partir da obra *Orientalismo* (1978), do crítico literário e intelectual Edward Said. Nesta obra, Said oferece ao leitor três definições para o termo “orientalismo”. A primeira define o “orientalismo como “um estilo de pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica feita entre ‘o Oriente’ e (a maior parte do tempo) ‘o Ocidente’” (SAID, 1990, p. 14). A segunda definição descreve o “orientalismo” como

a instituição organizada para negociar com o Oriente – negociar com ele fazendo declarações a seu respeito. Autorizando opiniões sobre ele, descrevendo-o, colonizando-o, governando-o: em resumo, o orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente (SAID, 1990, p. 15).

Por último, Said diz que:

O orientalismo é antes uma distribuição de consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos; é uma elaboração não só de uma distinção geográfica básica (o mundo é feito de duas metades, o Ocidente e o Oriente), como também de toda uma série de ‘interesses’ que, através de meios como a descoberta erudita, a reconstrução filológica, a análise psicológica e a descrição paisagística e sociológica, o orientalismo não apenas cria como mantém: ele é, em vez de expressar, uma certa vontade ou intenção de entender, e em alguns casos controlar, manipular e até incorporar, aquilo que é um mundo manifestamente diferente (ou alternativo e novo); é, acima de tudo, um discurso que não está de maneira alguma em relação direta, correspondente, ao poder político em si mesmo, mas que antes é produzido e existe em um intercâmbio desigual com vários tipos de poder, moldado em certa medida pelo intercâmbio com o poder político (como uma ordem colonial ou imperial), como o poder intelectual, com o poder cultural, com o poder moral. Com efeito, o meu verdadeiro argumento é que o orientalismo é – e não apenas representa – uma considerável dimensão da moderna cultura político-intelectual, e como tal tem menos a ver com o Oriente que com o ‘nosso’ mundo (SAID, 1990, p. 24).

Em nosso trabalho, assumiremos a definição de “orientalismo” enquanto um discurso do ‘Ocidente’ sobre o ‘Oriente’, porém, levando em conta que há, ao menos na primeira fase do orientalismo um certo esforço legítimo em conhecer a outra cultura, mesmo que o objetivo de conhecê-la seja para dominá-la. Para conhecer a cultura do outro, a comparação torna-se a ferramenta mais utilizada, o que faz com que nem sempre o resultado da comparação seja algo verídico e imparcial. Este fato é generalizado por Said que despreza, assim, todo o *corpus* orientalista como um discurso “inventado” do ‘Oriente’ sobre o ‘Ocidente’. Said considera o orientalismo basicamente

uma produção francesa e britânica. Ele também data o final do séc. XVIII como um ponto de partida do orientalismo (SAID, 1990, p. 15).

Na Índia, o “orientalismo” ganha novos traços, surgindo um novo ramo de estudo, a indologia. São as medidas tomadas por Warren Hastings (1732-1818) que fazem com que o orientalismo na Índia ganhe essa nova configuração. Hastings se associa à Companhia das Índias Orientais como escrivão, em 1750 e, nesse mesmo ano, chega à Índia pela primeira vez com apenas 17 anos. Durante os anos que seguem, ele aprende urdu e persa. Segundo Thomas Babington Macaulay, “He conceived that the cultivation of Persian literature might with advantage be made a part of the liberal education of an English gentleman” (THORNDIKE, 1910, p. 15). Ele também luta ao lado de Lord Clive (1725 – 1774)²⁰ e em 1758 é eleito residente britânico da Bengala. Hastings também começa a desenvolver uma nova relação com os nativos. Ele procura entendê-los, compreender seus governantes e com isso se torna mediador entre ambos os lados. Em 1764, Hastings retorna à Inglaterra, mas vendo seu dinheiro se esgotar, decide retornar à Índia, inscrevendo-se novamente para um cargo na Companhia das Índias Orientais. Em 1769, ele consegue o posto de vice-governador de Madras. Começa, então, a pensar em um projeto de unificação das três presidências britânicas na Índia: Madras, Calcutá e Bombaim (atualmente Chennai, Kolkata e Mumbai). Em 1771, ele é apontado vice-governador de Kolkata e com o crescimento do movimento de unificação das presidências, ele foi facilmente apontado como o governador-geral da Índia em 1772 (THORNDIKE, 1910, *passim*).

É importante enfatizar que tanto Subrata Dasguta (2010a; 2010b) quanto David Kopf (1969) consideram o início do Renascimento da Bengala no ano de 1772, ano em que Hastings foi promovido a governador-geral da Índia, uma vez que, a partir desse momento, Hastings começa a ter poder para ampliar a sua teoria de que para dominar uma determinada sociedade há que se conhecer sua cultura, leis, religiões, línguas, etc. Ainda segundo Dasguta, é a partir de uma política de promoção de conhecimento das línguas, da literatura, da cultura e da história da Índia, dentre outras esferas, que se inicia o despertar dos bengalis (2010a, p. 23).

Every accumulation of knowledge and especially such as obtained by social communication with people, over whom we exercise dominion, founded on the right of conquest, is useful to the state ... It attracts and conciliates distant affections, it lessens

²⁰ Lord Clive ou Clive da Índia foi um oficial britânico responsável pelo estabelecimento do poderio militar britânico na Índia e pela dominação política da Bengala.

the weight of the chain by which the natives are held in subjection and it imprints on the hearts of our countrymen the sense of obligation and benevolence (SEN, 2006, p. 57).

Fica transparente nas palavras acima a importância que o conhecimento sobre o povo dominado ocupa na estrutura colonial britânica, como um mecanismo que aproxima ambos colonizadores e nativos e desenvolve laços afetivos que buscam reduzir os possíveis atritos e constrangimentos da colonização em ambos os lados.

Hastings ocupa o posto de governador geral da Índia por onze anos. Nesse período, uma vez preocupado com a administração da Índia e decidido a colocar em prática a sua teoria de conhecer melhor a sociedade do outro para melhor dominá-la, decide trazer funcionários da Companhia das Índias Orientais com o objetivo de ampliar o conhecimento sobre a sociedade indiana. A primeira tentativa dá-se com a chegada de Nathaniel Brassey Halhed (1751 – 1830). Nesse período, Hastings busca alguém que domine a língua sânscrita para que traduzisse para o inglês o texto que continha as leis que, segundo ele, regiam a sociedade indiana, chamado *Manusmṛiti*. Segundo Lata Mani, Warren Hastings, assim como outros oficiais da Companhia das Índias Orientais, ignora a multiplicidade de textos orais e escritos que regiam a Índia e seleciona de forma monolítica alguns textos e estabelece suas respectivas relações com diferentes esferas da sociedade indiana. O *Manusmṛiti* seria, então, segundo ele, o texto que continha todas as leis da Índia.

This greater power had several consequences. It meant that officials could insist, for instance, that brahmanic and Islamic scriptures were prescriptive texts containing rules of social behavior, even when the evidence for this assertion was problematic. Further, they could institutionalize their assumptions, as Warren Hastings did in 1772, by making these texts the basis of personal law (MANI, 1987, p. 122).

Halhed, porém, não consegue seguir adiante com seu estudo do sânscrito e traduz o *Manusmṛiti* a partir de uma versão persa. Halhed intitula sua tradução: *A Code of Gentoo Laws* (1776). Halhed consegue dominar a língua bengali e publica a primeira gramática desta língua em 1778. Em 1770, Hastings decide, então, trazer Charles Wilkins (1749 – 1836). Wilkins tem grande importância na divulgação dos principais textos em bengali na sua forma impressa, antes existentes apenas em suas formas orais ou manuscritas. Ele estabelece a primeira imprensa com tipografia bengali e persa. É

dessa forma que Halhed publica a primeira gramática do bengali. No *Oxford Dictionary of National Biography*, encontramos a seguinte observação: “(...) his press had a profound effect upon the people of Bengal, ushering Bengali literature into the era of printing” (TRAUTMANN). Como a curiosidade de Wilkins continuava aumentando, decide dedicar-se ao estudo do sânscrito, atividade abandonada por Halhed. Wilkins também publica uma gramática de sânscrito e traduz um terço do *Mahābhārata*, considerado o maior poema épico do mundo. Wilkins, porém, também não conclui o projeto de Hastings de traduzir o *Manusmṛti* do original em sânscrito para o inglês.

Sobre o projeto de Warren Hastings, Dasgupta diz o seguinte:

For Hastings, ruling India effectively required that the Englishman in India not only know the culture and history of his dominion, but also that he should ‘think and act like an Asian. If Englishmen followed this rule, the colonizing state would flourish; but it would also be, Hastings wrote to a correspondent, humanity’s gain. Towards this end he assembled a small band of Englishmen recently landed in India to acquire knowledge of it, in whom he furthered a love for Indian literature and an interest in the Indian past. They became the first of the British Orientalists. They were entrusted with the translation of Hindu and Muslim laws into English for the benefit of representatives of the East India Company, and with the translation of the Company’s regulations into Indian languages (2010a, p. 22).

Não podemos esquecer que “pensar e agir como um asiático” era um instrumento com objetivo de dominar com sucesso a Índia. Se é possível saber como um nativo pensa e age, é possível manipular seus interesses e necessidades de acordo com os interesses britânicos, assim como prever, contornar ou reprimir possíveis problemas. Uma vez que saber é poder, uma das estratégias mais efetivas de produção de conhecimento sobre o outro com o intuito de promover a dominação desse outro é, sem dúvida, a construção de um corpo de textos com o intuito de descrever, classificar e fixar o outro, sempre em comparação com a cultura do observador. Como consequência dessa atitude, dá-se a criação de estereótipos e a imposição conceitual.

Como bem sublinhou Edward Said: “Em primeiro lugar, seria um erro concluir que o Oriente era *essencialmente* uma ideia, ou uma criação sem uma realidade correspondente” (1990, p.17). O conhecimento é baseado na observação direta da cultura do outro pelos pesquisadores. Porém, há a generalização do detalhe, causando a criação do estereótipo. A multiplicidade da realidade é manipulada e deturpada para que se enquadre na visão monolítica do colonizador. Uma das mais interessantes passagens da

obra de Said mostra os termos e conceitos utilizados por um europeu para descrever um “oriental”:

Sir Alfred Lyall disse-me uma vez: ‘A mente oriental abomina a precisão. Todo anglo-indiano deveria lembrar sempre essa máxima’. Carência de precisão, que facilmente degenera em insinceridade, é na verdade a principal característica da mente oriental. O europeu é um *raciocinador* conciso; suas declarações de fato são desprovidas de qualquer ambigüidade; ele é um lógico natural, mesmo que não tenha estudado lógica, (...) sua inteligência treinada trabalha como a peça de um mecanismo. A mente do oriental, por outro lado, assim como suas pitorescas ruas, é eminentemente carente de simetria. Embora os antigos árabes tenham adquirido em um grau um tanto mais alto a ciência da dialética, seus descendentes são singularmente deficientes de faculdades lógicas. São muitas vezes incapazes de tirar as conclusões mais óbvias de qualquer simples premissa cuja verdade possam admitir. Tente-se arrancar uma declaração de fato direta de qualquer egípcio normal Sua explicação será em geral longa e carente de lucidez. Ele provavelmente entrará em contradição consigo mesmo uma dúzia de vezes antes de acabar sua história. Com freqüência sucumbirá ao mais brando método de interrogatório (SAID, 1990, pp. 48-49).²¹

Como podemos observar, o estereótipo, quando construído, determina não somente o outro como também o observador, um sempre em comparação com o outro. O europeu caracterizado como um raciocinador, com observações lógicas, empíricas e científicas povoa as páginas dos orientalistas e, no caso desse trabalho, mais especificamente dos indólogos. Designando, por outro lado, aspectos de ordem sentimental, emocional e espiritual a cargo dos “orientais”, ou mais precisamente dos indianos. Além disso, ou os indianos são vistos como estando em uma “Era de Ouro”, ou seja, no estágio mais áureo atingido por uma sociedade, ou em um estágio de barbárie, de obscuridade. Ambas as análises não permitem que a contemporaneidade da Índia seja corretamente compreendida. Os indianos são fixados, de uma forma ou de outra ao passado; ou o passado é o único elemento relevante da cultura indiana, ou sua cultura está estagnada, fazendo com que presente e passado não tenham nenhuma diferença.

Nas próximas páginas, teremos mais contato com os trabalhos de duas importantes figuras que contribuíram para o processo de dominação da Índia através do conhecimento de sua sociedade: Sir William Jones, através da observação direta, e James Mill, através da observação indireta. Também compreenderemos os elementos

²¹ Grifo nosso.

que influenciam as visões de ambos os europeus, assim como os elementos que diferenciam a visão de Mill em relação a de Jones sobre a sociedade indiana e, por fim, as conceitualizações empregadas para descrever ambos indianos e britânicos.

2.3 - Aspectos do Iluminismo europeu na Índia: William Jones e James Mill

2.3.1 – William Jones

Dasgupta mostra que o termo “orientalista” foi usado pela primeira vez em 1723 e designava o especialista no ‘Oriente’. Isso indica que, na época em que Sir William Jones (1746 – 1794) chega em Kolkata, em 1783, como um juiz da Suprema Corte, sob indicação de Warren Hastings, o termo “orientalista” não é estranho a Jones. Nessa época, a palavra “oriental” é utilizada para designar tudo que não é cristão no continente asiático. Além disso, a relação entre o significado da palavra e a expansão dos impérios europeus além-mar torna-se explícita, uma vez que o espaço do “oriental” é também o espaço das mais importantes colônias europeias. A curiosidade intelectual sobre os “orientais”, segundo Dasgupta, caminha desde o início lado a lado com a possibilidade de expansão econômica dos impérios europeus (2010b, p. 13).

Retomando o projeto de tradução que Warren Hastings tem em mente, tanto Nathaniel Brassey Halhed quanto Charles Wilkins falham na tarefa de traduzir diretamente do sânscrito a obra *Manusmṛiti*. Warren, então, faz uma terceira tentativa. Desta vez a tarefa fica a cargo de William Jones, que, nesta época, domina o persa e o árabe, além do grego, latim e, aparentemente, hebraico.

Quando Jones chega à Índia, pouco sabe sobre esta sociedade e cultura. Seus estudos e publicações, já famosos na época, são basicamente sobre a língua, cultura e história da Pérsia, que, segundo R.K. Kaul, demonstram uma visão romântica dessa cultura por meio, sobretudo, de análises literárias, ressaltando a pureza e inocência desse povo (KAUL, 1995 p. 125). Como jurista, logo percebe a necessidade de se estudar sânscrito para compreender melhor as leis nativas. O estudo da língua sânscrita faz com que Jones se torne um dos primeiros linguistas a fazer trabalhos comparativos entre o sânscrito, grego e latim, sobre os quais retornaremos mais adiante.

Jones se debruça sobre o passado da Índia em busca de uma “Era de Ouro”. Por isso, as principais descobertas de orientalistas como Jones contavam também com a

redescoberta do passado da Índia sobre distintos aspectos da sociedade, desde a astronomia à literatura. Segundo Subrata Dasgupta:

We can articulate some of the most prominent features of this schema; it referred to a historical period that ranged from the era of the Vedas (reaching back to the second millennium BCE to when the Rig Veda is believed to have been first composed), to about the end of the seventh century CE. It possessed a rich and complex language – Sanskrit; and elaborate system of rules, moral laws, customs, manners, rites, and legal procedures; a rich poetic and literary tradition; and a highly developed mathematics and astronomy (2010a, p. 30).

Assim, a “Era de Ouro” correspondia mais ou menos a dois mil e setecentos anos, aparentemente homogêneos, que englobam a contemporaneidade indiana. Para demonstrarmos a construção de conceitos com os quais os orientalistas moldavam os indianos, partiremos do posicionamento de Jones sobre a literatura clássica da Índia em sânscrito e sobre a ciência indiana.

Em 15 de janeiro de 1784 Jones, juntamente com Halhed, Wilkins and Colebrooke (1765 – 1837), funda a Asiatic Society com o intuito de promover, sobretudo, o estudo sobre a Índia. Essa sociedade se encontra ativa até hoje, porém, atualmente é dirigida por indianos, não mais por europeus.

Uma das primeiras obras traduzidas por Jones foi o drama *Abhijñānaśākuntala*, do poeta Kālidāsa. A importância dessa tradução é ressaltada por Subrata Dasgupta: “One of the most consequential of these discoveries was the Sanskrit drama Sakuntala, or Abhijnanasakuntala (The Recognition of Sakuntala) composed by Kalidasa (circa fourth century CE)” (2010a, p. 26). Traduzida inicialmente para o latim em 1789, ela foi posteriormente traduzida para a língua inglesa. É a partir dessa tradução que muitos indianos voltam a conhecer as obras de Kālidāsa. É inquestionável que o trabalho de orientalistas como William Jones reaviva muitas obras em sânscrito, antes praticamente esquecidas pelos indianos. Dasgupta ainda lembra que: “For Jones, Kalidas was ‘the Indian Shakespeare’ – as he wrote to a friend in London, the English naturalist Sir Joseph Banks” (DASGUPTA, 2010a, p. 27). No prefácio de sua tradução para o inglês, pode-se observar a admiração que Jones demonstrava por essa específica obra de Kālidāsa.

I then turned it word for word into English, and afterwards, without adding or suppressing any material sentence, disengaged from the stiffness of a foreign idiom, and prepared the faithful translation of the Indian drama, which I now present to the public as a most pleasing and authentic picture of old Hindu manners, and one of the greatest curiosities that the literature of Asia has yet brought to light (CÁLIDÁS, 1807, p. 367).

Jones comenta as belas imagens que Kālidāsa apresenta, envolvendo os personagens e a natureza exuberante e faz algumas observações sobre a utilização do sânscrito e do *prākṛta* (termo usado para referir-se às formas dialetais do sânscrito), sendo o sânscrito utilizado por sábios e personagens da nobreza e o *prākṛta* geralmente usado por mulheres e pessoas de castas inferiores.

Sobre o sânscrito, William Jones diz o seguinte:

The Sanskrit language, whatever be its antiquity, is of a wonderful structure; more perfect than the Greek, more copious than the Latin, and more exquisitely refined than either, yet bearing to both of them a stronger affinity, both in the roots of verbs and in the forms of grammar, than could possibly have been produced by accident; so strong indeed, that no philologer could examine them all three, without believing them to have sprung from some common source, which, perhaps, no longer exists: there is a similar reason, though not quite so forcible, for supposing that both the Gothic and the Celtic, though blended with a very different idiom, had the same origin with the Sanskrit; and the old Persian might be added to the same family, if this were the place for discussing any question concerning the antiquities of Persia (JONES, 1786, pp. 19-34).

Apesar de se encontrar em Jones uma estrutura cognitiva que expressa admiração e, até certo ponto, respeito pela cultura indiana, uma vez que se pode perceber a junção de um conhecimento empírico (a afinidade entre o sânscrito, grego e latim) com julgamentos de natureza estética atestados por expressões como “mais perfeito”, “mais refinado”, também há afirmações que resultam de uma resposta emocional.

Apesar disso, é notória a presença de uma mentalidade direcionada pelo Iluminismo comparatista que busca encontrar nas sociedades uma “Era de Ouro” assim como a grega, na qual *Abhijñānaśākuntala* (ou apenas *Śākuntalā*), como Jones mesmo menciona é considerada: “(...) as a most pleasing and authentic picture of old Hindu manners, and one of the greatest curiosities that the literature of Asia has yet brought to light”. Assim, *Śākuntalā* seria um *espécimen* que comprovaria a teoria da existência de uma “Era de Ouro” na Índia.

Dorothy Figueira, em *Translating the Orient* (1991), menciona a importância da tradução de *Śakuntalā* por Jones, assim como as falhas de sua interpretação da obra do séc. V. Figueira mostra que a tradução de Jones teve cinco reimpressões na Inglaterra em apenas duas décadas. Além disso, essa tradução também abre espaço para outras traduções em doze línguas europeias. É a partir da iniciativa de Jones que europeus, como o poeta alemão Goethe (1749 – 1832), têm contato com a obra de Kālidāsa. Em 1792, Goethe dedica algumas linhas em homenagem a esta obra:

And all by which the soul is charmed,
enraptured and fed?
I name thee, O Sakuntala, and all at
once is said (PARTHOSARATY, 2011, p. 45).

Porém, ao tentar enquadrar a literatura clássica da Índia, a língua sânscrita e a estética indiana em uma suposta “Era de Ouro”, Jones deixa de compreender elementos socioculturais caracteristicamente indianos. Dorothy Figueira, ao analisar a tradução que Jones fez de *Śakuntalā*, aponta algumas de suas falhas. A primeira delas está relacionada à estética indiana, que não é baseada no conceito de “belo”, conceito caracteristicamente explorado pela filosofia europeia, mas sim no conceito de experiência ou deleite emocional, *rasa* (FIGUEIRA, 1991, p. 220). Mohan Thampi, em “‘Rasa’ as Aesthetic Experience”, faz a seguinte afirmação sobre a análise da obra artística por meio das teorias estéticas ocidentais centradas no belo:

Attempts to define beauty have not yielded very convincing results because by its very nature beauty yields only to a circular definition if we ignore the intimate relation of the subject and the object in its apprehension. The Indian theorists were not entangled in a futile discussion of the subjectivity or objectivity of beauty partly because their term *rasa* is an inclusive one (THAMPI, 1965, p.75).

Thampi mostra que, sendo o “belo” um conceito subjetivo, ele será eternamente relativo. Por outro lado, a teoria indiana do *rasa* é elaborada a partir de emoções básicas universais. Nesse sentido, o drama indiano, centrado nas emoções, difere do aristotélico, baseado na ação e no conflito. Jones também parece não ter entendido o conceito de felicidade sobre o qual Figueira faz a seguinte afirmação: “‘Happiness’ enters the Indian context through the stress placed upon the benefit subjects received as a result of the

King's proper execution of his own *dharma*" (THAMPI, 1965, p.110)²². Figueira também diz que Jones não compreendeu a presença da lei do *karma*²³ no drama indiano. Sobre isso, ela diz: "The Western philosopher does not envision theories of karma and transmigration as exhibiting the creative effect of human deeds; they symbolize human's enslavement" (FIGUEIRA, 1991, p. 210).

Ao comparar Kālidāsa com Shakespeare, Jones submete Kālidāsa, do séc. V, a Shakespeare, do séc. XVI. A imagem do escritor britânico volta séculos no tempo para qualificar e dar credibilidade ao poeta indiano. Se não estivesse implícita uma superioridade europeia, o normal seria fazer o movimento inverso, qualificando Shakespeare por meio da imagem de Kālidāsa.

Jones, referindo-se não somente à literatura indiana, mas tendo em mente o seu conhecimento sobre as literaturas persa e árabe, ressalta a elevada produção literária de todo o 'Oriente' atribuindo sua qualidade ao clima.

Whether it be that the immoderate heat disposes the Eastern people to a life of indolence, which gives them full leisure to cultivate their talents, or whether the sun has a real influence on the imagination... whatever be the cause, it has always been remarked, that the Asiatics excel the inhabitants of our colder regions in the liveliness of their fancy, and the richness of their invention (LORD TEINGMOUTH, 1807, p. 338).

Jones atribui ao clima do 'Oriente' não apenas a imaginação como também a indolência. Não se deve perder de vista que William Jones, assim como outros orientistas, fazia uma distinção entre o que eles traziam à luz, representando a "Era de Ouro", e questões de cunho científico. Em relação ao conhecimento científico, os indianos ainda estariam em um estágio de atraso intelectual em comparação com os europeus. A justificativa estaria na falta de estímulo por parte dos brâmanes (sugerindo uma ênfase nas questões de ordem espiritual) no estudo e utilização do método científico. Diferentemente da imaginação literária, o talento para a ciência não parecia estar relacionado ao clima do 'Oriente'. No terceiro volume de suas obras completas, encontramos a seguinte passagem, na qual Jones define o que é ciência, ao lado de outros dois conceitos, o de história e arte.

²²*Dharma* significa "dever" ou "lei".

²³*Karma* é o efeito acumulado das atitudes, sejam boas ou ruins, em uma vida anterior, de acordo com a teoria de transmigração da alma.

(...) history, science, and art: the first comprehends either an account of natural productions, or *the genuine records of empires and states*; the second embraces the whole circle of pure and mixed mathematics together with ethics and law as far as they depend on the *reasoning faculty* and the third includes *all the beauties of imagery and the charms of invention, displayed in modulated language, or represented by colour, figure, or sound* (LORD TEINGMOUTH, 1807, p. 6).²⁴

Jones define história também sob a perspectiva colonialista, a ciência sob o ponto de vista da razão e a arte enquanto lugar da beleza, anteriormente mencionada, criada por palavras ou formas. Tendo em vista a sua definição de ciência como o uso da faculdade da razão (analítica), veremos agora como Jones analisa a ciência indiana, na seguinte passagem:

Permit me now to add a few words on the Sciences, properly so named; in which it must be admitted, that the Asiatics, if compared with our Western nations, are mere children. One of the most sagacious men in this age, who continues, I hope, to improve and adorn it, Samuel Johnson, remarked in my hearing, that, "if Newton had flourished in ancient Greece, he would have been worshipped as a divinity": how zealously then would he be adored in Hindustan, if his incomparable writings could be read and comprehended by the Pandits of Cashmir or Benares! I have seen a mathematical book in Sanskrit of the highest antiquity; but soon perceived from the diagrams, that it contained only simple elements: there may, indeed, have been, in the favourable atmosphere of Asia, some diligent observers of the celestial bodies, and such observations, as are recorded, should indisputably be made public; but let us not expect any new methods, or the analysis of new curves, from the geometricians of Iran, Turkistan, or India. Could the works of Archimedes, the Newton of Sicily, be restored to their genuine purity by the help of Arabic versions, we might then have reason to triumph on the success of our scientific inquiries; or could the successive improvements and various rules of Algebra be traced through Arabian channels, to which Cardan boasted that he had access, the modern History of Mathematics would receive considerable illustration. The Jurisprudence of the Hindus and Muselmans will produce more immediate advantage; and, if some standard law-tracts were accurately translated from the Sanskrit and Arabic, we might hope in time to see so complete a Digest of Indian Laws, that all disputes among the natives might be decided without uncertainty, which is in truth a disgrace, though satirically called a glory to the forensic science (ELMES, 1824, pp. 15-16).

Percebemos, nas palavras de Jones, a presença da perspectiva evolucionista ao sugerir que os asiáticos (não apenas os indianos) são meras crianças em comparação com os europeus no que tange às ciências. Ou seja, de um lado da evolução civilizatória há os asiáticos, ainda em um estado científico prematuro, e do outro se encontram os europeus, símbolos de evolução, progresso e, sobretudo, de civilização. Notemos também que Jones insinua que se a ciência de Newton fosse compreendida pelos

²⁴ Grifo nosso.

brâmanes da Índia, Newton seria considerado mais que uma divindade, talvez um avatar. Jones conscientemente relaciona ciência e religião ao se referir à Índia e, conseqüentemente, sugere a inferioridade desta ciência em relação à ciência europeia, que se achava, na época, divorciada da religião. A postura de William Jones é representativa da maioria dos britânicos de sua época com relação à mentalidade indiana. Não era a contemporaneidade que interessava a Jones, mas a face misteriosa e antiga da Índia. De um lado a admiração ao aspecto imaginativo e por outro um ceticismo quanto ao pensamento racional.

William Jones jamais retorna à Inglaterra. Ele morre em 27 de abril de 1794, em Kolkata. Ele também não termina a tradução do *Manusmṛiti*. Porém, Jones tem seu trabalho continuado por Henry Thomas Colebrooke, que vive na Índia por onze anos como funcionário da Companhia das Índias Orientais, domina a língua sânscrita, torna-se presidente da Asiatic Society e também dissemina o conhecimento sobre a Índia nos moldes da “Era de Ouro”.

2.3.2 – James Mill

James Mill (1773 – 1836) foi um dos mais importantes britânicos representantes do radicalismo filosófico conhecido como Utilitarismo. Além de filósofo também foi historiador e economista. Filho de James Milne e Isabel Fenton Milne, é sua mãe quem muda o sobrenome Milne para a forma anglicizada “Mill” e o mantém voltado aos estudos para que tenha uma carreira promissora. Após se graduar na universidade de Edimburgo, muda-se, em 1802, para Londres e torna-se editor do *Literary Journal* e do *St. James's Chronicle*. Em 1806, nasce seu primogênito John Stuart Mill, que se tornaria posteriormente mais famoso que o próprio pai. James escreve em torno de 1.400 editoriais, dentre artigos, críticas literárias e livros como *The History of British India*, que demora 10 anos para ser concluído, antes de ser contratado pela Companhia das Índias Orientais como examinador assistente de correspondência, em 1819.

Alguns teóricos como Subrata Dasgupta classificam James Mill como anglicista ao invés de orientalista, pois ele jamais esteve na Índia, apesar de ter dedicado 10 anos de sua vida a escrever sobre esse país. Em todo caso, veremos que ele é extremamente importante para a construção de uma nova visão sobre a Índia, não necessariamente melhor que a construída por William Jones.

Adepto do Utilitarismo, essa corrente filosófica torna-se o ponto de partida para a avaliação e julgamento de James Mill sobre a cultura indiana. Ele acredita que os indianos não haviam feito a transição do primeiro estágio positivista da história, ou seja, ainda se mantinham no passado. Diferentemente de William Jones, James não considera essa circunstância como uma “Era de Ouro”, mas, pensando em termos de progressividade, esse passado é inferior ao presente. Por “presente”, entenda-se o presente europeu.

Para comprovar a interpretação de James Mill, ele afirma que os indianos ainda cultivavam a imaginação mítica ao invés do pensamento racional e davam ênfase à versificação ao invés da prosa descritiva e objetiva.

The first literature is poetry men feel before they speculate. The earliest poetry is the expression of the feelings, by which the minds of rude men are most powerfully actuated. Prior, also, to the invention of writing, men are directed to the use of versification by the aid which it affords to the memory. (...)

At this first stage the literature of the Hindus has always remained. The habit of expressing very thing in verse, a habit which urgent necessity imposes upon a people unacquainted with the use of permanent signs, and which the power of custom upholds, till after a certain progress in improvement, even among those to whom permanent signs are known, exists among the Hindus to the present hour. All their compositions, with wonderfully few exceptions, whatever may be the subject, are in verse. For history they have only certain narrative poems, which depart from all resemblance to truth and nature; and have evidently no farther connection with fact than the use of certain names, and a few remote allusions. Their laws, like those of rude nations in general, are in verse. Their sacred books are in verse; and even their books of science; and what is more remarkable still, their very dictionaries.

There is scarcely any point connected with the state of Hindu society, on which the spirit of exaggeration and enthusiasm has more signally displayed itself than the poetry of the Hindus. Among those whose disposition was more to admire than explore, scarcely any poetry has been regarded as presenting higher claims to admiration (MILL, 1826, pp. 48-49).²⁵

Para Mill, a poesia e a versificação estão relacionadas com a primeira forma de expressividade, memorização e comunicação do ser humano, e são expressões de sentimento e imaginação, em oposição à narrativa, que seria o lugar da especulação e da descrição de fatos e acontecimentos. Mill considera que a literatura hindu jamais tinha saído desse primeiro estágio, uma vez que, para ele, não só a literatura, como também a história, as leis, os livros de ciência e até os dicionários eram escritos em versos – em sua opinião, sinônimo de atraso intelectual.

²⁵ Grifo nosso.

Novamente a obra *Śakuntalā*, que tanto chamou a atenção de orientalistas anteriores, retorna ao centro das observações de Mill. No segundo volume de sua obra, *The History of the British India*, James Mill faz os seguintes comentários sobre a obra de Kālidāsa:

There is surely nothing in the invention of this story, which is above the powers of the imagination, *in an uncultivated age*. With the scenery and the manners which the Hindu poet has perpetually present to his observation, and the mythology which perpetually reigns in his thoughts, the incidents are among the most obvious, and the most easy to be imagined, which it was possible for him to choose. Two persons of celestial beauty and accomplishments meet together in a solitary place, and fall mutually in love: To the invention of this scene but little ingenuity can be supposed to be requisite. To create an interest in this love, it was necessary it should be crossed. Surely no contrivance for such a purpose was ever less entitled to admiration than the curse of a Brahmen. *A ring with power to dissolve the charm, and that ring at the moment of necessity lost, are contrivances to bring about a great event, which not only display the rudeness of an ignorant age, but have been literally, or almost literally, repeated, innumerable times, in the fables of other uncultivated nations*. To overcome the difficulties, which the interest of the plot rendered it necessary to raise, by carrying a man to heaven to conquer giants for a god, for whom the god was not a match, is an expedient which requires neither art nor invention; and which could never be end (MILL, 1826, pp. 21-22).²⁶

Mill insiste na relação da obra com uma sociedade sem cultura, ressaltando os elementos que ele considera associados ao atraso cultural: poesia e a religião hindu. Além disso, ele critica o elemento mais criativo da obra de Kālidāsa, ou seja, o anel que dissipa a maldição do brâmane e faz com que o *dharma* (ordem) seja reestabelecido. Mill ainda chega a dizer que o poema tem passagens belas expressas na delicadeza de *Śakuntalā*, na relação dela com os animais e plantas, que traria um tom “pastoril” à obra, na corte que Duṣyanta faz à amada, na amizade e interação entre *Śakuntalā*, *Priyamvadā* e *Anasūyā* e, finalmente, no aspecto pacífico com o qual o eremitério é descrito. Porém, sobre esses aspectos ele ainda faz as seguintes afirmações:

These, however, are precisely the ideas and affections, wherever the scene is a peaceful one, which may naturally arise in the simplest state of society; as the fables of the golden age and of Arcadia abundantly testify: and in whatever constitutes the beauty of these scenes they are rivaled by the Song of Solomon, which is avowedly the production of a simple and unpolished age. Beyond these few passages, there is nothing in *Sakuntala*, which either accords with the understanding, or can gratify the fancy, of an instructed people (MILL, 1826, p. 22).

²⁶ Grifo nosso.

Os comentários e afirmações de James Mill são resultado, sobretudo, de uma reação às observações feitas por William Jones para quem *Śakuntalā* era uma obra muito cara e cuja referência ao seu autor, mencionada anteriormente, era a de “Shakespeare indiano”. Por isso, Mill reprova explicita e enfaticamente a atitude de Jones em considerar esta uma obra maravilhosa.

To how great a degree this latter supposition is erroneous, we shall presently see. In the meantime, it is proper to remark, that nations may be acquainted with dramatic entertainments, who have made but little progress in knowledge and civilization. In extent of dominion, power, and everything on which the splendor of a court depends, it will not, probably, be alleged, that any Hindu sovereign ever surpassed the present emperors of China. The Chinese, too, are excessively fond of dramatic performances; and they excel in poetry as well as the Hindus; yet *our British ambassador and his retinue found their dramatic representations very rude and dull entertainments* (MILL, 1826, p. 23).²⁷

Essas críticas mostram que, para Mill, um povo com uma longa tradição dramática pode ter muito pouco para apresentar em termos de conhecimento. Ao contrário, para Mill, uma tradição dramática que se expressa em termos poéticos e está relacionada de certa forma com elementos religiosos, apenas demonstra o quão atrasada a cultura indiana se encontra em relação à cultura britânica.

Com relação à língua sânscrita, também considerada por Jones mais complexa que o grego ou o latim, Mill diz o seguinte, após ter contato com a gramática de Panini, a primeira gramática sistematizada da língua sânscrita:

As these endless conceits answer any purpose rather than that of rendering language a more commodious and accurate instrument of communication, *they afford a remarkable specimen of the spirit of a rude and ignorant age: which is as much delighted with the juggleries of the mind, as it is with those of the body, and is distinguished by the absurdity of its passion for both. It could not happen otherwise than that the Hindus should, beyond other nations, abound in those frivolous refinements which are suited to the taste of an uncivilized people* (MILL, 1826, p. 31).²⁸

A complexidade da língua sânscrita, para Mill, era apenas mais um indício de um povo rude e não civilizado e reforçava o atraso cultural e intelectual em que este

²⁷ Grifo nosso.

²⁸ Grifo nosso.

povo se encontrava. Para ele, os indianos também não faziam ciência. Sendo assim, na Índia não havia matemática, astronomia ou medicina, dignas de grande consideração. Além disso, para ele, todas as áreas relacionadas às humanidades eram fúteis, inúteis, atrasadas e sem refinamento. Subrata Dasgupta mostra que, para Mill, essas são características de seu pensamento utilitarista.

The status of a civilization is in proportion to the utility of its various pursuits. The more a nation indulges in non-utilitarian pursuits and the more it squanders its inventiveness in inferior pursuits, the more 'barbarous' the nation is. By this principle, for Mill, Indian astronomy and mathematics must be condemned, for they were cultivated for the sake of astrology (DASGUPTA, 2010a, p. 36).

Se Jones havia representado seu apreço à cultura indiana pela imagem da “Era de Ouro”, para James e muitos de seus contemporâneos há a presentificação de uma contra-imagem representada por um posicionamento oposto, deliberando pela visão de um passado indiano rude, simples e não refinado, povoado pela imaginação, versificação e mitologia. Com relação às ciências, especificamente sobre a astronomia indiana, Mill faz a seguinte observação:

A very convenient, and even an ingenious mode of constructing the table of approximate signs, is in use among the Hindu astronomers. But “ignorant totally” says Professor Leslie, “of the principles of the operation, those humble calculators are content to follow blindly a slavish routine. The Brahmens must, therefore, have derived such information from people further advanced than themselves in science, and of a bolder and more inventive genius. Whatever may be the pretensions of that passive race, their knowledge of trigonometrical computation has no solid claim to any high antiquity. It was probably, before the revival of letters in Europe, carried to the East by the tide of victory. The natives of Hindustan might receive instruction from the Persian astronomers, who were themselves taught by the Greeks of Constantinople, and stimulated to those scientific pursuits by the skill and liberality of their Arabia conquerors” (MILL, 1840, p. 109).

Além da irrelevância da astronomia indiana, o próprio conhecimento científico não pode ser acreditado aos indianos, mas a outros povos “mais avançados”. James Mill era contra o posicionamento de William Jones sobre a obra de Kālidāsa. Porém, no que se refere à astronomia indiana, ambos parecem concordar sobre o assunto. James Mill diz que Jones admite a improbabilidade de os astrônomos indianos terem feito observações mais acuradas que os astrônomos de regiões como a Alexandria e Bagdad.

Jones parece considerar ainda mais improvável que os astrônomos indianos não incorram em erros (MILL, 1840, p. 105).

Apesar de Mill nunca ter pisado na Índia, seu livro *The History of British India* exerceu grande importância na Companhia das Índias Orientais. Segundo R. K. Kaul: “James Mill as a historian of India laid the foundation of the Utilitarian philosophy which guided Lord Bentinck, the Governor General, in formulating educational policies for India” (KAUL, 1996, p. 2). William Bentinck (1774 – 1839), orientado por Mill, volta sua atenção para a educação dos nativos indianos. Sob a influência de Thomas Babington Macaulay (1800 – 1859), que se une ao seu conselho no último ano de seu governo, Bentinck assina uma resolução relacionada à educação nativa, considerada a primeira medida em direção ao surgimento de uma classe nativa educada nas literaturas e ciências ocidentais utilizando como meio de ensino a língua inglesa. Com isso, seu intuito é o de abolir o modo de aprendizagem nativo.

Como dito acima, Lord Bentinck é diretamente influenciado por Thomas Babington Macaulay e seu famoso texto “Minute on Education” (1835). Nesta obra, Macaulay faz a seguinte observação a respeito das literaturas árabe e sânscrita:

I have no knowledge of either Sanscrit or Arabic. But I have done what I could to form a correct estimate of their value. I have read translations of the most celebrated Arabic and Sanscrit works. I have conversed, both here and at home, with men distinguished by their proficiency in the Eastern tongues. I am quite ready to take the oriental learning at the valuation of the orientalist themselves. I have never found one among them who could deny that a single shelf of a good European library was worth the whole native literature of India and Arabia. The intrinsic superiority of the Western literature is indeed fully admitted by those members of the committee who support the oriental plan of education (MACAULEY, 1835).

Macaulay, mesmo afirmando não ter nenhum conhecimento sobre as línguas sânscrita e árabe, demonstra que as literaturas árabes e sânscritas não tem nenhum conhecimento a ser transmitido e sua existência é completamente irrelevante. Além disso, ele questiona as escolhas sobre as matérias a serem ensinadas nas escolas da Índia. Ele sugere que não se deve ensinar línguas nas quais não se tenha livros sobre qualquer assunto, nem ciência que, em comparação com a europeia, é reconhecidamente inferior. Também não se deve ensinar uma medicina que traria desgraça a um ferreiro,

uma astronomia que fazia meninas rir, uma história com reis gigantes e com centenas de anos ou uma geografia sobre oceanos de leite (MACAULEY, 1835).

Segundo Subrata Dasgupta:

Mill's representation of Indian culture was in the shape of a schema of an India with such attributes as 'rude', 'uncultivated', 'unpolished'; and such beliefs as 'Indians are inferior to the Europeans in poetry, religion, philosophy, the art of government, the art of war'; 'the Hindus have no medicine to speak of, and know no surgery'; 'Sanskrit is a defective language'; 'Indian astronomy and mathematics are derived from other cultures'; indeed, 'the Indian civilization was incapable of producing advanced astronomy and mathematics; and, finally, 'present-day Indians are not unlike the Indians of old' (2010a, p.127).

Se orientistas como Jones e Colebrook utilizam o estereótipo da “Era de Ouro” para representar a Índia, Mill e Macaulay certamente apresentam um novo esquema baseado nos aspectos “rudes”, “simples” e “pouco educados” dos nativos. Para se chegar a essas definições, Mill utiliza como provas a versificação indiana, a língua sânscrita e ciências como a astronomia e a matemática. Se a “Era de Ouro” se debruça sobre um passado rico, supostamente ignorando completamente a atualidade da sociedade indiana, Mill demonstra que os indianos estão estagnados no tempo. Para ele o passado da Índia e o presente eram o mesmo. Mill leva em conta apenas o princípio utilitarista. Sendo assim, o *status* de uma sociedade é medido de acordo com a promoção da utilidade das diversas esferas culturais. Quanto menos utilidade projetada em seus elementos culturais, mais bárbara é a sociedade.

Na próxima seção, veremos o impacto dessas ideias nos intelectuais indianos e suas respectivas respostas ilustradas pelos exemplos do cientista Jagadish Chandra Bose e pelos de Rabindranath Tagore. Tanto Bose quanto Tagore não são escolhidos por acaso, mas pelo interesse do próprio Ghosh, que reconhece a influência da criatividade desses personagens em suas obras.

2.4 – A modernidade da Índia: exercícios da imaginação criativa pós-colonial e dialogia

O ano de 1772 é considerado por muitos teóricos como o início do Renascimento da Bengala. Este não é apenas o ano em que Hastings é promovido a governador geral da Índia; 1772 é também o ano em que nasce Rammohum Roy, um dos mais expoentes reformadores indianos.

Filho de um *zamindar*,²⁹ Rammohun Roy, recebe sua educação primária em bengali em uma escola no vilarejo onde nasceu, Visnagar, na atual Bengala Ocidental. Seu pai insiste que ele tivesse aulas particulares de persa, já que nesse período é a língua da corte. Apesar de Rammohun Roy ter nascido em uma família hindu ortodoxa, devido ao empreendedorismo de seu pai, ele o envia a Patna para intensificar seu estudo de persa, estudar árabe e islamismo para que tivesse maior acesso à corte e aos governantes muçulmanos da época. Segundo Saumyendranath Tagore: “He was greatly influenced by the democratic teachings of the Koran and by the development of logic in Arabic thought and the rationality of some of their schools of thought, notably the Mutazilas and the philosophy of the Sufis” (TAGORE, 2009, p. 9). Roy também estuda sânscrito, os textos sagrados hindus, literatura em sânscrito e as leis hindus. Em sua carta autobiográfica lê-se:

In conformity with the usage of my paternal race, and the wish of my father, I studied the Persian and Arabic languages, - these being indispensable to those who attached themselves to the courts of the Mahomedan princes, and agreeably to the usage of my maternal relations, I devoted myself to the study of the Sanscrit and the theological works written in it, which contain the body of Hindoo literature, law and religion (COLLET, 1988, p. 461).

Roy, então, recebe educação tanto em islamismo quanto em hinduísmo. Foi durante sua estada em Patna e seu contato com o Corão que Rammohun Roy, pela primeira vez, começa a refletir sobre o problema da idolatria no hinduísmo. Depois de voltar de Patna, Roy escreve um artigo sobre idolatria, superstição hindu e ritualismo. Segundo Amitabha Mukherjee:

To the latter religion consisted mainly in the scrupulous observance of these rituals and ceremonies and also of the rules and regulations of the caste system. This great emphasis on rituals and ceremonies naturally resulted in the establishment of an undue influence of the priesthood on society, and the priests, to perpetuate their influence, encouraged various superstitious rites in the name of religion. Belief in the efficacy of magic, witchcraft etc. also formed an important element of popular religion (MUKHERJEE, 2008, p. 43).

Roy, em seu texto, condena especialmente a casta dos brâmanes por manter o domínio da sociedade através da exigência que as pessoas sigam determinados rituais e regras. Como consequência de suas ideias, seu pai o expulsa de casa. Roy, então, vai

²⁹ Aristocrata indiano dono de terras cultiváveis na região da Bengala.

para Murshidabad. Logo depois da morte de seu pai, Roy publica seu primeiro texto em persa, com uma introdução em árabe, intitulado *Tuhfat-ul Muwahhidin*. Neste texto, Roy rejeita a fé cega nos líderes religiosos, no caso em questão nos brâmanes pânditas, e defende o uso da razão como uma proteção contra o dogmatismo e a discriminação religiosa. Além disso, Roy incentiva o monoteísmo (DASGUPTA, 2010a. p. 58).

Foi apenas em 1795 que Roy começa a estudar inglês, língua na qual se tornaria fluente por volta de 1802. Seu contato com o ‘Ocidente’ se intensifica quando vai para Kolkata, através de seu trabalho na Companhia das Índias Orientais, em 1805, como secretário de John Digby. Como já vimos nas seções anteriores, Kolkata era o centro do domínio britânico. Sashi Bhusan Chaudhuri nos lembra que, politicamente, esse momento histórico é o período de maior expansão do império britânico na Índia. Chaudhuri atribui essa expansão aos esforços de Hastings e, posteriormente, aos de Dalhousie, quando a Companhia das Índias Orientais deixa de ter como preocupação central o comércio e passa a ser uma corporação com o objetivo de governar a Índia (2008, pp. 1-2).

Roy se interessa cada vez mais pela Inglaterra e pelo pensamento liberal advindo deste país, uma vez que Roy via neste pensamento uma ênfase na razão, que ele já apreciava desde seus estudos islâmicos. Roy passa, então, a ler continuamente os jornais ingleses que John Digby lhe fornece. O sistema de educação em inglês e o cristianismo, sobretudo pelo seu aspecto moral, também passam a constar de seus interesses. Segundo Subrata Dasgupta:

(...) his acquaintance and gradual familiarity with Western thought – secular as well as sacred – could only have happened as an outcome of his mastery of the English language. Roy was among the first generation of Indians in the early nineteenth century for whom the English language and the Western intellectual tradition went hand in hand (2010a, p. 76).

Vemos nas palavras de Dasgupta a importância da língua inglesa como veículo de transmissão de ideias transculturais. Durante o período que trabalha para os britânicos, Roy aprofunda seu olhar crítico sobre o ‘Ocidente’ e sobre a Índia, sem deixar de lado sua preocupação com a idolatria no hinduísmo. A partir desse momento, Roy leva adiante seu interesse em colocar em diálogo a religião e a razão e de reformar a sociedade indiana, sobretudo no que diz respeito à educação e aos direitos das mulheres. Em 1815, quando Roy deixa a Companhia das Índias Orientais, ele publica *Vedanta Grantha*, um texto sobre os *Upanishads* que dá início a uma tradição de prosa

em bengali seguida por Bankinchandra Chattopadhyay e Rabindranath Tagore (TAGORE, 2009, p. 31). Nesse texto, Roy busca tornar os indianos mais críticos com relação às práticas religiosas indicadas pelos pânditas, dando ênfase à racionalidade do *Vedānta*.

Nesse mesmo ano ele funda a Atmiya Sabha, uma associação que busca repensar as práticas sociais relacionadas à religião hindu, por exemplo: o culinismo³⁰, a venda de meninas, o sistema de casta e o reconhecimento do direito das mulheres hindus aos bens dos seus pais e maridos. No ano seguinte, ele publica seu primeiro texto em prosa em inglês “An Abridgment of the Vedant” (TAGORE, 2009, p. 48), no qual busca apresentar o conhecimento do *Vedānta* para os leitores cristãos europeus.

Em 1821, Roy funda o Brahma Sabha, uma associação unitária com objetivos simultaneamente religiosos e sociais, em Kolkata. De acordo com Tagore:

The object of this association was an all-round improvement in the condition of the people of this country. (...) Here what is striking is that Rammohun, who was a deeply spiritual man, did not ignore the material and economic aspects of life, (...). He had thoroughly understood the inherent unity of the different aspects of an individual's life, and had grasped the truth that the salvation of man cannot be piecemeal but has to be total (2009, pp. 16-17).

O Brahma Sabha, então, tem como objetivos não somente repensar as práticas religiosas hindus, como também trabalhar em prol de uma melhor condição de vida da população, já que Roy via o ser humano em sua totalidade, não apenas no aspecto espiritual.

Rammohun Roy não rejeita o conhecimento das escrituras sagradas (*śāstras*) em detrimento do uso da razão; ao contrário, ele diz que não se deve entregar totalmente nem aos *śāstras* nem à razão, mas usar a razão na análise dos *śāstras* e o conhecimento da moralidade para se alcançar a Suprema Divindade (TAGORE, 2009, p. 14). Como lembra Amitabha Mukherjee: “In fact, he tried to reconcile reason with religious tradition since, in his opinion, neither of them was an unfailing guide in man's search for truth” (MUKHERJEE, 2008, p. 4).

É sua insistência em se estudar o conhecimento ocidental, sobretudo o conhecimento científico, que leva Roy a reinterpretar o *Vedānta*, apontando para uma

³⁰ Poligamia entre os brāhmins. Alguns tinham até cinquenta mulheres, algumas as quais nem viam nem mantinham.

interdependência da matéria e do espírito e da criação do mundo por deus. Segundo John Lourdusamy

Vedanta seen as ‘the science of inner self’ exhorting one ‘to question, examine and find the true nature’ of the ‘self’, cannot for these reasons, be considered ‘to be antagonistic to the philosophy of modern science’ as there is a broad commonality (questioning, examining, quest for the true nature of things). Going by another explanation, the Vedanta in the spiritual sphere preaches that the ‘elevation and evolution of man consist in moving more and more towards the One and away from the multiplicity of desires and distractions, passions, repulsions, excitements...’. Similarly in the material field too, the ‘principles and governing laws of the universe’ were to be traced to ‘one governing law which binds the diversity of phenomenon’ (LOURDUSAMY, 2007, pp. 19-20).

Vemos no comentário de Lourdusamy a relação entre o *Vedānta* e a razão em termos de questionamento sobre a verdadeira natureza do “eu”. Por sua vez, Subrata Dasgupta aponta para o processo criativo envolvido na criação do Brahma Sabha como uma comunidade dedicada à anti-idolatria, ao monoteísmo e ao culto a *brahman*, o Ser Supremo. O esquema do brahmoísmo é criado a partir do encontro de três religiões: o hinduísmo, o islamismo e o cristianismo, como se todas as religiões fossem manifestações da Religião Universal expressa na unidade de deus (DASGUPTA, 2010a, p. 35).

O brahmoísmo não tenta substituir completamente o hinduísmo. Os preceitos do brahmoísmo devem substituir apenas algumas das crenças e práticas ortodoxas, visto que o brahmoísmo, criado por Rammohun Roy, tem o *Vedānta*, um dos textos sagrados do hinduísmo, como sua fonte escritural. Além disso, Roy não abole totalmente a adoração de certas imagens ou objetos. A adoração é indicada apenas para aqueles que não são capazes de adorar a forma invisível do Supremo. Para ele, a adoração a formas visíveis é melhor que nenhuma adoração (DASGUPTA, 2010a, p. 44).

De 1821 a 1822, Roy publica revistas e periódicos em bengali, inglês e persa em resposta aos missionários cristãos britânicos que atacam diretamente o hinduísmo. Mas como já afirmamos anteriormente, o objetivo de Roy não é apenas uma reforma religiosa, é também uma reforma social. Um de seus objetivos é abolir a prática do *satī*. Subrata Dasgupta diz que o primeiro texto que Roy escreve sobre o *satī*, em 1818, intitulado *Sahamaran Vishaye Prabartak O Nibartaker Samvad*, revela um estilo de escrita único. Ele é escrito em forma de diálogo entre um proponente do *satī* e outro contra (2010a, p. 66). O diálogo é a forma por excelência dos *Upaniṣads*, textos básicos

do brahmoísmo. Kalyan Kumar Das Gupta diz que *Sahamaran Vishaye Prabartak O Nibartaker Samvad* ajuda a criar uma opinião pública contra a prática do *satī*, culminando na sua abolição em 1829 (GUPTA, 2008, p. 32).

Sunil Sarkar em “Rammohun Roy and the Break with the Past” afirma que, com o passar dos anos, Rammohun Roy *deixa* de lado o argumento baseado na razão e prende-se à análise das escrituras. Ele mostra que, na argumentação sobre o *satī* com os ingleses, Roy argumenta basicamente com passagens escriturais (SARKAR, 1975, Passam). cremos que Roy apenas utiliza as mesmas ferramentas que seus oponentes para revidar a argumentação, ao invés da ausência de argumentos racionais. Como bem observa Dasgupta:

What seems to emerge from his writings are some interesting aspects of Roy’s cognitive style: a commitment to empiricism and adoption of the comparative stance. Roy’s empiricism is manifested in his repeated appeal to both history and scriptural sources for evidence in support of or against some proposition (2010a, p. 61).

A razão, que Sarkar afirma ter sido deixada de lado dos argumentos mais tardios de Roy, tem múltiplos aspectos não reconhecidos por aquele crítico. O empirismo (uma das formas de uso da razão) de Roy se dá na busca tanto de elementos históricos quanto escriturais para a comprovação do seu posicionamento contra o *satī*. Na verdade, a observação de Sarkar parece demonstrar uma limitação do entendimento do conceito de “razão” por parte do crítico.

O título de “rāja” é acrescido ao seu nome nos últimos anos de sua vida, como um reconhecimento do imperador Akbar II. In 1830, Raja Rammohun Roy vai à Inglaterra. Segundo Saumyendranath Tagore, ele tem três objetivos ao fazer essa viagem: entregar um memorando ao rei da Grã-Bretanha em nome de Akbar II, então imperador de Delhi; apresentar um memorando ao Senado para a abolição do *satī*; e estar presente na Inglaterra durante a renovação da concessão da Companhia das Índias Orientais (TAGORE, 2009, p. 49). Roy jamais retorna à Índia. Depois de uma viagem à França e de retornar à Inglaterra, morre neste país em 27 de setembro de 1833. Alguns teóricos como Saumyendranath Tagore afirmam que é apenas após a partida de Roy para a Inglaterra que o Brahma Sabha tem seu nome alterado para Brahma Samaj, por Dwarikanath Tagore. Outros, como Subrata Dasgupta, consideram que a mudança é dada pelo próprio Rammohun Roy.

Seu legado à sociedade e cultura indianas é indiscutível. Mas grande parte da sua originalidade dá-se a partir do contato com o pensamento ocidental. Chittabrata Palit, em resposta a Kalyan Kumar Das Gupta, diz que alguns dos legados do período de Roy são: a prosa em bengali; esta mesma prosa como veículo de ideias ocidentais; reformas sociais e a releitura da herança literária (2008, p. 83). Acrescentemos a essa lista a prosa em inglês e o brahmoísmo.

Saumyendranath Tagore diz que com Rammohun Roy inicia-se a reação do oriental ao pensamento ocidental, que, desde então, tem sido tão frutífera (LOURDUSAMY, 2007, pp. p. 25). Sobre o legado de Roy, John Lourdusamy diz que: “the cultural renaissance in Bengal to which the growth of modern science in India is indebted considerably, was in turn, very much shaped and influenced by the Brahma Samaj which was essentially a socio-religious movement” (LOURDUSAMY, 2007, p. 20).

Como um período de preparação para conquistas maiores futuras, o caminho está bem preparado por Roy. Ele faz com que os indianos repensem sua própria cultura, religião e ciência. Veremos adiante que outras pessoas também contribuíram para o fermentar de ideias do Renascimento da Bengala, como os cientistas Jagadish Chandra Bose e o escritor e intelectual Rabindranath Tagore.

2.4.1 - Imaginação como criação científica: Jagadish Chandra Bose

Durante o período colonial da Índia, com o contato dos indianos com a ciência moderna europeia, muitos se interessam em dialogar com esta nova forma de se pensar e fazer ciência, como vimos na seção anterior. Alguns indianos se destacam nas pesquisas científicas como Prafulla Ray, Srinivas Ramanujan e Jagadish Chandra Bose, cada um imprimindo sua marca peculiar na sua prática científica.

Ashish Nandy, em *Alternative Sciences*, afirma que a criatividade de cientistas individuais pode ser a conexão entre as necessidades culturais e individuais, o que significa basicamente encontrar um meio termo entre a indianidade e a ciência moderna europeia. Essa primeira geração de cientistas indianos modernos, ainda segundo Nandy, consegue separar a cultura do conteúdo da ciência e, tentando acomodar o ponto de vista indiano, desmontam a cultura dominante da ciência e constroem uma nova

estrutura indiana da ciência. Dessa forma, os elementos da tradição e da espiritualidade indiana podem se tornar funcionais na ciência moderna (NANDY, 2001, pp. 18-20).

Jagadish Chandra Bose nasceu em 1858, em Bikrampur, na Bengala Oriental, hoje Bangladesh. Sua família era brahmoísta e originalmente praticava o culto a Śakti. Nandy nos lembra que "Brahmoism built its implicit codes of child training on a rule-of-thumb synthesis of imported Victorian puritanism and indigenous high-caste asceticism" (NANDY, 2001, p. 24). Dessa forma, Bose recebe uma educação primária em bengali, em uma escola local, o que vem a contribuir com o seu conhecimento do estilo de vida do povo simples. Mas tarde, Bose faz a seguinte afirmação:

Now I know why my father put me into a Bengali school. There I had to first learn my mother tongue, think in that language, and I got acquainted with the national culture through a national language; I also learnt to think of myself as one of the masses, and no feeling of superiority separated me from others (BOSE, 1964 apud NANDY, 2001, p. 35).

Dasgupta aponta para o fato de que seu pai, Bhagwanchandra Bose, além de brahmoísta e empregado da Companhia das Índias Orientais, também era nacionalista e um idealista que concebia projetos agrícolas, educacionais e técnicos, os quais ele acreditava que forneceria emprego para os jovens indianos. É seu pai que, interessado na educação do filho, introduz Jagadish Chandra Bose à botânica e à física. Bose, então, muda-se para Kolkata para estudar no St. Xavier College (DASGUPTA, 2010a, p. 152). John Lourdasamy, ao enfatizar a importância do brahmoísmo na carreira científica de Bose, diz o seguinte:

In Bose's case, he clearly belonged to a Brahma family and was therefore broadly inspired by such evocation. But the Brahma impact was even more profound than that. Some of his scientific ventures and metaphysics were directly affected by the religious philosophy. He not only believed in the unity of all existence – living and non-living – but also seriously set out to explicate the same through interesting theories and experiments. This explains his forays into interdisciplinary research in the later phase of his scientific career after establishing himself with international fame as a physicist (LOURDUSAMY, 2007, pp. 21-22).

Durante seu período no St. Xavier College, Bose tem contato com o professor jesuíta Eugène Lafont (1837 – 1908), que estabelece o primeiro laboratório científico de Kolkata e um observatório meteorológico (NANDY, 2001, p. 148). Bose quer estudar

história natural, já que demonstra uma inclinação para a botânica. Porém, Lafont o estimula a estudar física. Além da física e da botânica, Bose estuda sânscrito e latim. Após concluir seus estudos no St. Xavier College, Bose viaja para a Inglaterra, onde estuda física em Cambridge. Ele, então, retorna para Kolkata como professor de física do Presidency College. Nesse novo ambiente, Bose se depara com a diferença de salários entre professores indianos e ingleses. Alfred Croft e C.H. Tawney, diretores do Presidency College, por exemplo, sustentavam a crença na excelência dos indianos no que se refere à metafísica e língua, como também sua inferioridade no que se refere às ciências exatas (NANDY, 2001, p. 38). Segundo Dasgupta:

Jagadish Chandra Bose, was prompted to become and be a research physicist in a time and a milieu when research in modern science by Indians was virtually unknown. It was his way of disproving the British view that Indians were incapable of doing scientific research. It was, for him, a means for recovering India's ancient glory, and it became an all embracing superneed that informed his whole life in science (DASGUPTA, 2010a, p. 15).

Com esse objetivo em mente, Bose inicia suas primeiras pesquisas ainda no Presidency College. Segundo Susmita Chatterjee, as pesquisas de Bose demonstram passar por três fases. Na primeira fase de sua carreira, Bose concentra-se na física, desenvolvendo pesquisas sobre as ondas de rádio, pesquisas estas que o projetam internacionalmente. Na segunda fase, ele inicia suas pesquisas interdisciplinares, descobrindo paralelos entre o comportamento de respostas dos seres animados e inanimados a determinados estímulos. Na terceira fase, ele estende as pesquisas anteriores mostrando que o tecido de plantas sensíveis e de plantas ordinárias mostram respostas elétricas como os tecidos de animais (CHATTERJEE, 2006. p. 66).

A originalidade de suas pesquisas chama a atenção de Rabindranath Tagore, que o ajuda a construir seu próprio laboratório. Segundo Ashis Nandy, o início de suas pesquisas sobre seres animados e inanimados o leva a desenvolver inúmeros equipamentos para comprovar, através de experimentos, as semelhanças nas reações entre os seres animados e inanimados sob certas circunstâncias, construindo um modelo biológico que explicaria esses fenômenos físicos.

I have invented an instrument in which any pulsation or response created by pinching would be recorded by itself... And just as you feel the throb of life by feeling the pulse, similarly the throb of life in the inanimate object is recorded in my instrument. I am sending to you a very astonishing record. Please observe the normal coursing of the pulse, and then how it moves under the effect of poison. The poison was applied on an inanimate object.

There is no break in the life-processes which characterize both the animate and the inanimate world. It is difficult to draw a line between these two aspects of life. It is of course possible to delineate a number of imaginary differences, as it is possible to find out similarities in terms of certain other general criteria. The latter approach is justified by the natural tendency of science towards seeking unity in diversity (NANDY, 2001, p. 49).

Bose fala sobre sua descoberta da reação de um ser inanimado ao contato com o veneno, da mesma forma que um ser animado também responde ao mesmo estímulo. Com isso, ele mostra que há uma continuidade no processo da vida e, conseqüentemente, uma unidade na diversidade dos seres.

Karṇa, um personagem heroico do *Mahābhārata*, filho de Kuntī e de Sūrya, considerado bastardo por sua própria mãe por ter nascido antes de seu casamento com Pāṇḍu, era o personagem que Bose mais admirava. Sua história mostra sua luta contra as desventuras ao longo de sua vida, a começar pela rejeição de sua própria mãe, ao mesmo tempo em que mantinha sua palavra, independentemente das circunstâncias. Ashis Nandy afirma que a admiração de Bose por Karṇa fez com que ele pedisse a Rabindranath Tagore que escrevesse um poema sobre esse personagem (NANDY, 2001, p. 26). Apesar de não haver nenhuma comprovação sobre a aceitação de Tagore do pedido de Bose, Tagore escreveu um poema chamado “Karna Kunti Sangbad” (Diálogo entre Karṇa e Kuntī). Outra divindade que Bose admirava era Viśvakarma, o deus da arquitetura e tecnologia. Na sua casa, Bose também preservava uma pintura de autoria de Abanindranath Tagore, irmão de Rabindranath Tagore, da Mãe Índia. Sobre o centro de pesquisa avançada que Bose estabeleceu em Kolkata, em 1917, Ashis Nandy diz o seguinte:

The Bose Institute was an ornate, temple-like structure (...), being greatly influenced by Ajanta and Ellora. (...) Called Basu Vigyan Mandir (the Bose Temple of Science), the Institute had a special platform or vedi for its founder to sit and meditate on. (...) As emblems of the temple, Bose selected sculptured representations of the Sun God (a symbolic pointer to the identification that had been his first bridge between bhakti or devotion, and knowledge), the vajra or thunderbolt (the weapon with which Indra fought evil in the form of demons, and a traditional symbol of legitimate fury), and ardha amlakī, the Buddhist symbol of total renunciation (NANDY, 2001, p. 58).

Como podemos ver, há uma combinação de nacionalismo e interesse no ‘Ocidente’. Bose reagiu ao domínio do estereótipo da Índia enquanto um lugar cuja ênfase é dada apenas à religião e a questões de ordem espiritual, não abandonando os elementos espirituais, mas lidando com eles de uma forma não excludente à ciência moderna europeia e, com isso, questionando os extremos que tanto a religião quanto o uso da razão (analítica) podem cometer. John Lourdasamy lembra que Bose, ao discutir a intolerância em aceitar novos fatos pela ortodoxia indiana lembrou ironicamente da inquisição de Galileu Galilei e a morte de Giordano Bruno na fogueira por conta das suas opiniões científicas (LOURDUSAMY, 2007, p. 17).

É importante ter em mente que o nacionalismo percebido em Chandra Bose tem características peculiares que serão percebidas mais claramente na próxima seção, quando abordarmos Rabindranath Tagore. Aqui se trata de um sentimento do nacional como parte de um todo internacional.

Bose, que sempre havia contado com a ajuda de Rabindranath Tagore para o desenvolvimento de suas pesquisas, não vê com bons olhos a notícia de que Tagore não poderia continuar ajudando-o. Quando Tagore pede sua ajuda no planejamento e construção da universidade em Shantiniketan, Bose se nega. Porém, a essa altura, as pesquisas de Bose já se encontram bem avançadas e seu nome é conhecido tanto em solo nacional quanto internacional por seus resultados nas pesquisas com seres animados e inanimados. Segundo Bose:

I have shown you this evening the autographic records of the stress and strain in both the living and the non-living. How similar are the two sets of writing, so similar indeed that you cannot tell them on from the other? They show you the waxing and waning pulsations of life – and climax due to stimulants, the gradual decline in fatigue, the rapid setting in of death rigour from the toxic effect of poison. It was when I came on this mute witness of life and saw an all-pervading unity that binds together all things – it was then that for the first time I understood the message proclaimed on the banks of the Ganges thirty centuries ago – ‘they who behold the One, in all the changing manifoldness of the universe, unto them belongs eternal truth, unto none else, unto none else’ (BOSE, 1964 Apud NANDY, 2001, p. 62).

Por séculos os indianos têm utilizado o pensamento não dualista (*advaita*) para solucionar oposições, ordenando diversidades, contradições e fragmentos, oferecendo à sociedade uma visão de mundo unificada. Do mesmo modo o que vemos em Bose e sua

postulação da continuidade ontológica entre seres animados e inanimados é uma tentativa bem sucedida de aplicar o pensamento não dualista no diálogo entre a ciência moderna ocidental e o conhecimento espiritual nativo, herdado por ele através do brahmoísmo. Bose não somente dá uma perspectiva indiana à ciência europeia e põe a religião em diálogo com a ciência, como também é um dos pioneiros na pesquisa interdisciplinar, antecipando uma crítica interna da própria ciência ocidental aos problemas gerados pelo excesso de especialização e pela separação entre teoria e prática. Segundo Jagadish Chandra Bose:

The excessive specialization in modern science has led to the danger of losing sight of the fundamental fact that there can be but one truth... India through her habit of mind is peculiarly fitted to realize the idea of unity, and to see in the phenomenal world and orderly universe. It was this trend of thought that led me unconsciously to the dividing frontiers of the different sciences and shaped the course of my work in its constant alternations between the theoretical and the practical, from the investigation of the organic world to that of organized life and its multifarious activities of growth, of movement, and even of sensation.

What I established today is a temple, not merely a laboratory. Truths which can be sensed are determined by experiments; but there are some great truths which can be reached only through faith (BOSE, 1964 Apud NANDY, 2001, p. 62).

Bose, através dos seus antecedentes filosóficos, é levado a fugir da especialização e a buscar na interdisciplinaridade material para demonstrar a unidade na diversidade. Ele compreende que a verdade não é alcançada por um único método, mas por diversos caminhos. Dessa forma, Bose desqualifica a superioridade do método científico europeu como única forma de busca da verdade, indicando a fé como um outro caminho possível.

É inegável a contribuição que Bose dá ao nacionalismo indiano ao fazer algo que nenhum europeu esperava que um indiano pudesse fazer. Ele fornece à elite indiana elementos necessários para solidificar sua autoestima frente ao domínio britânico. Segundo Ashis Nandy:

(...) like other nineteenth-century social reformers in general, Bose too sought to counterpoise in Indian society the older values of organized knowledge against new values borrowed from the West which were justified by more isolated traditions in well-defined, delimited areas of Indian life where these new values did not seem that new. Consequently, if to his contemporaries Bose looked a representative individual trying

out the role of westernized scientist within an indigenous cultural frame, his science demonstrated, to the satisfaction of most, that the trial had been successful (2001, p. 81).

Como bem lembra Subrata Dasgupta, o termo-chave para esse momento na Índia é “ciências experimentais”, ou seja, uma ciência que busca a aquisição de distintas metodologias para facilitar a ação da transformação, manipulação e recriação dos elementos nativos (2010a, p. 133-134). As pesquisas científicas de Jagadish Chandra Bose são fundamentais para o nacionalismo indiano. Shubas Chandra Bose (Netaji) reconhece e aprecia os esforços de Jagadish. Segundo ele:

Discovery of life in inorganic matter points at the later trends in your research. Your research has provided direct empirical proof of the unity which the ancient sages of India had found in the varieties of life... The magic touch of your genius has given life to that which seemed inert and insensate, it has generated a passion for a new awakening in the history of this country (ROY and BHATTACHARYA, 1963 Apud NANDY, 1972, p. 66).

Shubas Chandra Bose, em seu comentário, conecta religião e história, filosofia e ciência, enfatizando a relevância das pesquisas de Bose para o *novo* despertar da sociedade indiana. Com isso não estamos tentando mostrar que Bose é um místico, estereótipo contra o qual Susmita Chatterjee tenta lutar em seu artigo “Acharya Jagadish Chandra Bose: Looking beyond the Idiom”. Estamos apenas demonstrando que suas pesquisas científicas estavam em consonância com o pensamento religioso não dualista indiano. Demonstramos que suas pesquisas não propagam a exclusão do diálogo da ciência com a religião ou uma total rejeição da verdade religiosa em detrimento da verdade científica, postura sustentada durante muito tempo no ‘Ocidente’.

2.4.2 - Imaginação como criação literária: Rabindranath Tagore

Rabindranath Tagore nasce em uma família privilegiada financeira e intelectualmente. Seu avô, Dwarikanath Tagore (1794 – 1846), além de *zamindar*, é um grande entusiasta da educação via inglês, apesar de vir de uma geração de sanscritistas. Como membro do comitê de administração do Hindu College, ele toma importante partido na reorganização da instituição com o intuito da promoção da língua inglesa

como veículo da educação (FURRELL, 2004, pp. 1-19). Dwarikanath Tagore também tem importante papel na introdução da medicina moderna europeia na Índia. Durante o estabelecimento da escola de medicina em Kolkata, os alunos hindus se negam a participar das aulas de dissecação, visto que teriam que tocar em cadáveres, ato considerado impuro pelo sistema de casta. Diante dessa situação, Furrell diz que Dwarikanath “threw himself into the gap, and by his own frequent presence taught his co-religionists to feel that the interests of science in the cause of humanity were paramount to the promptings of personal inclination, or the voice of national tradition” (FURRELL, 2004, p. 20).

Dwarikanath Tagore tem três filhos: Devendranath Tagore, Girendranath Tagore e Nogendranath Tagore. Apesar dos esforços de seu pai em fazê-lo se interessar pelos negócios da família, Devendranath Tagore (1817 – 1905) se interessa mais pelas questões de ordem espiritual. Já aos 16 anos funda a Tatwa Bodhini Shabha, uma sociedade para a discussão e o questionamento religioso. Devendranath Tagore se destaca por seu ascetismo e devoção religiosa, como um dos participantes do Brahma Shabha de Rammohun Roy. Ele é profundamente influenciado pelos *Upanishads* (DASGUPTA, 2010a. p. 201). Saumyendranath Tagore afirma que Devendranath Tagore é o responsável pela reforma e pela mudança do nome do Brahma Shabha para Brahma Samaj, após a morte de Rammohun Roy na Inglaterra (TAGORE, 2009, p. 35).

Segundo Subrata Dasgupta:

The atmosphere of Tagore’s home was charged with the live currents of cultural impulse, absorbent as well as creative. Devendranath Tagore’s fascination for the sayings of the Upanishads, his outlook of worshipful university, his strong adherence to the fundamentals of Indian thought and culture and his enthusiasm for constructive nationalism had made his home the centre of cultural revival in India. This gave the family a distinctiveness which was manifest in all their activities (2010a, p. 250).

Devendranath Tagore tem doze filhos: Dwijendranath, Satyendranath, Hemendranath, Jyotirindranath, Rabindranath, Birendranath, Somendranath, Soudamini, Sukumari, Saratkumari, Swarnakumari e Barnakumari. Rabindranath Tagore, por sua vez é o mais renomado de todos os filhos de Devendranath Tagore, mas sua virtuosidade deve parte de seus créditos ao ambiente altamente intelectualizado em que nasce e cresce. Ele escreve seu primeiro verso aos oito anos de idade. Escreve em múltiplos estilos: romances, poemas, contos e dramas. Além disso, escreve ensaios críticos, políticos e filosóficos, preocupa-se com educação e com a interação entre

homem e o meio ambiente, cria um novo estilo de música e dança e, no final de sua vida, ainda se interessa seriamente pela pintura. A sua criatividade multidisciplinar é inegável e, talvez o elemento mais valioso que perpassa todas as esferas de sua criatividade é a necessidade da unidade. É o clamor pela unidade que faz com que Tagore coloque estilos e ideias em diálogos constantes, cujos resultados até hoje influenciam profundamente os indianos.

As músicas que ele cria, em um total de mais de duas mil composições, são atualmente chamadas Rabindrasangīta (canções de Rabindranath). Elas representam a simbiose da música com a poesia sob as influências da música clássica indiana, música ocidental, música folclórica indiana e a música religiosa dos Bauls da Bengala. Segundo Lady Mukhopadhyay: “Tagore’s music developed upon this foundation of the increasing desire to merge individual oneness with the universal whole” (MUKHOPADHYAY, 2010, p. 6). E, para alcançar esse objetivo, o meio também representa a unidade que tanto almejava. Sua virtuosidade musical faz com que, curiosamente, Tagore seja a única pessoa a ter criado o hino nacional de dois países: Índia e Bangladesh, respectivamente “Jana Gana Mana” e “Amar Sonar Gangla”. Ele também musicaliza a canção nacionalista escrita por Bankinchandra Chattopadhyay, “Vande Mataram”, em *Anandamarth* (1882) (DASGUPTA, 2010b. p. 300).

O diálogo de Tagore com o drama também é extremamente fértil e sua maturidade é alcançada em 1908, com a apresentação de *Sarodatsav*. Segundo Abhijit Sen, a partir da produção desta peça, é possível ver que Tagore faz uma distinção entre alto inglês e o baixo inglês. Tagore ainda admira o alto inglês, ou seja, tudo de bom e rico da cultura inglesa, em oposição à sua depreciação do que considera baixo inglês, ou seja, os senhores coloniais que tomaram controle da Índia. Por outro lado, também é possível perceber o elemento de nacionalismo anticolonial que estava ganhando força na época. Pondo os dois elementos em diálogo, Tagore começa a imaginar uma nação indiana moderna que retomaria a glória perdida do passado indiano estando voltada para o futuro e não encarcerada no passado (SEN, 2010, p.42). Segundo Abhijit Sen:

If Tagore was imagining a liberally comprehensive concept of a nation, he was also imagining a more inclusive kind of theatre, as is evident from his later experiments (as actor and producer). He retained his fondness for the indigenous resources but never believed in a blind replication of the jatra or yatra-model. At the same time, though largely critical of the Western stage importations, he did not reject them outright if they served the purposes of theatrical exigencies. As a producer, he often conceded to the

actual staging conditions at hand to uphold the model of an eclectic theatre where components realistic and non-realistic, urban and rural, borrowed and indigenous, Western and Eastern, could all co-exist (SEN, 2010, p. 45).

Tagore mostra através da sua arte que tudo ou todos podem coexistir, mas para ser uma coexistência verdadeira, há que se livrar do colonialismo que não permite uma coexistência harmônica, mas o controle e, conseqüentemente, submissão de um pelo outro. Assim, o nacionalismo de Tagore não se caracteriza como um livrar-se do outro, mas sim, livrar-se do controle do outro.

Tagore, assim como seu avô, também se interessa muito pela ciência, tecnologia e indústria e é veementemente contra a visão britânica de que os indianos eram incapazes de desenvolver uma ciência experimental moderna. Ele acredita que a solução social e econômica para a Índia vem da absorção das ideias científicas e do emprego da ciência a serviço do povo. Esse é um dos pontos de conflito entre Gandhi e Tagore. Tagore é claramente contra a ideia de Gandhi de propagar a produção artesanal como liberação nacional. Apesar de atraente, a ideia de Gandhi não tira a Índia da pobreza material e intelectual na qual, segundo Tagore, o povo se encontra. Através da utilização das ideias científicas europeias, a Índia pode resolver seus problemas materiais e, conseqüentemente, intelectuais (LOURDUSAMY, 2007, p. 88).

Além disso, Tagore vê que uma verdadeira igualdade entre a Índia e os países europeus pode ser alcançada apenas através do estabelecimento de igualdade em pesquisas científicas originais. Assim, ele considera as pesquisas científicas desenvolvidas por indianos como uma contribuição peculiar para o nacionalismo indiano. Por isso, ajuda financeiramente Jagadish Chandra Bose a desenvolver muitas de suas pesquisas. Bose se torna um exemplo bem sucedido de suas reflexões sobre racionalidade e experimentalidade (LOURDUSAMY, 2007, p 89).

Para Tagore, a educação, deve compreender o indivíduo em sua totalidade e dar atenção a todos os aspectos da existência humana. Para ele, uma boa educação tem o compromisso de, desde seus níveis iniciais, cuidar do aspecto físico, material, mental e espiritual do ser humano, criando uma estrutura e base ideais, criando uma relação saudável entre ciência e religião. Dessa forma, o homem não vê apenas os benefícios materiais que a ciência e a tecnologia podem trazer, mas compreende através das diversas faces da ciência com mais relevância e clareza a presença de Deus (LOURDUSAMY, 2007, p. 60). Segundo Supriya Tagore, Rabindranath é contra o ensino religioso nas escolas. Para ele, as escolas devem, sim, despertar um sentido de

infinitude nas mentes das crianças. Além disso, as escolas também devem fazer as crianças compreenderem que o ser humano faz parte de uma criação muito mais vasta e maravilhosa (TAGORE, 2010, p. 19).

Tagore não ignora os problemas que a ciência moderna traz para as civilizações europeias. Ele acredita que o ocidente atual tem ordem e regras, mas não tem personalidade. Há apenas uma perfeição na ordem mecânica por meio da perda do elemento humanizador. Ele vê na personalidade (qualidade da pessoa, do ser humano) um fator fundamental para o desenvolvimento das ideias científicas de qualquer civilização. O estudo dos átomos, por exemplo, leva o cientista para algo que é apenas abstração e fórmula matemática. Nesses casos, a Pessoa ou o Ser que está no centro de todas as coisas não deve ser esquecido. O elemento humanizador é o que está para além do estudo dos átomos e o que pode, de fato, trazer paz para uma sociedade. Somente eficiência mecânica ou científica não é suficiente para uma sociedade, uma vez que o homem é humano e o maquinário é impessoal. Tagore mostra que o poder conquistado a partir da ciência e tecnologia pode acarretar eficiência, mas a personalidade do homem é perdida no processo e, conseqüentemente, a paz (LOURDUSAMY, 2007, p. 90).

Além da unidade do elemento humano e do elemento científico que Tagore busca, um outro aspecto que ele admira é a busca do infinito no finito, ou o desconhecido na materialidade compreendida através da razão. É o conhecimento da existência de algo, que não se pode penetrar com a percepção da razão, que constitui a religiosidade. Para Tagore, o que o fascina com relação à ciência é o aspecto do questionamento científico presente na busca do desconhecido no conhecido. Ao contrário do aspecto utilitarista da ciência, é aquele aspecto que torna a ciência uma profunda questão espiritual (GHOSE, 2010, p. 47).

No prefácio de sua obra *Visva Parichay* (1937) (Nosso Universo), Tagore diz:

The universe has hidden its micro-self, reduced its macro-self or shelved it out of sight behind the curtain. It has dressed itself up and revealed itself to us in a form that man can perceive within the structure of his simple power. But man is anything but simple. Man is the only creature that has suspected its own simple perception, opposed it and has been delighted to defeat it. To transcend the limits of simple perception man has brought near what was distant, made the invisible visible, and has given expression to what is hard to understand. He is ever trying to probe into the unmanifest world that lies behind the manifest world in order to unravel the fundamental mysteries of the universe. The majority of people in this world do not have the opportunity or power to participate in the endeavor that has made this possible. Yet, those who have been deprived of the power and gift of this endeavor have remained secluded and ignored in the outskirts of the modern world (TAGORE, 1973 Apud GHOSE, 2010, p. 48).

O impacto que a ciência tem no aspecto espiritual do pensamento e da obra de Tagore pode ser resumido nas suas próprias palavras presentes na obra *Sadhana: The Realization of Life* (1913):

Through our progress in science the wholeness of the world and our oneness with it is becoming clearer to the mind. When this perception of the perfection of unity is not merely intellectual, when it opens out our whole being into a luminous consciousness of the all, then it becomes a radiant joy, an overspreading love. Our spirit finds its large self in the whole world, and it is filled with an absolute certainty that it is immortal. It dies a hundred times in its enclosures of self; for separateness is doomed to die, it cannot be made eternal. But it never can die where it is one with the all, for there is its truth, its joy. When a man feels the rhythmic throb of the soul-life of the whole world in his own soul, then is he free (TAGORE, 1961, p. 53).

Tagore mostra que é só quando a ciência faz com que compreendamos que somos um com a totalidade do universo e vivamos essa unidade, que entendemos que somos livres. O seu interesse pela ciência certamente é cada vez mais aguçado pela sua longa relação com Jagadish Chandra Bose, cujas pesquisas não colocam em termos de oposição a religião e a ciência; ao contrário, instigam um profundo diálogo entre os dois campos do conhecimento humano. Tagore diz:

Years ago, when Jagadish Chandra, in his militant exuberance of youthfulness, was contemptuously defying all obstacles to the progress of his endeavour, I came into intimate contact with him, and became infected with his vigorous hopefulness. There was every chance of his frightening me away into a respectful distance, making me aware of the airy nothingness of my own imaginings. But to my relief, I found in him a dreamer, and it seemed to me, what surely was a half-truth, that it was more his magical instinct than the probing of his reason which startled out secrets of nature before sudden flashes of his imagination (TAGORE, 1966, p. 826).

Segundo Partha Gose, as pesquisas de Bose “must have greatly influenced Rabindranath who, like Raja Rammohun (1774 – 1833), Bankimchandra (1838 – 1894) and Iswarchandra Vidyasagar (1820 – 1891), forebears of the Bengal Renaissance, searched for a synergism between spiritualism and reason in the Indian tradition” (GHOSE, 2010, p. 48). Seu envolvimento com a compreensão da ciência o ajuda no desenvolvimento de sua própria interpretação da filosofia *upanişádica* da natureza, ou

seja, da compreensão da relação entre *ātman* e *brahman* por meio do contato do homem com a natureza.

A natureza é um dos elementos mais presentes na literatura de Tagore. Sua paixão e atenção pela natureza iniciam quando ele visita os Himalaias com seu pai, quando ainda era criança. Seu contato com Jagadish Chandra Bose aprofunda sua compreensão da natureza, já que para Bose e Tagore a natureza não é apenas um fenômeno natural, mas uma entidade viva. Tagore observa a relação do homem com a natureza da seguinte maneira:

In ancient India we find that the circumstances of forest life did not overcome man's mind, and did not enfeeble the current of his energies, but only gave to it a particular direction. Having been in constant contact with the living growth of nature, his mind was free from the desire to extend his dominion by erecting boundary walls around his acquisitions. His aim was not to acquire but to realize, to enlarge his consciousness by growing with and growing into his surroundings. He felt that truth is all-comprehensive, that there is no such thing as absolute isolation in existence, and the only way of attaining truth is through the interpenetration of our being into all objects (TAGORE, 1961, p. 4).

A apreciação da natureza enquanto presença de sensibilidade e a sua conexão íntima com o homem por ser um com o homem são de grande interesse para Tagore. Segundo Biswanath Banerjee, a natureza sempre foi uma entidade viva, um espírito transcendental, uma força divina que molda a vida do homem e é integral à civilização humana (BANERJEE, 2010, p. 477). Ainda Segundo Biswanath Banerjee:

This sensitive and mystic appreciation of Nature, later drove Tagore to establish Visva-Bharati, his educational institution at Santiniketan, where Nature was very much a part and parcel of the educational curriculum. Deviating from a mechanistic mode of bookish education, Tagore wanted his students to develop an intimate communion with Nature, which could serve the role of a teacher, a guide in moulding the personality of a child (BANERJEE, 2010, p. 478).

Uma das formas dos estudantes da Visva-Bharati de se reconectarem com a natureza são as aulas ao ar livre, sem os limites e constrangimentos das paredes de uma sala de aula convencional. Assim, os alunos podem estudar com a natureza e próximo dela.

Segundo Sen Sukumar, ao escrever sobre sua contemplação da natureza, Tagore se sente como os poetas dos *Upaniṣads* se sentiram há mais de vinte e cinco séculos porque ele diz estar apaixonado pelo mundo. Sukumar diz: “Tagore’s joyousness is derived from the impermanence of the phenomenal world, from a chance contemplation of the momentary patterns of life and nature” (SEN, 1992, p. 260). Subrata Dasgupta nos lembra que Tagore fala sobre o objetivo da literatura como o alcance da beleza que surge da perfeição do todo. Para Tagore, seu sentido pessoal de totalidade de todas as coisas encontra expressão na comunhão e no sentido de harmonia com a natureza (DASGUPTA, 2010a, p. 223).

Quanto mais Tagore viaja, mais a sua ideia de unidade ou totalidade se amplia. Tagore considera que a Índia alcançou uma síntese ideal de diferentes elementos em todos os níveis da experiência humana, por meio de um eterno processo de reconciliação de contradições. Assim, sua ideia de nação deve ser entendida em termos de inclusão e não de exclusão (CHAKRAVARTY, 2010, p. 78). Para se ter a experiência do nacional há que se envolver com o mundo.

Bikashi Chakravarty mostra que, aos poucos, Tagore vai caminhando na direção de um conceito de universalização como base de uma verdadeira nação ao enfatizar que a Índia não seria um mero fato geográfico, mas sobretudo uma ideia. Essa ideia seria contra a concepção de separação ou exclusão. A separação seria a base para a rejeição, enquanto a aceitação seria a pedra fundamental para a unidade (CHAKRAVARTY, 2010, p. 79). Amrit Sen diz: “As he travelled across unknown ways dreaming about a globe without borders, he searched for the self that would be at home in the world” (SEN, Amrit, 2010, p. 59), uma menção à obra de Tagore intitulada *Ghare Baire* (A casa e o mundo).

No poema “Bharat-tirtha”, Tagore faz uma elegia a todos os povos que contribuíram com a humanidade indiana:

Awaken, my heart, gently upon this blessed pilgrimage
By the shore of the sea of Bharata's Great Humanity!
Standing here, stretching my arms, I salute the Divine in Man
In a rhythm all-embracing, with joy unbounded I sing His Glory.
Mountains mute in meditation deep, vales strewn with woods and streams,
Timeless, behold here spread, the hallowed earth
By the shore of the sea of Bharata's Great Humanity!

None can tell, at whose beckoning, vast waves of humanity
In currents unstoppable, from the unknown here arrived,
To merge into the Great Sea!

Here Aryans, non-Aryans, Dravidians, Chinese
Sakas, Hunas, Pathans, Moguls in one body, lo, were united.
The doors today have opened in the West, bearing gifts, behold, they arrive-
All shall give and take, mingle and be mingled in, none shall depart dejected
From the shore of the sea of Bharata's Great Humanity!

Come, O Aryans, come, non-Aryans, Hindus and Mussulmans-
Come today, O Englishmen, come, oh come, Christians!
Come, O Brahmin, cleansing your mind
Join hands with all-
Come, O Downtrodden, let the burden
Of every insult be forever dispelled.
Make haste and come to Mother's coronation, the vessel auspicious
Is yet to be filled
With the sacred water sanctified by the touch of all
By the shore of the sea of Bharata's Great Humanity! (MONISH)

Ao incluir os dominadores e colonizadores da Índia em sua elegia à grandiosidade da humanidade indiana, Tagore não ignora o lado cruel desses episódios, mas, como já foi mencionado, ele observa o que de melhor cada uma dessas culturas tem a oferecer e a enriquecer a cultura indiana. Da mesma forma, ele sugere ao brâmane que limpe sua mente e junte-se a todos, numa clara oposição à separação que o sistema de castas impõe à sociedade indiana.

Sua intenção em unir os povos por meio de sua humanidade está diretamente ligada a sua compreensão espiritual do mundo em sua totalidade. Segundo Mrinal Kanti Bhadra, Tagore compreende ainda jovem que a verdadeira religião está em descobrir a sua humanidade em todos os seres humanos. A compreensão da sua humanidade no outro é a compreensão de Deus no mundo. Se todos os homens praticassem essa visão espiritual, não haveria fundamentalismo. Para não se perder a fé no homem, é importante que se siga os princípios de amor, tolerância e racionalidade (BHADRA, 1999, p. 35).

O contexto histórico em que Tagore vive, o ambiente de criatividade intelectual de sua família e de seu círculo de amigos, somados a sua própria criatividade, fazem com que ele busque expressar seu desejo de união, inclusão e totalidade em todas as suas expressões artístico-intelectuais.

Na próxima seção veremos que Amitav Ghosh é influenciado por toda tradição criativa indiana mencionada, deixando transparecer em suas obras seu diálogo com esses elementos.

2.5 – A herança crítica e criativa de Amitav Ghosh

Percebemos nos indianos brevemente analisados até aqui uma resposta criativa à presença dos europeus na Índia a partir do diálogo da tradição cultural e filosófica nativa com o aporte cultural exógeno. O cruzamento cultural entre europeus e indianos produz respostas originais aos problemas e questões da época. Rammohun Roy cria o Brahma Sabha a partir das influências do islamismo, cristianismo e dos *Upanishads*; Jagadish Chandra Bose desenvolve pesquisas científicas modernas provando as similaridades entre os seres animados e inanimados, que estavam em perfeita harmonia com os ensinamentos *upaniśadicos*; Rabindranath Tagore escreve literariamente e filosoficamente sobre a união dos seres humanos entre si e com o mundo. Subrata Dasgupta comenta sobre a possibilidade da influência desse legado de diálogo, inclusão e universalidade em indianos contemporâneos. Dasgupta diz que:

Universalism is a belief that there are principles at work governing physical nature and in scope. This belief also translates into a variety of needs and goals that seek to elucidate the universal principles governing different phenomena – the search for unity in variety; the one in the many (2010a. p. 243).

O universalismo que Dasgupta discute se apresenta de forma diferente do universalismo compreendido pelos colonizadores. O primeiro tem um sentido de totalidade em que toda a diversidade coexiste harmoniosamente; já o segundo tende a ser homogeneizante. Ele apaga todas as diferenças e estabelece o detalhe enquanto generalidade, culminando na construção de estereótipos e na submissão do outro à superioridade do observador colonizador.

Dasgupta diz que, para que haja de fato um cruzamento cultural com resultados criativos, deve haver necessidades e essas necessidades devem ser transformadas em objetivos (2010a, p. 16). Com a independência da Índia, a necessidade de descolonização se torna ainda maior. Nossa tese é que Amitav Ghosh, em suas obras *The Calcutta Chromosome* e *The Circle of Reason*, questiona a superioridade europeia cunhada a partir da razão analítica e da ciência experimental em conjunto com a construção do estereótipo indiano preocupado apenas com questões de ordem espiritual. Ghosh questiona a artificialidade dessa construção não de forma a rejeitar a espiritualidade indiana, mas mostrando o quão inclusiva essa espiritualidade é ao incorporar a racionalidade em suas diferentes expressões. Ghosh constrói literariamente

essa crítica influenciado, sobretudo, por toda a tradição crítica e criativa indiana presente na literatura, ciência e espiritualidade até aqui discutidos, e apresenta um novo modelo de compreensão da relação entre ciência/razão e religião/espiritualidade/filosofia.

A ciência e, sobretudo, a criatividade dos cientistas indianos há muito chama a atenção de Ghosh. Em entrevista a Claire Chambers, Ghosh faz a seguinte observação:

I'm very interested in science, especially science and science fiction. And in some part these interests come to me through Calcutta, because science was very important to the city. It wasn't an old city; it was a new city, and the whole idea was that it was a link with the modern West. Science was very interesting to me from my childhood; not in the sense of wanting to do science, but as a set of stories about people, about scientists. And one of the great influences in my thinking on this was Ashis Nandy. He was my teacher and there were just endless conversations about science. I also had a wonderful professor in Delhi called Jeetsingh Oberoi. He trained as an engineer in Manchester and then switched to anthropology, but he was teeming with ideas about science. So this idea of an alternative science, of a resistance to science, was something that was uppermost in my intellectual culture when I was at college, especially when I was in Delhi. And that got me interested in this whole phenomenon of how Indians do science, or how Indians relate to knowledge, and what are the relationships between a Western knowledge and an Indian knowledge (CHAMBERS, 2005, p. 32).

Amitav Ghosh relaciona ciência à ficção científica, ou seja, como a literatura pode trabalhar com a ciência. Ao mesmo tempo, sua preocupação é como cientistas indianos fazem ciência, como eles se relacionam com a ciência, como cientistas indianos se relacionam com o conhecimento e a relação entre o conhecimento ocidental e o conhecimento indiano. Isso sugere que possivelmente um escritor indiano que escreva sobre a ciência também possa fazer isso de forma diferente.

Em entrevista a Paul Kincaid, Ghosh menciona Srinivas Ramanujan e Jagadish Chandra Bose como alguns dos mais importantes cientistas indianos que fizeram ciência moderna de maneira distinta dos europeus. O primeiro tendo sido influenciado por sua mãe numeróloga e o segundo por ter provado a similaridade reacional de seres animados e inanimados quando expostos a estímulos semelhantes. Ghosh ainda lembra que o trabalho de Bose inspirou o livro *The Secret Life of Plants* (1973), de Christopher Bird e Peter Tompkins (LINKAID).

Já em entrevista a *Calcutta Web*, Ghosh menciona Tagore como uma das figuras que mais o influenciaram. Ghosh diz que, sobretudo em *The Calcutta Chromosome* é possível perceber a presença da obra de Tagore intitulada “Kshudhita Pashan” (Pedras

famintas). Tal foi o interesse que Ghosh traduziu essa mesma obra de Tagore para o inglês (“Hungry Stones”).

Dasgupta afirma que:

Consciousness narrativizes events in *spatialized* time; it builds stories and incorporates new experiences into ongoing narratives; and it conciliates new situations, things, facts, into existing knowledge and experience – so as to maintain a degree of coherence and consistency of the contents of one’s belief/knowledge space (2010a, p. 160).

A liberdade criadora desses personagens históricos é o elemento que os une a Ghosh. O diálogo crítico, a inclusão e o sentido de unidade característico da tradição indiana perpassam as obras de Ghosh de diferentes formas. Como vimos no capítulo anterior, Ghosh se sente privilegiado por fazer parte ao mesmo tempo da cultura em língua bengali e da cultura em língua inglesa (ZANGANEH). Ele ainda ressalta:

One of the interesting things about the Indian voice is that it’s always been a composite voice. As late as the nineteenth century every Bengali learned Persian; it was normal! We’ve always learned Sanskrit. No one in India has ever spoken in one voice; it’s not something anyone thinks of (ZANGANEH).

Essa composição de vozes se mostra presente na obra de Ghosh de inúmeras formas. Sobre sua obra *In an Antique Land*, Ghosh lembra que precisou aprender árabe-judeu, basicamente uma variante do árabe popular escrito com alfabeto hebraico, para ter acesso aos manuscritos da geniza e obter informações sobre os comerciantes judeus do século XII que viveram na Índia. Para isso, Ghosh dependeu simultaneamente da ajuda de pesquisadores árabes e israelitas. Ele afirma que *In an Antique Land* é uma das poucas obras sobre judeus e muçulmanos que é bem recebida por ambas as partes. Ele diz: “At its heart this book is an attempt to inhabit the dangerous, mine-strewn space that links Jews and Arabs to each other and to India: I cannot and will not renounce this project” (GHOSH, “The Dan Prize Controversy”).

Além disso, não se pode ignorar que a formação de Ghosh enquanto historiador, jornalista e antropólogo está imbrincada na sua prática literária. Por isso o romance é o veículo mais confortável para a confluência de tantos métodos. Sobre o romance, Ghosh diz o seguinte:

For me, the value of the novel, as a form, is that it is able to incorporate elements of every aspect of life – history, natural history, rhetoric, politics, beliefs, religion, family, love, sexuality. As I see it the novel is a meta-form that transcends the boundaries that circumscribe other kinds of writing, rendering meaningless the usual workaday distinctions between historian, journalist, anthropologist etc (CASWELL).

O romance é uma unidade da pluralidade de existências através da narratividade. O romance é o gênero que reproduz uma situação existencial mais próxima da realidade. Ele se torna uma forma de apresentação da problemática do conhecimento e da verdade porque o romance em si é uma pluralidade em ação, um mundo de interdependência e, conseqüentemente, um discurso privilegiado para falar do mundo e do que compõe esse mundo, como ciência e religião. O romance é uma réplica da interdependência que existe no universo.

Esses são alguns exemplos do diálogo crítico entre diferentes elementos e o sentido de unidade que perpassa as obras de Ghosh. Nas próximas páginas veremos como esse fenômeno se dá, de forma mais detalhada, em *The Calcutta Chromosome* e *The Circle of Reason* com uma leitura focada no diálogo entre ciência (razão analítica) e religião (espiritualidade/filosofia) como crítica à visão monolítica dessas duas áreas do conhecimento humano pelos europeus (ex)colonizadores.

Capítulo 3 – Subvertendo “ciência” e “religião” em *The Calcutta Chromosome*: a metáfora da transmigração como estratégia narrativa.

The Calcutta Chromosome (O Cromossomo Calcutá) é certamente a obra de maior complexidade narrativa já escrita por Amitav Ghosh. A construção precisa dos detalhes e as indas e vindas da narrativa evocam nos leitores não somente atenção, como também envolvimento. Essa obra é um convite a leituras que nunca deixarão de apresentar algo novo.

Em *The Calcutta Chromosome*, Ghosh utiliza-se da doutrina da transmigração da alma (*saṃsāra*) como metáfora para o desenvolvimento do enredo. A doutrina da transmigração da alma ocupa um local central na tradição filosófica hindu. Ghosh retoma e atualiza essa doutrina enquanto estratégia narrativa para subverter o discurso colonial incutido na ciência europeia, neste caso, na medicina tropical. Ghosh, em um movimento entre a tradição e o moderno, põe em diálogo a transmigração da alma e a medicina tropical para perturbar os limites da “ciência” e da “religião”, como visto pelo ‘Ocidente’.

Nas próximas seções, serão discutidos elementos essenciais da estética que Ghosh utiliza na escritura de sua obra, a reelaboração do contexto da medicina tropical do séc. XIX pelo autor, a transmigração da alma na filosofia hindu e, por fim, a recriação das noções de “ciência” e “religião” como preservação da pluralidade existencial do sujeito.

3.1 – Enredo, estilo e caracterização dos personagens

A narrativa de *The Calcutta Chromosome* inicia com o egípcio Antar, funcionário do International Water Council (Conselho Internacional de Água), que trabalha em Nova York utilizando um computador de tecnologia AVA. Ao fazer uma varredura cotidiana de um inventário, o sistema trava ao tentar reconhecer um cartão de identificação da empresa LifeWatch, na qual Antar trabalhou. O cartão de identificação aponta para Murugan, desaparecido em Kolkata em 1995.

Antar começa a investigar o desaparecimento de Murugan, especialista na história das pesquisas iniciais sobre a malária e um cientista excluído do círculo oficial científico por suas teorias não convencionais. Murugan dedica-se especialmente a

investigar as pesquisas do cientista anglo-indiano Ronald Ross sobre o protozoário da malária. Murugan acredita na existência de um grupo secreto que faz pesquisas não convencionais e paralelas às pesquisas ocidentais sobre a malária. Segundo ele, esse grupo manipularia as pesquisas de cientistas europeus como as de Ronald Ross. O grupo da contraciência teria utilizado o protozoário da malária para curar a neurosífilis por meio da preservação do sangue humano contaminado com a malária em um pombo e a posterior transferência de sangue também contaminado para o portador da sífilis. Nesse processo, eles teriam percebido a troca de traços de personalidade do doador do sangue contaminado com a malária para o portador da sífilis. O que eles estariam buscando seria o controle e aprimoramento desse processo de transferência de traços interpessoais que se caracterizaria como uma forma de imortalidade.

O leitor é levado ao encontro de inúmeros personagens que estão, sem saber e justamente por não saber, envolvidos nos projetos desse grupo secreto. Ao final, Antar não apenas descobre o paradeiro de Murugan, como também se torna parte passiva dos experimentos da contraciência, ou seja, o receptáculo da personalidade de outro personagem por ele ter em seu corpo a mutação da malária que a contraciência necessita.

A obra é dividida em duas partes. A primeira, intitulada “20 de Agosto: Dia do mosquito”, e a segunda, intitulada “O dia depois”. Essa divisão sugere que todo o enredo ocorre em apenas dois dias. Esses são exatamente os dias em que Murugan se encontra em Kolkata por causa da celebração dos 100 anos do descobrimento feito por Ronald Ross sobre a transmissão da malária. Esses dois dias são considerados o tempo presente e o ponto central da narrativa, desde o qual a narrativa se desloca em suas idas e vindas ao passado e ao futuro.

Essas duas partes da obra, por sua vez, são divididas em quarenta e cinco capítulos cuja variedade temporal complexifica a narrativa. A narrativa se inicia deslocada de seu centro, ou seja, do período em que Murugan se encontra em Kolkata para o desenvolvimento de sua investigação pessoal sobre a suposta contra-ciência. A obra, então, começa no que chamaremos de futuro próximo. Antar, ao descobrir que Murugan desapareceu em 1995 e sendo esse exatamente o ano de publicação da obra *The Calcutta Chromosome*, fornece a informação ao leitor de que a narrativa se passa em um futuro próximo.

Alguns críticos como Christopher Shinn (2008), porém, consideram como elemento caracterizador do futuro as referências a uma tecnologia supostamente

avançada. O tom futurístico da obra é dado pelo uso de um computador de tecnologia AVA, que reproduz o seu conteúdo em qualquer dialeto existente, recupera imagens e constrói hologramas, ao mesmo tempo em que sua câmera, funcionando como um olho, sugere a presença de características humanas. Isso porque, em computação, AVA significa Active Vision Agent (Agente de Visão Ativa) e é um sistema que consiste em um modelo racional de computador conectado à rede com uma câmera ativa. Este é um sistema de rastreamento em tempo real que necessita mudar dinamicamente o seu comportamento para se adaptar a várias situações no mundo real (NORIMICH, 2000, p. 559).

Além desse futuro próximo, a narrativa flutua entre o presente e diferentes momentos do passado. A contextualização de Antar como funcionário do Conselho Internacional de Água, sua investigação sobre Murugan e o seu descobrimento de que ele mesmo faz parte dos projetos da contraciência ocorre no futuro próximo globalizado, cosmopolita e capitalista dos Estados Unidos.

A narrativa do presente, como dito anteriormente, se concentra na chegada de Murugan a Kolkata para a comemoração dos 100 anos da descoberta da transmissão da malária pelo cientista anglo-indiano Ronald Ross, a sua tentativa de descobrir se há de fato um grupo promovendo uma contraciência por trás das pesquisas europeias com a malária e quem lideraria este grupo, até seu desaparecimento em uma estação de trem em Renupur com duas outras personagens: Urmila e Sonali.

O passado é representado na descrição de Murugan como cientista excluído dos círculos de cientistas convencionais e o seu encontro com Antar para o planejamento de sua ida a Kolkata. Já o que chamaremos de passado anterior é registrado na narrativa dos experimentos de Ronald Ross e dos demais cientistas europeus do séc. XIX com o protozoário da malária a partir do ponto de vista e entendimento de Murugan.

A organização dos capítulos, como pode ser percebido através da descrição acima, não é feita de ordem linear. O leitor é levado do séc. XIX ao XX em constantes idas e vindas. Apenas fragmentos de informações são dados ao leitor que, assim como os personagens do livro, desconhece o todo. Os personagens são muito frequentemente descritos minuciosamente antes da revelação de seus nomes, como o exemplo que segue: “Sonali was joined by a tall, powerfully built man, with a massive, heavy-jawed face. His jaw and eyebrows stood out in sharp outline, under a head that was almost completely bald” (GHOSH, 1997, p. 63). Posteriormente, o nome do personagem é

mencionado: “Urmila discovered to her surprise that she knew his name: it was Romen Haldar” (GHOSH, 1997, p. 64).

Se a temporalidade da narrativa é complexa, a linguagem e os nomes atribuídos aos personagens não demonstram menos complexidade. Linguagem, descrição e nomes contribuem de forma crucial para a caracterização dos personagens e para o estabelecimento de relações entre eles. Antar, por exemplo, possui uma linguagem precisa, relacionada à computação, característica de sua profissão como analista de sistemas. Seu nome, originário do árabe, significa “guerreiro famoso” o que nos remete ao personagem Lakshmana.

No *Rāmāyaṇa*, Lakṣmaṇa é descrito como irmão mais novo do deus Rama e como um guerreiro que ajuda seu irmão no resgate de sua esposa, Sīta, sequestrada por Rāvaṇa. Dessa forma, o personagem Lakshmana se relaciona diretamente com Antar. Sua linguagem é camaleônica e seu nome também apresenta uma grande variação dialetal, como as que seguem: Lutchman, Laakhan, Lokkhon e Lakshman. Lakshmana possui uma característica peculiar; ele não possui um dedo da mão direita.

Urmila, por sua vez, possui linguagem inquisitória típica de uma jornalista. É independente e audaciosa como vemos a seguir durante o diálogo entre Murugan e Urmila: “My name is none of your business,” she answered, shaking his hands off. “And kindly do not touch me” (GHOSH, 1997, p. 189). Também no poema épico *Rāmāyaṇa*, Urmila é o nome da esposa de Lakṣmaṇa (DOWSON, 2005, p. 327). Dada essa informação, percebe-se que Urmila também está em estreita relação com Lakshmana e Antar, em *The Calcutta Chromosome*. Ela é descrita pela primeira vez na obra como uma mulher baixa, vestindo uma camisa branca e calça preta larga até o joelho.

Outra personagem com ação relevante na narrativa é Mrs Aratounian. Assim como Urmila, ela é descrita pela primeira vez vestindo uma camisa branca e uma saia larga preta. Sua nacionalidade é húngara. Húngara também é a gnosticista Grófné Pongrácz, uma arqueóloga amadora que desaparece no Egito. No início da obra, Antar que, quando criança, a ajudava em suas escavações, a chama de al-Magari, “a húngara”, uma vez que seu nome era difícil de ser pronunciado. Assim sendo, al-Magari é um nome genérico.

Uma das personagens mais importantes da obra é Mangala. Ela raramente fala, uma vez que o silêncio é sua maior característica. É descrita cochichando ou murmurando de forma que o leitor é impedido de saber o que ela diz. É uma simples e

obscura varredora vestida em um *sarī* de algodão, que trabalha para o cientista europeu D.D. Cunningham. Mangala e Lakshmana aprendem noções de ciência europeia com Cunningham. O nome “Mangala”, em sua forma feminina, tem o significado genérico de “mulher”. A ausência de especificidade em seu nome pode sugerir o segredo que envolve essa personagem. Mangala também significa “auspicioso” (JONES, 2006, p. 27). Por outro lado, na astrologia védica, esse nome se refere ao planeta Marte, ou seja, ao deus vermelho Mangala (SEHGAL, 1999, p. 816). O significado de seu nome aponta para outro personagem, Romen, cujo nome significa “avermelhado”. Romen apresenta uma marca especial; um dos dedos de sua mão direita é inativo, como se não existisse. Essa singularidade o conecta a Lakshmana.

Sonali significa “da cor do ouro”, enquanto Tara se refere a uma estrela que, assim como o ouro, é igualmente brilhante. Ambas são descritas como sendo altas, magras e elegantes. Sonali é filha não reconhecida de Phulboni, cujo nome significa “floresta florida”. Seu nome indica a duplicidade do personagem em suas formas de poeta e caçador. “Floresta florida” sugere ao mesmo tempo a poesia da floresta e um lugar selvagem.

Murugan talvez seja o principal personagem da trama, uma vez que é ele que conecta, de certa forma, todos os eventos do passado e do presente e muitos dos personagens. Por isso, nos estenderemos mais em sua análise. Murugan possui o mesmo nome do segundo filho do deus *Śiva*. Murugan é gerado apenas a partir do sêmen desse deus, ou seja, sem intercuro sexual. Dessa forma ele representa unidade ou, em outras palavras, a superação da dualidade. Essa superação da dualidade é percebida na obra de Ghosh no evento da transmissão interpessoal que se dá diretamente entre um personagem e outro, mas, sobretudo, na própria descrição do “Cromossomo Calcutá” que não possui um par, como os demais cromossomos.

O deus Murugan é basicamente cultuado no sul da Índia e é conhecido por inúmeros nomes, dentre eles: Subrahmanya, Kārtikeya, Skaṇḍa, Guha, Ārumukha e Vēlaṅ (PARMESHWARANAND, 2001, p. 1366). O *vāhana*³¹ de Murugan é o pavão. Segundo Fred Clothey, o pavão está associado com todas as partes do cosmos, com a terra, o paraíso, o sol e o oceano, também indicando totalidade. Clothey afirma que “It has become, therefore, a symbol of totality, as Murukan himself represents totality” (CHOTHEY, 1978, p. 183). Sua arma é a lança. A lança representa saber

³¹ Animal que serve de montaria ou veículo de um deus hindu.

discriminatório (*jñana*), ou seja, que percebe diferenças. Clothey explica que “in a similar way devotees are expected to use discrimination to become detached from emotion and the fruits of action” (CHOTHEY, 1978, p. 168).

Murugan é o deus do conhecimento. Ele é considerado o Conhecimento Supremo. Porém, Murugan não é cultuado como deus descorporificado. Ele toma a forma de Professor Supremo para ensinar os seus discípulos. Ele se torna a visão concreta da Realidade Última. O poema do séc. XVII, “Kanta Kali Venṇā”, escrito por Kumārakurupara Cuvāmikal, mostra que Murugan é o Conhecimento Supremo que está para além da compreensão de Brahmā, o Criador que habita o lótus vermelho dos hinos védicos, antigos e divinos. Murugan é o Conhecimento na sua forma sagrada. A plenitude da verdade e do conhecimento é alcançada por meio da submissão a ele (CHOTHEY, 1978, p. 97). Segundo o poema:

The million of worlds all constitute Your form. All the beings therein, animate and inanimate, are Your limbs. The three Śaktis, volition, knowledge and action, are the inner seats of thought. While wisdom is thus imparted to the soul, You cause the five unique functions to be performed. You are the five elements, the sun and the moon and the soul. You are the real penance of the eightfold yoga that confers true wisdom (CHOTHEY, 1978, p. 99).

Um dos principais mitos de Murugan conta a história de como ele puniu Brahmā. Uma vez, Brahmā foi, muito orgulhoso, ao Monte Kailash. Murugan, então, o chamou e perguntou o significado do mantra “OM” a ele. Brahmā explicou que “OM” significava “Senhor Brahmā”. Furioso, Murugan bateu nas quatro faces de Brahmā, o chutou, aprisionando-o em *Kandaverpilai*. Após esse incidente, Murugan tomou a atividade de Brahmā de criação do universo para si.

Śiva, ao saber que Brahmā havia sido preso por Murugan, enviou um pedido através de Nandi, seu *vāhana*, o touro branco, para que Murugan soltasse Brahmā. Porém, Murugan ignorou o pedido de seu pai. Ao saber de sua recusa, Śiva riu da situação e foi pessoalmente até Murugan, soltou Brahmā e devolveu a atividade de criação do universo a ele.

Śiva, então, pôs Murugan em seu colo e perguntou a ele o que significava o mantra “OM”. Murugan cochichou o significado em seu ouvido e se tornou o mestre de

seu próprio pai. Ao leitor ou ouvinte do mito, porém, não é dado o significado do mantra.

No mito acima, vemos que Murugan é o deus do conhecimento. Porém, a revelação desse conhecimento é seletiva. Ele revela o conhecimento para aquele que está apto a recebê-lo. A linguagem de Murugan, personagem da obra *The Calcutta Chromosome*, expressa a característica de conhecer e ocultar, ou desconhecer ao mesmo tempo. Ele frequentemente usa expressões como: “I don’t have the answer to that”, “That I don’t know”, “Now suppose, just suppose”, “let’s just say if”. É com esse jogo de conhecer e desconhecer que Ghosh trabalha a narrativa de *The Calcutta Chromosome*. O leitor, assim como a maioria dos personagens, apenas sabe o que pode lhe ser revelado pela narrativa de Murugan.

Na próxima seção discutiremos o contexto da narrativa, a medicina tropical e sua conexão com o projeto colonial. Veremos como Ghosh utiliza-se do *leitmotiv* da ciência ocidental moderna, a medicina, para posteriormente subvertê-la ao seu projeto pós-colonial.

3.2 – O espaço da problematização: a ciência tropical, a eliminação de doenças e a correção de sujeitos.

Amitav Ghosh inicia *The Calcutta Chromosome* com um poema de Ronald Ross, escritor, compositor e empregado do Serviço Médico Indiano. O poema foi escrito no dia em que descobriu como a malária era transmitida. Nos dois quartetos, Ross agradece a Deus por haver guiado suas pesquisas rumo a essa importante descoberta que evitaria a morte de milhões de pessoas.

This day relenting God
Hath placed within my hand
A wondrous thing; and God
Be praised. At His Command,

Seeking His secret deeds
With tears and toiling breath,
I find thy cunning seeds,
O million-murdering Death.

Após a apresentação do poema, Ghosh intitula a primeira parte da obra “20 de agosto. Dia do Mosquito”. No dia 20 de agosto de 1897, em Kolkata, Ronald Ross confirma a presença do *plasmodium*, ou parasita da malária, no trato gastrointestinal do *anopheles*, popularmente chamado de mosquito-prego. Dessa forma, Ross descobre o processo de transmissão da malária entre os seres humanos, cujo vetor de transmissão é o mosquito fêmea, e não a água, como a maioria dos cientistas da época pensava. Essa descoberta proporcionou a Ross o prêmio Nobel em 1902. Por esse motivo, o dia 20 de agosto é considerado internacionalmente o Dia do Mosquito.

O enredo de *The Calcutta Chromosome*, então, gira em torno da pesquisa pessoal de Murugan sobre Ronald Ross e a história das primeiras pesquisas científicas com o protozoário da malária. Murugan é enfático em relacionar as pesquisas com a malária e a colonização europeia ao dizer:

The mid-nineteenth century was when the scientific community began to wake up to malaria. Remember this was the century when old Mother Europe was settling all the Last Unknowns: Africa, Asia, Australia, the Americas, even uncolonized parts of herself. Forests, deserts, oceans, warlike natives – that stuff’s easy to deal with when you’ve got dynamite and the Gatling gun; chicken-feed compared to malaria. Don’t forget it wasn’t that long ago when pretty much every settler along the Mississippi had to take time off every other day for an attack of the shakes. It was just as bad in the swamps around Rome; or in Algeria, where French settlers were making a big push (GHOSH, 1997, pp. 56-57).

Neste parágrafo, Murugan sintetiza a história da medicina tropical. Por isso, uma análise mais minuciosa deve ser dada a esta passagem para que se tenha uma compreensão mais abrangente do contexto de *The Calcutta Chromosome*. Os oceanos e os nativos foram as primeiras barreiras das conquistas territoriais europeias além-mar a serem superadas através da tecnologia de navegação portuguesa e das armas de fogo. Porém, o clima e o ambiente desses novos territórios impuseram obstáculos à saúde dos colonizadores por pelo menos dois séculos após o estabelecimento dos primeiros assentamentos, iniciando o que seria conhecido até hoje como medicina tropical.

Após o período das primeiras viagens além-mar, a popularização de uma narrativa de viagens e o início dos assentamentos europeus na Ásia, África e Américas, a medicina se torna um elemento inseparável da expansão imperial, dada a sua necessidade. James Lind mostra que, desde os primeiros séculos de expansão imperial,

os europeus foram assolados pelas doenças relacionadas ao clima e ambiente dos novos territórios. O primeiro povo europeu a registrar os problemas de saúde em contato com as terras além-mar foi o português. Lind conta os infortúnios dos portugueses da seguinte forma:

(...) let us consider the unhappy fate of the first adventurers and discoverers of the southern parts of Africa, the Portuguese. They, in the 15th and 16th centuries, spread their settlements over the coast of Guinea, and a great part of India; where they suffered more by sickness than by shipwrecks, though on an unknown coast, and even more than they did by their wars with the natives, and every other accident (LIND, 1771, p. 3).

Uma literatura substancial sobre doenças coloniais começa a surgir apenas depois de 1750. Como indica Alexander Cameron Smith, este foi um período de transição da imagem dos Trópicos na Europa. Este foi o momento em que as regiões tropicais deixaram de representar a utopia do paraíso na terra, para representar o inferno (e também malevolência) na terra (CAMERON-SMITH, 2011, p.18). Um dos exemplos mais famosos e próximos do leitor brasileiro, porém um pouco mais tardio, é a construção da ferrovia Madeira-Mamoré, em Rondônia, apelidada de “Estrada do Diabo” tal era o número de mortos devido, sobretudo, às doenças endêmicas como a malária e a febre amarela. Sendo assim, foi a exploração europeia e assentamentos do final do séc. XV e séc. XVI que estimulassem o surgimento da discussão sobre as doenças dos climas quentes e temperados no século subsequente, e seu total estabelecimento no séc. XVIII.

Por um lado, a medicina tropical estava diretamente envolvida nos aspectos políticos e sociais do império, uma vez que soldados e outros funcionários da Companhia das Índias Orientais tinham que se mudar para os trópicos, onde o perigo de contágio de alguma doença era uma ameaça constante e real. Por outro lado, a mão de obra de imigrantes, especialmente estrangeiros, usada pelos europeus em acantonamentos e, sobretudo, nas plantações de cana de açúcar, índigo ou de chá, nos territórios colonizados, também estava sujeita às mesmas doenças, colocando em risco a produção e, conseqüentemente, a economia do Império. Percebe-se, então, que o principal motivo para o surgimento da medicina tropical está diretamente ligado à proteção dos funcionários europeus assim como da exploração da mão-de-obra escrava e nativa.

Apesar de os eventos que envolvem a medicina tropical apresentada em *The Calcutta Chromosome* se passarem na segunda metade do séc. XIX, ou seja, a segunda fase da medicina tropical, Amitav Ghosh demonstra o uso dessas pesquisas para o benefício dos europeus e funcionários da Companhia das Índias Orientais ao mencionar que os testes realizados por Ronald Ross em Lutchman não poderiam ser descobertos, por serem ilegais. Nas palavras de Murugan:

All he [Ross] knows about Lutchman is that he's a 'dhooley-bearer', in other words the British government pays him to shovel shit. Ronnie knows Her Imperial Majesty wouldn't be too pleased about this little experiment of his if she got to hear of it up in her castle on London Bridge or wherever. Later he covers his tracks by writing Doc Manson: 'Don't for heaven's sake mention Lutchman at the British Medical Association . . . he is a government servant. To give a government servant fever would be a crime (GHOSH, 1997, p. 74).

O *dhooley* se refere, geralmente, a um palanquim de um só lugar, coberto com cortinas, levado sobre os ombros de apenas dois carregadores. Além de utilizado em viagens de visitantes estrangeiros, o *dhooley* era muito utilizado na Índia, pelos militares da Companhia, para transportar pessoas feridas ou doentes. Há referências de feridos sendo transportados por até 30 quilômetros por dia. Sob estas condições, os carregadores de *dhooley* deviam ter sua saúde preservada (LIT, 2013, p. 190). Por outro lado, a informação que Ghosh nos dá, “to shovel shit”, pode sugerir que os excrementos do acantonamento fossem recolhidos em baldes e transportados em uma espécie de *dhooley*.

A medicina tropical também apresenta um aspecto cultural enquanto um discurso de construção do espaço dos trópicos como Outro e, dessa forma, como racialmente patológico. Vê-se neste discurso a construção das noções de corpo europeu e corpo nativo. Ao discutir esses dois aspectos da medicina tropical, Alexander Smith diz que, apesar de haver uma significativa diferença entre a medicina tropical do séc. XVIII e a do séc. XIX, algumas preocupações continuaram relevantes nas pesquisas médicas durante todo esse período, ou seja, a influência do clima no caráter das pessoas e o foco central que os climas quente e úmido exercem no entendimento das doenças (CAMERON-SMITH, 2011, p. 15).

Neste sentido, as características dos corpos e das mentes das pessoas ao redor do mundo seriam definidas de acordo com o clima da região na qual elas habitavam. Porém, essas características seriam descritas basicamente de maneira binária: frio e quente, seco e úmido, europeu e “Outros”, branco e “Outros”. Assim, a alteração do clima por meio dos deslocamentos entre um país e outro (esse outro sendo um país tropical) perturbaria os fluidos do corpo, situação na qual ocorreriam as doenças. As regiões tropicais são, então, construídas como diferentes das regiões europeias. Consequentemente, os Trópicos eram a causa da doença do europeu e dos defeitos de caráter do nativo.

A característica principal dessa fase da medicina tropical é ao mesmo tempo a adesão às teorias ambientais da causa da doença e a centralidade do corpo em relação ao meio ambiente. Smith resume da seguinte maneira:

There was much discussion and variation in these ideas about how fevers and “flux”, or dysentery, were caused, but in all cases disease was supposed to be caused by some environmental factor, most often a poisonous miasma or a chill that arose from perspiration and the sudden drop in temperature in the tropics after sunset. Thus a space could be seen as naturally unhealthy (CAMERON-SMITH, 2011, p. 19).

É na relação da mortalidade do europeu com o ambiente estranho do nativo que a medicina tropical como discurso sobre o Outro é elaborado. Na seção II da obra de James Lind, intitulada “The four English Presidentships in India. Their comparative degrees of health. Diseases”, Lind diz que, das quatro regiões administrativas da Índia (Madras, Bengala, Bombaim e Bencoolen), Bencoolen “has proved the most sickly and fatal, not only to the English, but to all who have been accustomed to live in a pure air (LIND, 1771, p. 86). Bencoolen foi uma região administrativa britânica, no séc. XVIII, na ilha de Sumatra, na Indonésia, e não exatamente na Índia. A região administrativa foi estabelecida no sultanato de Aceh através da interferência da Rainha Elizabeth I, aproveitando-se da rivalidade entre o Sultão de Aceh e os Portugueses (MARKLEY, 2006, p. 37). Posteriormente, quando Sumatra passa a ser domínio holandês, Bencoolen é absorvida pela região administrativa da Bengala.

Lind analisa basicamente o clima e as doenças das regiões administrativas uma vez que é nesses locais que mais se concentram os funcionários britânicos. Uma palavra comum na obra de Lind é a palavra “estranho”. Ele denomina as doenças que acometem

os europeus em locais como as regiões administrativas britânicas da Índia de “disease of strangers” (doenças dos estranhos). Ele também diz que essas doenças praticamente não variam nos territórios tropicais, enfatizando a diferença binária entre as duas “massas homogêneas”: Os europeus e os Outros. Lind diz:

The first is, that the diseases of strangers in different climates bear every where a great similitude to each other; and that the violence or malignity of the fevers and fluxes, with which they are often afflicted, depend in a great measure upon the degrees of heat and moisture, but more particularly upon the nature of the soil and of the winds (1771, p. 160).

Lind ainda menciona duas outras características das “doenças dos estranhos” e sua relação com o clima. Ele diz que basicamente todo lugar possui uma estação do ano em que o clima é favorável à visita dos estrangeiros, que podem aproveitar a viagem com certa segurança. A terceira característica estaria ligada não somente ao clima, mas a certos locais da região, que funcionariam como “criadouros das doenças”, ou seja, onde elas seriam encontradas com mais frequência (1771, p. 171). Retornaremos mais adiante à importância da localidade para essas teorias.

Alexander Smith demonstra como, dessa forma, os europeus começaram a ser identificados com plantas que, se retirados de seu solo, adoecem e podem vir a falecer. Segundo Smith, o que adoece não é apenas o corpo, mas também o caráter. O caráter do Europeu degeneraria ao contato prolongado com os Trópicos (CAMERON-SMITH, 2011, p. 23). Clima e raça passam a estar intrinsecamente relacionados. O europeu, uma raça superior, ao ir para as regiões tropicais, estaria exposto ao perigo de ter o seu caráter “adoecido” como o dos nativos.

A sede econômica do império, por sua vez, fez com que o medo das doenças e da degeneração do caráter fosse suplantado pelo desejo de enriquecimento. As plantações, seja de cana de açúcar, de chá ou de papoula, se mostravam extremamente lucrativas para serem abandonadas. Além disso, o dinheiro oriundo das produções nas colônias foi fundamental para a Revolução Industrial na Inglaterra. Segundo Robert Markley, a Inglaterra só começa a se tornar uma potência militar, tecnológica e econômica na segunda metade do séc. XVIII. Até então, desde o séc. XVI, a Inglaterra sofria com a competição marítima de outros países europeus e a dificuldade de penetração nos países asiáticos. De acordo com Markley: “China is the economic engine

for the early modern world, the most populous, wealthiest, and among the most technologically sophisticated nations before 1800. (...) England and Netherlands were consumers of Indian, Chinese and Japanese products” (2006, pp. 11-12).

Segundo Robert Markley, dois fatores são fundamentais no desenvolvimento das circunstâncias propícias para a Revolução Industrial: as produções de açúcar e de algodão nas colônias e o aumento do trabalho escravo. Esses dois fatores reduziram os custos tanto do açúcar quanto do algodão na Inglaterra, provendo a Inglaterra com um influxo de recursos que o ambiente inglês não podia produzir (MARKLEY, 2006, p. 13).

Inicia-se, então, um processo de proteção aos europeus que defendiam os interesses do Império em terras distantes, visto que a taxa de mortalidade entre os europeus era alta. Smith diz que oitocentos ingleses faleceram por causa de vômito e disenteria somente na região da Bengala e apenas no ano de 1762 (CARMERON-SMITH, 2011, p. 26).

Assim, ao invés de teorias sobre o clima e tratamentos baseados em cogitações, pesquisas científicas sobre as doenças que mais causavam morte entre os estrangeiros, como a malária, cólera e febre amarela, começaram a ser desenvolvidas sob o patrocínio dos impérios europeus, ganhando atenção internacional. Apesar de médicos britânicos estarem presentes em solo indiano desde a chegada do primeiro navio da Companhia das Índias Orientais, em 1600, é somente em 1764 que o primeiro departamento médico é estabelecido na Bengala para o cuidado das tropas e funcionários da Companhia (MUSHTAQ, 2009, p. 6), e é apenas na segunda metade do séc. XIX que as pesquisas científicas britânicas são de fato levadas a cabo e têm relevância internacional.

Suman Seth nos lembra que, durante muito tempo, a ideia de ciência e de tecnologia estava entre os benefícios trazidos pela colonização europeia para suas colônias como parte integral de sua “missão civilizadora”, como se todos os aspectos científicos e tecnológicos observados no colonialismo do séc. XIX tivessem estado presentes desde o início do processo colonizador. É apenas com os movimentos de descolonização que teóricos começam a questionar a ideia de ciência enquanto um empreendimento benéfico, que não contribui para a exploração das colônias pelo império, e que sempre esteve presente desde o início das colonizações (SETH, 2009, p. 373).

Observando para além do cinismo que encobria os reais interesses econômicos, militares e políticos dos impérios europeus, críticos da ciência e do colonialismo têm

ênfatizado não apenas o poder discursivo e ideológico da ciência, mas também as formas pelas quais o conhecimento científico ocidental é construído a partir do colonialismo em uma relação de simbiose. Suman Seth fornece inúmeros exemplos da ciência europeia que, no processo de subjugação do Outro, acaba por subjugar o europeu às próprias circunstâncias do território colonizado. Com relação à botânica, Seth diz que: “The expanding science of plants depended on access to ever farther-flung regions of the globe; at the same time, colonial profits depended largely on natural historical exploration and the precise identification and effective cultivation of profitable plans (2009, p. 374).

A astronomia foi particularmente desenvolvida pelo processo de colonização, uma vez que a produção cartográfica para navegação era um elemento crucial na expansão marítima. Para o desenvolvimento da linguística comparada, o sânscrito foi fundamental para questionar a antiguidade e, de certa forma, a superioridade do grego, como vimos ao analisar as pesquisas de William Jones. Aliás, a própria filologia foi uma das ciências mais utilizadas e das mais importantes para adquirir conhecimento sobre o outro, ao mesmo tempo em que foi uma das ciências mais influenciadas pelas novas línguas que essa ciência era obrigada a absorver e reconhecer. Seth menciona que:

Students of South Asian history, in particular, have followed George Stocking in emphasising the significance of philology, rather than or in addition to biology, as a crucial science of race in the first half of the nineteenth century – effectively until the late 1850s, when the Sepoy Rebellion (1857) fundamentally altered British attitudes towards their Indian colony, and Darwin’s *Origin of Species* (1859) offered a coherent and scientifically respectable way to replace monogenetic accounts of human physical difference with effectively polygenetic ones (2009, p. 375).

Vimos no capítulo anterior a incessante tentativa de Warren Hastings em contratar funcionários para a Companhia das Índias Orientais com o intuito de aprender as línguas locais e publicar traduções e dicionários das línguas nativas, assim como traduzir textos europeus e religiosos para as línguas vernáculas.

Seth ainda menciona os fios telegráficos submarinos que, ao mesmo tempo em que ligavam a Grã-Bretanha aos seus territórios imperiais, obrigavam a Grã-Bretanha a utilizar a seiva das árvores do sudeste asiático para desenvolver tal tecnologia. O

próprio trabalho de Charles Darwin só foi possível através do seu acesso aos espécimes de plantas e animais oriundos de inúmeros territórios coloniais (2009, p. 374). A medicina é, talvez, a ciência cujo desenvolvimento ocorre a partir de uma relação direta com os empreendimentos imperiais seja mais óbvio.

As relações entre ciência e colonialismo, porém, resultaram no que foi posteriormente chamado “pseudo-ciência”, caracteriza a primeira fase da medicina tropical analisada até agora e outras ciências como a antropometria e a criminologia Lombrosiana, a ser analisada melhor no próximo capítulo. Estas ‘ciências’, como já mencionamos, estavam diretamente relacionadas à ideia de raça. Segundo Seth,

The scientists who gave scientific racism its credibility and respectability were often first-rate scientists struggling to understand what appeared to them to be deeply puzzling problems of biology and human society. To dismiss their work as merely ‘pseudoscientific’ would mean missing an opportunity to explore something important about the nature of scientific inquiry itself (2009, p. 375).

Ao mesmo tempo em que a ‘ciência’ ou, mais precisamente, a medicina tropical, era uma ferramenta do colonialismo, ela também era um meio de conceituação do próprio projeto colonial. A relação da medicina com a noção de raça perdurou durante a segunda fase da medicina tropical, no séc. XIX. Além disso, apesar de o clima não ser mais o foco da doença, como no séc. XVIII, ele ainda ocupou um papel importante no século seguinte.

A partir de 1800, a ideia de que os europeus estavam aptos a sobreviver apenas em climas específicos começou a declinar pelos motivos econômicos anteriormente mencionados. O foco passa a ser, então, a criatividade do europeu em suprimir suas necessidades nas colônias e erradicar os problemas que põem em risco sua saúde, vida e, conseqüentemente, os projetos do Império. A partir da segunda metade do séc. XIX, os efeitos da Revolução Industrial, completamente estabelecida na Inglaterra, passam a ser vistos nas colônias. Este é o contexto sobre o qual Amitav Ghosh escreve *The Calcutta Chromosome*.

Nandini Bhattacharya (2011) e Muhammad Umair Mushtaq (2009) afirmam que inúmeras doenças infecciosas, especialmente a malária, na Índia colonial, estão relacionadas com o projeto de modernização da Índia, sobretudo à construção de ferrovias. Em 1847, o sistema indiano de ferrovia, segundo Sandeep Silas, ainda era

apenas uma ideia tanto quanto a unidade política da Índia. A malha ferroviária indiana foi uma ideia imaginada primeiramente por R.M. Stephenson, empreendedor e famoso constructor de ferrovias (SRINIVASAN, 2006, p. xiii). Ainda de acordo com Sandeep Silas,

For a country which was as yet unexposed to the forces of change of the Industrial Revolution, the opening of the 34 kilometres of track between Bombay and Thane, which was traversed in 45 minutes in the first inaugural run on 16 April 1853, was symbolic of the scale of the change that was to occur. The new railway also represented a triumph of engineering over difficult geographical terrain and had, in Ian Kerr's words, in that first journey become the organization and technological centre of many of the inter-related economic, political, social and ecological transformations that produced modern India' (SRINIVASAN, 2006, p. xiv).

No mesmo ano de 1853 duas outras linhas ferroviárias são inauguradas. O desmatamento para a abertura de novas linhas se torna intenso e, conseqüentemente, o desequilíbrio ecológico. Nandini Bhattacharya afirma que o aumento na propagação da malária, no período colonial, está diretamente ligado à rápida comercialização de produtos agrícolas, desmatamento, especialmente para a expansão das linhas ferroviárias, construção de aterros e da urbanização, conseqüências da economia colonial (BHATTACHARYA, 2011, p. 18). De acordo com Bhattacharya, seja como epidemias seja como uma ameaça constante no século XIX, entre os anos de 1890 e 1921, a malária levou à morte provavelmente vinte milhões de pessoas, apenas na Índia. Segundo Muhammad Mushtaq,

One of the contributing factors was the establishment of the railways and irrigation network by the British government of India without keeping in view the efficient drainage systems for floods and rainwaters. This created many fresh water reservoirs for the propagation of mosquitoes. Due to the heavy death toll, economic loss, and risk to the lives of British officers serving in vulnerable areas like Punjab, a lot of research was done for malaria control. In the 1840s, attention was paid to proper drainage and chemoprophylaxis was started with Quinine (2009, p. 12).

Vemos que a medicina tropical não é uma ciência apenas para a resolução de um problema natural endêmico, mas para a solução de um problema criado pelo próprio

processo de colonização. As primeiras pesquisas científicas sobre a malária concentram-se no desenvolvimento da quinina para o combate da doença, apesar de a estratégia da quinização ser, naquele momento, complicada uma vez que o suprimento de quinina importada da Holanda era consideravelmente menor do que a demanda. Segundo Bhattacharya, as autoridades não estavam em acordo se a quinina deveria ser usada como preventivo ou curativo (2011, p. 189). Além disso, o tratamento com quinina não significava necessariamente a cura. Em *The Calcutta Chromosome*, Murugan ressalta a falibilidade da quinina. “And even when it’s properly diagnosed it’s not like quinine is always going to get you home safe. With certain kinds of malaria you can mainline quinine all the livelong day and come nightfall you’ll still be gathering freezer-burn in the mortuary (GHOSH, 1997, p. 56). Suman Seth, por outro lado, afirma que a quinina enquanto profilaxia foi um dos avanços médicos que tornaram possível a continuidade da inserção colonial no interior dos territórios dominados e, por isso, uma das principais ferramentas do império ao lado das armas de fogo (SETH, 2009, pp. 373-374).

Ao dizer que a manufatura da quinina era proveniente da Holanda e que a Inglaterra era obrigada a importar esse produto, ao invés de produzi-la, Bhattacharya nos fornece uma informação relevante: a contextualização da medicina tropical inglesa diante das pesquisas científicas realizadas pelos demais impérios europeus da época. Murugan, em conversa com Antar, faz a seguinte afirmação: “Besides, when it came to malaria the British were non-starters: the front-line work was being done in France and the French colonies, Germany, Italy, Russia, America – anywhere but where the Brits were” (GHOSH, 1997, p. 57). Murugan afirma que, com o desenvolvimento da bacteriologia e da parasitologia, novas ciências, as pesquisas com a malária foram rapidamente para o topo dos interesses de inúmeros países. Países como a França, Itália e até Estados Unidos investiam muito dinheiro nessas pesquisas, menos a Inglaterra (GHOSH, 1997, pp. 56-57).

Os ingleses dependiam das pesquisas científicas em desenvolvimento em outros países para o desenvolvimento das suas próprias. Amitav Ghosh sublinha as conexões internacionais que ligam o império britânico e a malária ao introduzir em sua narrativa inúmeros cientistas europeus e americanos, como: o francês Charles Louis Alphonse Laveran (1845 – 1922), parasitologista e cirurgião militar do império francês na Argélia; o parasitologista escocês Patrick Manson (1844 – 1922); Julius Wagner von Jauregg (1857 – 1940), médico psiquiatra austríaco, criador da "malarioterapia"; Eugene Lindsay Opie (1873 – 1971), físico e patologista americano; o também patologista

americano W. G. MacCallum (1874 – 1943); e David Douglas Cunningham (1843 – 1914), médico escocês do Serviço Médico Indiano que, de 1869 a 1897, foi assistente da Comissão Sanitária do Governo da Índia, trabalhando, sobretudo, nas pesquisas sobre a cólera. Esses exemplos mostram que as pesquisas sobre a malária, neste período, são um projeto internacional. Nandini Bhattacharya afirma que todo e qualquer projeto antimalária, na Índia, se apropriou de ideias de pesquisas contemporâneas internacionais para utilizá-los em contextos locais específicos (2011, pp. 185-186).

Assim, paralelamente à dimensão global das pesquisas sobre a malária, é igualmente importante o fator local. Com a expansão da economia baseada na agricultura, a região foi transformada ecológica e demograficamente. Juntamente com a construção das ferrovias, florestas foram desmatadas e deram lugar às plantações, iniciando um enorme fluxo de imigrantes nativos e estrangeiros. Além disso, segundo Bhattacharya, até mesmo flora estrangeira foi introduzida nesses territórios (BHATTACHARYA2011, p. 187). Todos esses fatores alteraram ecológica e demograficamente as características da região. A aglomeração humana motivada por questões laborais como um fator relevante para a transmissão da malária altera a percepção e a importância do local nas pesquisas da malária. Cientistas começam a ver o local de aglomeração de trabalhadores como o local da doença. Como muitos imigrantes não eram imunes à doença, o fluxo dessas pessoas em locais onde a modernização se estabelecia por meio dos projetos coloniais – como por exemplo: portos, acantonamentos, plantações e construções de ferrovias – o número de infectados aumentou significativamente. Esses imigrantes infectados se tornaram reservatórios móveis da doença. Essa constatação se torna fundamental para as pesquisas da malária que passaram a ser conduzidas nos locais de importância econômica para o império.

A compreensão do local em que as pesquisas sobre a malária são desenvolvidas é importante para o entendimento da obra de Amitav Ghosh. Em *The Calcutta Chromosome*, Murugan afirma que o início das pesquisas de Ronald Ross ocorre em Secunderabad. Segundo ele:

It's May 1895. We're in the military hospital in Secunderabad, it's so hot the floors are shimmering, no fans, no electricity, a roomful of jars, all neatly stacked up on shelves, a desk with a straight-backed chair, a single microscope with slides scattered about, one guy, in uniform, hunched over the microscope and a swarm of orderlies buzzing around him. That's Ronnie and the other guys are the chorus line, or so Ronnie thinks anyway (1997, p. 68).

Secunderabad é uma cidade do Estado de Hyderabad, fundada em 1806 como o maior acantonamento britânico da Índia. A cidade se desenvolveu sob as regras britânicas até 1948. Por ser uma base militar, a concentração de pessoas era alta; pessoas que fiscalizavam construções visitavam plantações e se expunham ao contágio da malária. É nessa base militar que Ronald Ross inicia suas pesquisas como funcionário do Serviço Médico Indiano.

Murugan, ao falar sobre Ronald Ross, diz que “He kicked off in the summer of 1895, in a little hole-in-the-wall army camp in a place called Secunderabad and ran the last few yards in Calcutta in the summer of 1898” (GHOSH, 1997, 52). Kolkata, além de ser a cidade onde a Companhia das Índias Orientais se estabeleceu, como vimos no capítulo anterior, recebendo enorme fluxo de funcionários estrangeiros, é a cidade com o porto mais importante da época, também construído pela Companhia das Índias Orientais. É em Kolkata que Ronald Ross dá prosseguimento às suas pesquisas e termina por descobrir o processo de transmissão do protozoário da malária aos humanos por intermédio do mosquito, em 20 de agosto de 1897.

Teoricamente, com o surgimento das pesquisas relacionadas à bacteriologia e parasitologia focadas nos germes, desenvolvidas na segunda metade do séc. XIX, levando a uma maior compreensão da ação dos microrganismos causadores de doenças como a malária, cólera e febre amarela no corpo humano, a radical diferença entre europeus e nativos poderia ter diminuído. Porém, não é exatamente isso que ocorre. Tanto Alexander Cameron Smith quanto Nandini Bhattacharya afirmam que as teorias relacionadas ao clima persistiram até o séc. XX, após as pesquisas com microrganismos. Os trópicos ainda eram vistos como um meio totalmente estranho ao europeu, e grande atenção era dada aos cuidados com o corpo para a permanência da saúde do corpo branco sob condições de intenso calor e umidade. Além disso, as pesquisas médicas ligavam o vetor do mosquito com determinadas localidades, como já foi mencionado.

A falta de conhecimento sobre a propagação da malária e, mais especificamente, sobre as condições dos locais que favoreciam o surgimento dos mosquitos transmissores se tornaram fatores para o desenvolvimento de um conhecimento local. Logo, o conhecimento local é simultaneamente um conhecimento geográfico e demográfico relacionado com o território e a presença do mosquito vetor da malária e *leitmotiv* da dominação colonial. O conhecimento local era tanto um elemento essencial a ser

adquirido para a dominação quanto a validação da própria dominação, ou seja, o europeu domina outros povos porque tem o conhecimento sobre eles. Dessa forma, o conhecimento local não se restringia apenas à geografia e demografia do território colonial, mas também abarcava religiões, leis nativas, sistema de casta, e línguas.

Em *The Calcutta Chromosome*, um dos cientistas europeus que Ghosh introduz em sua trama é o linguista J.W. D. Grigson, funcionário da “Linguistic Survey of India” (Pesquisa Linguística da Índia), que supostamente publicou “A comparative Survey of the phonetic Structures of the Languages and Dialects of Eastern India” (1997, p. 89). Grigson descobre que Lutchman na verdade se chama Laakhan, no dialeto de sua região de origem, ao fazê-lo pronunciar a palavra “lantern”, que Lutchman pronuncia “lalten”. Ghosh demonstra o conhecimento dos europeus sobre os nativos nas palavras que seguem:

“The minute he says that word, Lutchman’s face goes into rigor mortis. But Grigson doesn’t notice; he’s busy congratulating himself on his infallible ear. He wags a finger at Lutchman: ‘Can’t fool me,’ he says. ‘I’ve got you natives figured: I know exactly where every single one of you belongs. Those loan words will give you away every time’ (GHOSH, 1997, pp. 93-94).

A frase “I know exactly where every single one of you belongs” é extremamente relevante para demonstrar não só a relação dos nativos com determinadas localidades, como também o conhecimento local do colonizador. A Índia não era vista apenas como um território em que havia desertos, florestas tropicais e montanhas, mas também um território com diferentes comunidades, castas, religiões e línguas. A ênfase no conhecimento local perpassa as pesquisas médicas. As pesquisas médicas com o protozoário da malária são, sem dúvida, ao mesmo tempo um projeto global e uma história local, parafraseando o título do livro de Walter Mignolo. De acordo com Muhammad Mushtaq, de 1890 a 1900, somente dez indianos entraram para o Serviço Médico Indiano (2009, p. 7). Isso mostra que o conhecimento sobre os nativos tinha que ser resguardado dos próprios nativos para justificar a ação colonial.

A malária ainda era uma ameaça real para os europeus. Alexander Smith aponta para a alta taxa de mortalidade entre os soldados britânicos. No mesmo período em que soldados entre 20 e 25 anos morriam na Grã-Bretanha em uma escala de 5.4 por 1000 soldados. Na Bengala, essa escala era praticamente triplicada para 14.75 por 1000

soldados. Smith também observa que mulheres e crianças eram os mais vulneráveis diante das doenças infecciosas. Ele afirma que a taxa de mortalidade dos filhos de soldados na Índia apenas no ano de 1870 foi mais que o dobro da média da taxa de mortalidade de 29 anos na Inglaterra (CAMERON-SMITH, 2011, p. 30).

Com as novas pesquisas com os vetores e germes causadores de doenças infecciosas, não haveria mais barreira para os avanços de governos, assentamentos coloniais e tropas militares, sem que necessariamente fosse preciso diminuir a diferença entre o europeu e o outro. A relação da malária com os conglomerados de trabalhadores fez com que os locais de migração se tornassem também locais de transmissão da malária. Dessa forma, o foco no corpo (de trabalhadores) como o local da doença começa a ser utilizado como uma relação entre doença e raça.

Os europeus acreditavam que a malária era transmitida pelos mosquitos que picavam os nativos. Essa nova perspectiva tem os nativos como o verdadeiro foco do problema. Os nativos passam a ser considerados sujos e doentes, especialmente por causa de suas práticas religiosas. Mais uma vez, essa ideia do indiano enquanto sujo e doente justificaria o domínio ou controle deles pelos europeus. Smith menciona inúmeros exemplos de colonizadores preocupados com a higiene dos seus respectivos empregados (CAMERON-SMITH, 2011, p. 33).

Ao lado dessa nova perspectiva do indiano, mantinha-se a ideia de que os habitantes dos trópicos tinham caráter inferior ao dos europeus; conseqüentemente, o europeu que se deslocasse de seu clima frio, fator que o constituía como um ser “superior”, para as terras quentes e úmidas teria o seu caráter degenerado.

Alexander Smith diz que teóricos da época acreditavam ser possível reconhecer degeneração física e moral em crianças que ficassem expostas aos trópicos por cinco ou seis anos. Neste caso, elas necessitariam ser removidas e levadas de volta ao ambiente europeu para interromper o processo de degeneração. Dentre os aspectos físicos e de caráter que as crianças supostamente adquiriam ao serem criadas nos trópicos, a magreza e a irritabilidade eram repetidamente mencionadas (CAMERON-SMITH, 2011, p. 32). Assim, os trópicos são uma ameaça à raça branca e o outro tropical, mesmo na era da bacteriologia. A medicina tropical é uma divisão social na colônia e a construção de um discurso sobre o Outro, cujo interesse taxonômico em descrever a natureza dos sujeitos coloniais, segundo Suman Seth, era a tentativa de controlar as subjetividades coloniais (2009, p. 378). Este é o contexto sobre o qual Amitav Ghosh escreve *The Calcutta Chromosome*.

Mas, o quê dizer dos indianos diante da presença europeia e das pesquisas médicas científicas realizadas pelo império? Segundo Dominik Wujastyk, em seu texto “Indian Medical Thought on the Eve of Colonialism”, as pesquisas médicas europeias jamais ocorreram em um ambiente em que a medicina era desconhecida. Os sistemas de medicina tradicionais da Índia, incluindo o *Āyurveda*, estavam há séculos estabelecidos, datando cerca de 400 d.C., e se mostravam em constante desenvolvimento na metade do séc. XVIII. Suas pesquisas sobre tratados de *Āyurveda* em sânscrito mostram que essa medicina representava os interesses e valores de um setor da sociedade indiana que era sanscritizada, porém livre dos valores bramânicos ortodoxos como vegetarianismo e até casta (WUJASTYK, 2003, p. 21).

Em realidade, Dominik Wujastyk afirma que a produção de tratados de medicina indiana nunca diminuiu entre os séculos XVI e XVIII. Inúmeros tratados de medicina de relevância para o campo foram escritos nesses séculos. Porém, Dominik aponta para um curioso aspecto dos tratados de medicina indiana nesse período, relevante para esta tese de doutorado: a estrutura do tratado. Wujastyk menciona dois exemplos significativos: (i) o tratado escrito por Praharāja em forma de romance no qual apresenta um diálogo dramatizado entre um homem e sua esposa; e (ii) o tratado escrito por Mahārāja Pratāpasiiha de Jaipur, primeiramente escrito em Marwari e depois traduzido pelo próprio autor para o sânscrito e em versos. Dominik ainda aponta para os estudos de Sheldon Pollock, que reconhece outros gêneros literários na produção da literatura médica indiana (WUJASTYK, 2003, p. 21).

Ghosh, consciente ou inconscientemente, parece se inspirar na cientificidade e criatividade da medicina nativa para a escrita de sua obra, como forma de contestação da superioridade artificialmente construída da medicina europeia. Na próxima seção, elucidaremos a teoria da transmigração da alma na filosofia indiana, ferramenta reinventada e utilizada por Ghosh na elaboração crítica de *The Calcutta Chromosome*.

3.3 - O instrumento crítico: a transmigração da alma na tradição indiana

Em sua obra *The Calcutta Chromosome*, Amitav Ghosh utiliza a doutrina de transmigração da alma e seus aprofundamentos críticos presentes nos *Upaniṣads* como um instrumento de crítica e, até certo ponto, de desconstrução de noções pré-

estabelecidas pela colonização europeia. Nesta seção, buscaremos entender as principais características da doutrina de transmigração da alma na filosofia indiana para melhor compreender as apropriações feitas por Ghosh, a serem discutidas na próxima seção.

A transmigração da alma tem sido discutida por estudiosos e religiosos indianos por séculos. Trata-se de uma doutrina de caráter pan-indiano presente em praticamente todas as tradições filosóficas da Índia, sejam elas hindu, budista ou jainista.³² Ela está intimamente associada à noção de *karma* que significa literalmente “ação”, que inclui não só o que fazemos, mas também o que falamos e o que pensamos. Um dos seus principais corolários é representado pela articulação orgânica entre as duas tradições hermenêuticas dos *Vedas*, representadas pelas escolas do Mīmāṃsā – devotadas ao estudo do ritual – e as do Advaita Vedānta, especialmente posteriores à influência de Śaṅkarācārya (séc. VIII d.C.) – devotadas ao estudo da reflexão filosófica e sua postulação última da unidade e interdependência entre tudo o que existe e, mais especificamente, da não-diferença entre *ātman* e *brahman*. Essa perspectiva totalizante está presente nas três características apontadas por Halbfass sobre a doutrina da transmigração da alma e, mais precisamente, sobre a doutrina do *karma*, a saber, (i) um princípio de explicação causal, (ii) um princípio orientador ético e (iii) um princípio de abertura e disponibilização para a liberação final (*mokṣa*).

It functions at various levels of understanding and interpretation, as an unquestioned presupposition as well as an explicit theory, in popular mythology as well as in philosophical thought. In its various contexts and applications, it has at least three basically different functions and dimensions: karma is (1) a principle of causal explanation (of factual occurrences); (2) a guideline of ethical orientation; (3) the counterpart and stepping-stone of final liberation. These three functions are balanced, reconciled, and integrated in various manners; they do not form a simple and unquestioned unity (1991, p. 293).

³² Cf. HALBFASS, Wilhelm. **Tradition and Reflection**. Explorations in Indian Thought. New York: State University of New York Press. 1991, p. 292; PHILLIPS, Stephen. **A Brief History and Philosophy**. Yoga, Karma, and Rebirth. New York: Columbia University Press, 2009; APPLETON, Naomi. **Narrating Karma and Rebirth: Buddhist and Jain Multi-Life Stories**. Cambridge University Press, 2014; OBEYESEKERE, Gananath. The Rebirth Eschatology and Its Transformations: A Contribution to the Sociology of Early Buddhism. In: O’FLAHERTY, Wendy Doniger (Ed.). **Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions**. Berkeley: University of California Press. 1980, pp. 137-165; MCDERMOTT, James P. Karma and Rebirth in Early Buddhism. In: O’FLAHERTY, Wendy Doniger (Ed.). **Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions**. Berkeley: University of California Press. 1980, pp. 165-192; JAINI, Padmanabh S. Karma and the Problem of Rebirth in Jainism. In: O’FLAHERTY, Wendy Doniger (Ed.). **Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions**. Berkeley: University of California Press. 1980, pp. 217-238.

Em um sentido estrito que inclui as duas primeiras características apontadas por Halbfass, a doutrina da transmigração da alma e sua noção correlata de *karma* envolvem a ideia de que a alma passa por uma série de encarnações constitutivas de diferentes personalidades, que podem incluir espaços de aperfeiçoamento ou de deterioração de sua condição existencial. A ideia de aperfeiçoamento se refere a nascimentos em condições paradisíacas e a de deterioração se refere a nascimentos em condições inferiores. A mobilidade em uma ou outra direção depende precisamente da natureza e do conteúdo das ações (*karma*) empreendidas. Ações virtuosas conduzem aos paraísos, com formas divinas, e ações não-virtuosas conduzem aos infernos ou condições inferiores da existência: formas minerais, vegetais e animais. A doutrina da transmigração, portanto, aponta através da teoria do *karma* para um princípio de responsabilização da alma sobre o seu destino. As condições de aperfeiçoamento ou de degeneração são definidas pragmaticamente a partir do maior ou menor *quantum* de felicidade ou bem-aventurança e, portanto, de superação ou não do sofrimento.

Como afirma Jean Herbert (1945), a vida humana tal como a conhecemos, do nascimento à morte, é apenas um dos inúmeros passos no caminho que os seres vivos precisam percorrer. Herbert explora o fato de nascermos em um mundo de dualidades e diferenças, no qual somos impelidos a pensar que somos diferentes dos animais, das plantas, dos minerais e dos deuses; um mundo onde vida é diferente de morte, luz diferente de escuridão. A morte marca, então, simultaneamente o final de uma etapa do percurso da alma e o início de outra. O que determina a próxima etapa não é fundamentalmente a casualidade, mas sim a medida de nossos atos nesta vida. A noção de transmigração da alma está, portanto, estritamente ligada à ideia de *karma*. Como defende Wilhelm Halbfass (1991), a teoria do *karma* tem implicações em diferentes aspectos da vida cotidiana. Em outras palavras, o processo de transmigração da alma envolve a tradução da teoria do *karma* em códigos de comportamento e conduta. Isso sintetiza as duas características acima mencionadas por Halbfass, que são: (i) uma lei de causa e efeito, ou seja, de ação e retribuição de atos auto-responsáveis e (ii) um fundamento ético para a orientação das condutas. Em outras palavras, essas duas dimensões refletem a forte confiança que cada pessoa tem na capacidade de influenciar (se não de determinar) o próprio curso de seu nascimento.³³ A noção de retorno a uma

³³ O'Flaherty problematiza o significado de *karma* como uma ação cujo resultado recai sobre o próprio agente ao afirmar que um dos aspectos da teoria do *karma* que está firmemente enraizado na tradição védica é justamente a transferência do *karma*, ou seja, o resultado da ação de uma pessoa é transferido

existência corpórea reflete, portanto, sobre uma transmigração através de diversas vidas em constantes ciclos de morte e nascimento e, sobretudo, a eficácia retributiva de nossas ações. (HALBFASS, 1991, p. 291).

Como já mencionamos, esse processo apresenta um caráter tanto evolutivo quanto involutivo, respectivamente a migração da condição humana para o divino ou a migração da condição humana para a infernal, a mineral, a vegetal ou a animal. Como ilustração do caráter involutivo da transmigração, o *Manusmṛti* (Leis de Manu) traz detalhes dos futuros nascimentos de acordo com as transgressões à norma moral que a pessoa cometeu. Dependendo das transgressões, a pessoa está condenada a renascer em estados muito baixos. Por exemplo, lemos no *Manusmṛti*, a seguinte passagem:

What wombs this individual soul enters in this world and in consequence of what actions, learn the particulars of that at large and in due order.

Those who committed mortal sins (mahāpātaka), having passed during large numbers of years through dreadful hells, obtain, after the expiration of (that term of punishment), the following births.

The slayer of a Brāhmana enters the womb of a dog, a pig, an ass, a camel, a cow, a goat, a sheep, a deer, a bird, a Kandāla and a Pukkasa.

A Brāhmana who drinks (the spirituous liquor called) Sura shall enter (the bodies) of small and large insects, of moths, of birds, feeding on ordure, and of destructive beasts.

A Brāhmana who steals (the gold of a Brāhmana shall pass) a thousand times (through the bodies) of spiders, snakes and lizards, of aquatic animals and of destructive Pisākas.

The violator of a Guru's bed (enters) a hundred times (the forms) of grasses, shrubs, and creepers, likewise of carnivorous (animals) and of (beasts) with fangs and of those doing cruel deeds (MÜLLER, 1882, p. 496).

Como vimos na citação acima, a lista de transmigrações é extensa e não se limita aos brâmanes, mas a todos os demais grupos sociais. Sobre o caráter involutivo da transmigração,³⁴ Herbert afirma que a encarnação em um corpo de demônio é uma forma de expiar as transgressões cometidas, neutralizando assim, o mau *karma* (HERBERT, 1945, p. 48). Por outro lado, as vidas futuras como resultado das boas

para outra. Nas palavras de O'Flaherty, a transferência do que ele chama "mérito" indica "the process by which one living creature willingly or accidentally gives to another a non-physical quality of his own, such as a virtue, credit for a religious achievement, a talent, or a power – often in exchange for a negative quality given by the recipient" (1980, p.3). Ele ainda dá o exemplo da castidade da mulher que é parte integral do *karma* do seu marido. Considera-se que a mulher casta pode liberar o seu marido do resultado de suas más ações. Da mesma forma, para arruinar um homem, basta arruinar a castidade de sua esposa.

³⁴ Teóricos como Stephen Phillips não acreditam na encarnação regressiva, apesar de ser mencionada em textos clássicos como o *Manusmṛti*. Phillips se apoia no entendimento de *samskāra* enquanto tendências ou disposições passadas de uma vida a outra. Segundo ele, as tendências ou disposições da vida anterior só serão válidas (ou reconhecidas) se se tratarem de experiências humanas (2009, pp. 115-116).

ações envolvem não apenas dinâmicas corporais, mas também condições de reflexão e conhecimento. Como bem lembra Herbert, o estado de consciência da pessoa no momento da morte também é determinante na configuração da próxima vida. Por isso, segundo ele, os hindus preferem ir para uma cidade santa, antes da morte, como *Vanaras*, onde há uma atmosfera de intensa espiritualidade (HERBERT, 1945, p. 94). Outros teóricos enfatizam a necessidade dos ritos funerários (*śrāddha*) serem corretamente executados e sua conseqüente influência na vida futura (NEUFELDT, 1986, p. 97).

Portanto, todas as nossas atividades, ou seja, ações propriamente ditas, conscientes ou não, pensamentos, desejos, decisões, dentre outras coisas, geram *karma*. No momento do nascimento, dentro de uma condição particular de encarnação, todo o ente tem uma longa história que o precede. Os elementos herdados que constituem essa história, como disposições inatas pré-natais, são conhecidas como *samskāra*. Stephen Phillips define *samskāra* como a disposição que adquirimos ao aprendermos algo, qualquer que seja. Este filósofo diz que alguns resíduos são tão intensos que emergem na vida futura na forma de talentos ou fortes disposições, afirmando que a alma não é uma tábula rasa. *Samskāra*, segundo Phillips, é o veículo de desejos e impulsos que influenciam nossos hábitos e crenças. Como podemos ver, os resíduos *kármicos* influenciam o futuro nascimento de diversas formas (2009, p. 81).

O ciclo de nascimentos e renascimentos, tal como acima descrito, é definido pelo termo *samsāra*. Segundo Long, “The term *samsāra* means literally the act of going about, wandering through, coursing along, or passing through a series of states or conditions, specifically the passage through successive states of birth, death, and rebirth” (1980, pp. 57-58).³⁵

O sentido mais radical da noção de *Karma*, que o coloca em uma condição liminar entre a dialética do prazer e dor e a libertação definitiva de todo sofrimento (*mokṣa*), aponta para a importância do papel que o ser humano ocupa nessa teoria e na

³⁵ Wilhelm Halbfass discute sobre as divergências entre as correntes filosóficas do hinduísmo quanto à crença na teoria do *karma* e no *sāmsara*. Além dos Cārvākas, também comumente chamados Lokāyatās, mencionados na citação a seguir, os Āīvikas, ou fatalistas, também não acreditavam em futuros nascimentos e acumulação dos resultados das ações boas ou más. Segundo Halbfass: “Only the Cārvākas and other “materialists” appear as rigorous critics of its basic premises – the belief in a continued existence beyond death, in cycles of death and birth, in the retributive, ethically committed causality of our actions. For the materialists, as far as they are known to us from the reports and references of their opponents, death, that is, the dissolution of our physical body, is the end. There is no inherent power of retribution attached to our deeds. There is no goal or value beyond earthly pleasure. (...) Dharma and adharma don’t exist, there is no result of good and bad actions.” (1991, p. 293)

doutrina da transmigração da alma. Como destaca Halbfass, é tão somente na condição humana que suas ações produzem méritos e deméritos, cujas retribuições se manifestam nas formas paradisíacas, infernais, etc. Em outras palavras, as demais condições não-humanas da alma são meras expressões da fruição temporária dos méritos e deméritos obtidos na condição humana. Por exemplo, a condição paradisíaca, enquanto território meta-empírico,

(...) terá sempre um caráter contingente e temporário uma vez que, tendo sido produzida a partir dos méritos gerados na realização do ritual, ela está fadada à sua própria extinção com o esgotamento necessário desses mesmos méritos que se dá com sua própria fruição. Em outras palavras, os paraísos são sempre territórios contingentes, cujo esgotamento implica um novo nascimento da alma na condição humana e a eventual realização de novos rituais caso persista a disposição pela fruição de paraísos (LOUNDO, 2012, p. 50).

A condição de precariedade tanto de formas superiores paradisíacas ou divinas quanto das formas inferiores aponta para a inevitabilidade do sofrimento nessas formas. Coerentemente, Halbfass ressalta a necessidade de os deuses renascerem como humanos: “According to a familiar and somewhat stereotyped phrase, it is difficult or extremely difficult to achieve human existence (*mānuṣyam*, *durlabham*, or *atidurlabham*), and even the gods may envy the humans and desire their state of being” (LONG, 1980, p. 46). Segundo Herbert, colhemos os frutos do *karma* nos múltiplos universos experienciados, tanto divinos como infernais, mas é à terra que se há de retornar para dar continuidade ao caminho existencial (HERBERT, 1945, p. 31).

É nesse contexto que a dimensão humana, muito além de propiciar as sementes para os diversos nascimentos, aponta também para a necessidade de uma reflexão sobre o paradoxo de precariedade de todos eles. Quem é afinal o agente das ações (*karma*) que só encontra na diversidade dos nascimentos soluções provisórias para a problemática do sofrimento? É neste ponto que nos encontramos no limiar da própria doutrina da transmigração da alma, já que a solução apresentada vai propor uma ruptura desse ciclo através de uma desconstrução crítica da noção de agente da ação (*karma*), enquanto causa dessa saga interminável de nascimentos e renascimentos. Para a perspectiva de libertação que se integra organicamente com o esgotamento do ciclo ineficaz das reencarnações, a ideia de um agente ou de um “eu” ontologicamente separado do mundo é a marca de uma ignorância que deverá ser eliminada através do conhecimento da unidade do que nos fala a tradição dos *Upaniṣads*. Em outras palavras:

(...) experiências imediatas de renúncia e principalmente, experiências de esgotamento frutivo de paraísos contingentes, ritualmente produzidos, conduzem à situação limite de uma suspeita total sobre a precariedade de tais estados que atinge toda e qualquer condição de fruição objetiva, mundana ou paradisíaca, percebida como fonte direta ou indireta de sofrimento. Entramos, finalmente, num outro domínio que se articula, portanto, de forma orgânica e sequencial com o ritual (*dharma*), mas que requer qualificações, disposições e fontes literárias distintas (*Upaniṣads*): é o domínio da busca espiritual última (*mokṣa*) que conduz à realização cognitiva da unicidade última da Realidade (*ātman/brahman*) e a compreensão de que a constitutividade disjuntiva da dualidade sujeito-objeto é ela mesma fonte de todo o erro sobre a natureza da alma, fonte da noção de ‘agente’ e, portanto, fonte de toda a ação interessada (LOUNDO, 2012, pp. 52-53).

Portanto, como ressaltam Halbfass e Herbert, a condição humana é um evento raro e excepcional, na medida em que permite à alma interromper o ciclo de nascimentos e mortes. O caminho da libertação última de todo sofrimento se expressa, então, na forma de uma reflexão sobre a condição de ignorância acima mencionada, que o faz conceber o seu “eu” como distinto ontologicamente de toda realidade, ou na linguagem dos *Upaniṣads*, conceber o *ātman* (alma) como diferente da totalidade (*brahman*). Essa capacidade para um pensar soteriológico, reiterado nas diferentes literaturas hindus, dos *Upaniṣads* ao *Mahābhārata* e os *Purāṇas*, é destacada por Halbfass com as seguintes palavras:

Man is more intelligent than the other creatures. He is less subject to his immediate desires. He can think about tomorrow and plan for the future. In a number of places, this idea is connected with an etymological explanation of the most specific word for “man”: *manuṣya*. It is derived from the verbal root *man*, “think,” “consider,” and associated with *manas*, a word that refers to the mind as the cognitive organ and the seat of intelligent planning; man’s humanity (*manuṣyatva*) is said to be rooted in the thought or reflection (*man-*) of the “lord of Creatures” (*prajāpati*) (...). In a soteriological perspective, there is nothing higher than man, nothing better than being human (*na mānuṣācchreṣṭhataram hi kiṃcit*). And the *Viṣṇu Purāṇa* and other *Purāṇas* tell us how rare and precious this opportunity is, occurring only once in “a thousand times thousand births.” Human existence may be full of misery; yet it is the only gateway to liberation, the only opportunity to choose one’s future instead of simply living in accordance with the karma accumulated in the past (HALBFASS, 1991, pp. 270-271).

Por outro lado, essa pré-disposição da condição humana para o pensar, enquanto sua expressão de excelência, exige para seu florescimento um complexo sistema de requisitos de qualificação (*adhikāra*). Esses requisitos incluem o desapego pelos frutos

de todas as ações deste ou de outros mundos e o desejo intenso pelo conhecimento da unicidade ontológica (*brahman*). O cumprimento desses requisitos depende do acúmulo das experiências transmigratórias, com o que estabelece assim, uma relação orgânica entre o ciclo das transmigrações e sua própria superação. Como afirma Halbfass:

Being human may be an important prerequisite; but it is not enough according to orthodox Hinduism. It is not man as man who is eligible for liberation. Numerous qualifications and restrictions limit the soteriological privilege not to man in general, but to specific classes of human beings. (1991, p. 273).

A realização da não diferença ontológica entre a alma individual e o princípio de totalidade (*brahman*), ao neutralizar a noção de agente interessado, é o que efetivamente suspende o ciclo de reencarnações, enquanto expressão do sofrimento humano. A relação orgânica entre este último e aquele torna imprescindível a inclusão da liberação do ciclo de nascimentos e mortes como uma das principais características dessa mesma teoria. Essa constitui precisamente a terceira característica dessa teoria apontada por Halbfass, que foi apresentada no início desta seção. Esse sentido de unidade que constitui o substrato de toda a pluralidade fenomênica está bem expresso nas palavras de Herbert:

As coisas diferem entre si apenas por suas características acessórias, tais como nome e forma, assim como os utensílios feitos da argila recebem diferentes nomes e diferentes formas, mesmo que sejam apenas diferentes aspectos da argila. A alma está cheia de beatitude, é imutável, sem forma, sem dualidade, princípio de toda existência. Ela é Brahman, após cuja realização nada mais há a ser alcançado; após cujo gozo da beatitude nenhuma outra felicidade se deseja; após cuja obtenção enquanto conhecimento nenhum outro conhecimento é necessário de ser obtido. (Ela) é Brahman [o Absoluto], onde todas as coisas se unem, do qual todos os atos dependem, pelo qual todas as coisas são iluminadas (HERBERT, 1945, p. 73).³⁶

Considerando o acima exposto, a realização da unidade ontológica que elimina a fantasia de um agente autárquico e independente não constitui consequência causal do

³⁶ Les choses ne diffèrent plus que par des caractères accessoires, tels que le nom et la forme, de même que les ustensiles faits en argile reçoivent divers noms et diverses formes, bien qu'ils soient seulement différents aspects de l'argile. L'âme est pleine de béatitude, immuable, sans forme, sans dualité, principe de toute existence. Elle est brahman, après la possession duquel il n'y a plus rien à posséder, après la jouissance de la béatitude duquel il n'est plus de félicité qu'on puisse désirer, après l'obtention de la connaissance duquel il n'est point de connaissance qui puisse être obtenue. Elle est Brahman, en qui toutes choses sont unies, de qui tous les actes dependent, par qui toutes choses sont éclairées

ciclo dos renascimentos e, portanto, não se trata de um outro nascimento, mas de uma atitude diferenciada do estar no mundo – em qualquer mundo - aqui e agora. Uma das expressões mais significativas dessa realização, na tradição dos *Upaniṣads* e também nas espiritualidades jainista e budista, é a noção de *ahiṃsā*, geralmente traduzida por “não-violência”. *Ahiṃsā* deve ser entendido não como uma condição moral de se fazer o bem para outros seres, mas uma condição existencial, uma vez que o “eu” não se percebe diferente dos outros entes e, portanto, fazer mal aos outros seres seria fazer mal a si próprio. Ao invés de uma forma de gerar méritos e deméritos, *ahiṃsā* é, portanto, uma expressão de reconhecimento de *brahman* em toda a diversidade fenomênica. Em outras palavras, como demonstra Phillips, a prática da não-violência é uma metodologia de enxergar os seres como si mesmo, ou seja, compartilhando o mesmo *ātman*, enquanto alma universal. Citando as palavras de Śaṅkarācārya sobre *ahiṃsā*, Phillips observa:

As to me pleasure is desired, so to all beings with breath pleasure is agreeable... And as what pain or suffering is mine is disagreeable, disliked, in that way for all beings with breath pain and suffering are disliked, disagreeable. So it is explained that one who, seeing the same in all beings, sees through the lens of likeness to self pleasures and pains as similarly regarded by all, weel, such a person does not do anything disagreeable to anyone, becoming an ahimsika, one who desires no harm – this is the verse’s meaning. The one who is in this way an ahimsika, firmly settled in a vision of equality, is deemed (i.e., considered) the very best yogin, preeminent among all (PHILLIPS, 2009, p. 89).

A ideia de libertação como desdobramento e, ao mesmo tempo, ruptura, do ciclo de transmigrações sugere uma mudança fundamental de sentido no que significa “uma outra vida”, ou uma outra encarnação. Ao invés da positividade do seu conteúdo - por exemplo, o ‘paraíso’ -, o que é efetiva ou teleologicamente relevante na ideia de uma nova vida é o elemento de desconstrução que propicia as fantasias egoicas que presidem às vidas anteriores e sua noção de agenciamento interessado. Essa atitude crítica que caracteriza o processo de libertação (*mokṣa*) permite, então, uma abertura de sentido no interior do qual a existência individual se revela enquanto convergência ontológica da pluralidade das demais existências ou, em outras palavras, enquanto existência que emerge no contexto de uma rede de interdependências. Reside aqui o ponto central da apropriação de Ghosh da doutrina da transmissão da alma no romance *The Calcutta*

Chromosome: o sentido da existência de cada personagem emerge no interior de uma rede de relações que envolve a totalidade dos demais personagens e que os conecta a tudo e a todos por meio das transmissões interpessoais, do significado dos nomes, dos tempos da narrativa, etc. O “cromossomo”, enquanto um representante do paradigma científico ocidental, é submetido ao qualificador “Calcutá”, representante da matriz indiana, projetando assim uma estrutura de interdependência de tudo o que existe. Dessa forma, na próxima seção analisaremos a obra de Ghosh, *The Calcutta Chromosome*, sob a luz de seu uso simultâneo da ciência europeia e da doutrina da transmigração da alma, elemento central da filosofia indiana.

3.4 – Subvertendo e recriando. ‘Ciência’ e ‘Religião’ como uma estratégia crítica em favor da pluralidade existencial do sujeito.

A medicina tropical, como vimos na seção 3.2, foi criada a partir do resultado da própria interferência do colonizador no espaço colonizado. Porém, sua criação tinha menos a ver com o benefício da população nativa do que a intensificação da divisão entre nativos e europeus. A medicina foi certamente uma das ferramentas mais importantes das colonizações europeias, ao lado dos navios a vapor e das armas de fogo, elementos que Daniel Headrick chama de “instrumentos do império” (1981, passim). Como ferramenta de objetivos imperiais, é importante compreender a história da ciência moderna como a história da ciência no contexto colonial. Segundo Suman Seth, contudo, abordagens pós-coloniais da ciência moderna, tecnologia e medicina vêm desaparecendo nos últimos anos, pois veem sendo trocadas por análises que invocam a globalização (2009, p. 380). Com isso, o olhar crítico pós-colonial sobre a construção da medicina moderna vem se perdendo, já que o passado colonial como parte das subjetividades contemporâneas é amenizado nas análises da globalização.

A situação em que se encontram as pesquisas acadêmicas serve para enfatizar ainda mais a importância de *The Calcutta Chromosome* enquanto uma história ficcional pós-colonial da medicina. Essa “história” pós-colonial considera o conhecimento local não como sinônimo de um conhecimento nativo que o colonizador apreende com o objetivo de dominar, discutido na seção 3.2, mas como um contexto distinto em que a localidade é social e historicamente produzida através de uma dinâmica de interações (SETH, 2009, p. 378). Assim, usamos o termo pós-colonial com o sentido de ceticismo

à racionalização, homogeneização e universalização do cientificismo (SETH, 2009, p. 376). Dessa forma, o diálogo que Ghosh estabelece em sua obra entre a espiritualidade e a ciência e, sobretudo, a instrumentalização crítica da teoria da transmigração da alma, são especialmente relevantes.

Partha Chatterjee, em *Nation and Its Fragments*, discute e analisa exemplos de resultados criativos da imaginação anticolonial indiana nos quais domínios específicos de soberania foram criados dentro da sociedade colonial na luta contra o império. Chatterjee afirma que a imaginação anticolonial divide o mundo das instituições sociais e práticas em dois domínios: o material e o espiritual. O domínio material é caracterizado como o domínio exterior. Alguns exemplos do que seria o domínio material são: a economia, as artes de Estado, ciência e tecnologia. Já o domínio espiritual é caracterizado como o domínio interior. Alguns dos exemplos que Chatterjee discute em sua obra e que representariam o domínio espiritual são a religião, a mulher e a família e o camponês. O autor afirma que o domínio material é “a domain where the West had proved its superiority and the East had succumbed. In this domain, then, Western superiority had to be acknowledged and its accomplishments carefully studied and replicated” (1993, p. 6). A superioridade ocidental a qual Chatterjee se refere deve ser compreendida como a criação estereotípica do próprio ‘Ocidente’ sobre si mesmo enquanto civilização superior aos indianos, por conta dos elementos que compõem o “domínio material”. Esse estereótipo foi imposto aos nativos, como bem demonstrou Said, em *Orientalismo*. Dessa forma, os indianos passam a adotar elementos do domínio material ocidental.

Contudo, sendo o domínio espiritual a marca essencial da identidade cultural, Partha Chatterjee afirma que quanto maior for o sucesso em se adotar as habilidades ocidentais, maior é a necessidade de se preservar as diferenças no domínio espiritual. Segundo o autor, “nationalism declares the domain of the spiritual its sovereign territory and refuses to allow the colonial power to intervene in that domain. (...) The colonial state, in other words, is kept out of the “inner” domain of national culture; but it is not as though this so-called spiritual domain is left unchanged” (1993, p. 6). Baseado na afirmação de Chatterjee de que o domínio espiritual é um *locus* de criatividade e resistência colonial que é ao mesmo tempo alterado pela própria necessidade de resistência, nesta seção analisaremos *The Calcutta Chromosome* como uma história ficcional pós-colonial da medicina, que reavalia simultaneamente duas instâncias: uma do domínio material ocidental, a ciência europeia (sobretudo a medicina tropical), e

outra do domínio espiritual indiano, a filosofia, mais especificamente a lei da transmigração da alma. Nossa hipótese, com isso, é de que o domínio espiritual acaba subjugando o domínio material e se, antes, os colonizadores europeus, especialmente os orientistas, reescreveram a história da Índia de acordo com a seleção de informação, e na maioria das vezes sua deturpação, que melhor se adequava aos projetos coloniais, Ghosh, através de *The Calcutta Chromosome*, reescreve a história da colonização e dominação britânica na Índia, sobretudo no campo da medicina tropical. Nas palavras de Antar, “instead of having a historian sift through their dirt, looking for meanings, they wanted to load their dirt with their own meanings” (GHOSH, 1997, p. 7).

Neste texto não analisaremos a narrativa de Ghosh em consonância com teorias de globalização nem sua intertextualidade com influências literárias ocidentais. Para isso sugerimos ao leitor o excelente artigo de Claire Chambers “Networks of Stories: Amitav Ghosh’s *The Calcutta Chromosome*”. Buscaremos traçar aproximações da obra de Ghosh com a cultura indiana, aspecto pouco explorado pelos principais críticos do autor. Quando houver o diálogo com aspectos da cultura europeia, como a medicina tropical, esta sempre será contextualizada à situação colonial britânica na Índia.

Ghosh inicia sua obra com o seguinte excerto do poema do cientista anglo-indiano Ronald Ross:

This day relenting God
Hath placed within my hand
A wondrous thing, and God
Be praised. At His Command,
Seeking His secret deeds
With tears and toiling breath,
I find thy cunning seeds,
O million-murdering Death (GHOSH, 1997, vi)

Um poema escrito por uma pessoa que, na verdade, se tornou mundialmente conhecida por suas pesquisas científicas poderia parecer fora do lugar, se não fosse por ser a única forma em que Ronald Ross fala em toda a obra *The Calcutta Chromosome*. Apesar do princípio de sua carreira no Serviço Médico Indiano, em 1881, e de suas pesquisas com o protozoário da malária serem resumidas pelo personagem Murugan, Ross não tem voz na obra, a não ser através de seu poema. O poema aponta para uma faceta interessante de Ross que, de pais ingleses, nasceu na Índia, em Almora (atual Uttarakand) e aos 8 anos de idade foi enviado a Londres. Lá, apaixonou-se pela música e literatura. Porém, teve de se submeter à vontade de seu pai, iniciando seus estudos em

medicina na St. Bartholomew's Hospital Medical College (“Ross and the Discovery that Mosquitoes Transmit Malaria Parasites”). Se, na vida real, Ross se submeteu às vontades do pai, na ficção, Ghosh o submete ao contexto indiano e a outros personagens que abafam sua suposta genialidade, removendo sua voz e seu agenciamento.

Murugan, por exemplo, reconstrói o suposto diálogo entre Ross e seu pai dizendo:

Our family's been out here in India since it was invented and there's no goddam service here doesn't have a Ross in it, you name it, Civil Service, Geological Service, Provincial Service, Colonial Service... I've heard of them all, but no one told me about on Poetical Service yet. You need to dry out your sinuses, kid, and I'm going to tell you where you're going to do it so listen up. There's this outfit that's short on Rosses right now: the Indian Medical Service. It's got your name on it, written so large you can read it form a space shuttle. So kiss goodbye to his poetry shit, poetry just don't cut it (GHOSH, 1997, p. 53).

Murugan, através de sua linguagem debochada, enfatiza a submissão de Ronald Ross às vontades de seu pai, sugerindo que ele mesmo tem sua vida e seus objetivos “colonizados” pelas ambições de seu progenitor, seguindo um padrão de comportamento forçado e que deveria ser replicado. Necessário também era o objeto de pesquisa ao qual Ross teve de se dedicar. Murugan explica que a Inglaterra estava muito atrás das pesquisas desenvolvidas em outros países europeus com o protozoário da malária (GHOSH, 1997, pp. 56-57). São também os desafios estabelecidos pelas empreitadas coloniais impostas pelos outros países europeus que forçam Ronald Ross a encabeçar as pesquisas sobre a malária no lado britânico.

Depois de muitas tentativas infrutíferas de provar a teoria de Manson, de que a malária é transmitida através do pó do mosquito, Ross se vê sem saída e quase arruinando sua imagem. Murugan elimina a possibilidade de que a relação entre o mosquito e a malária tenha sido uma descoberta original de Manson. Ao contrário, Ghosh, através de Murugan, valoriza o conhecimento popular. O personagem afirma que todas as culturas que lidaram com a malária sabiam da relação entre a doença e o mosquito (1997, pp. 70-71).

No momento em que Ross não vê solução para seu dilema, surge um dos personagens mais interessantes da ficção – Lutchman. É ele que salva as pesquisas de Ross indicando a direção correta que o cientista deveria seguir. Ghosh inverte a relação entre colonizador e colonizado ou cientista e cobaia. A arma mais poderosa de quem se

encontra por trás das pesquisas europeias é justamente fazer com que os europeus acreditem que eles de fato produziram todos os resultados sozinhos. Com isso, Ghosh revisita de forma criativa a construção do conhecimento europeu sobre a Índia, feita a partir, na verdade, do que os brâmanes transmitiam aos europeus – sobretudo, quando os europeus ainda não dominavam nenhuma língua indiana e dependiam basicamente dos nativos para construírem seu conhecimento sobre a Índia (COHN, 1996, pp. 16-52). Bernard Cohn, em *Colonialism and Its Forms of Knowledge*, demonstra as dificuldades enfrentadas pelos colonizadores ao lidarem com os imperadores Mughals sem o devido conhecimento da língua persa. Estes dependiam de tradutores que dominavam no máximo a língua turca e que, por isso, os colocavam em situações difíceis (2005, p. 20). Com o domínio do persa para resoluções de questões políticas, o sânscrito se torna a língua de interesse para o conhecimento da religião e cultura dos nativos. Cohn afirma que “[w]hat knowledge the British had of the learning and religious thought of the Hindus came from discussions with Brahmans and other high-caste Indians, or from Persian or “Indostan” translations of Sanskrit texts” (COHN, 2005, p. 25). Warren Hastings, por exemplo, para estabelecer o que era o código de leis hindus, fez com que onze dos mais respeitáveis pânditas da Bengala fizessem uma compilação dos *śāstras* mais relevantes, que foi chamada *Vivādārṇavasetu* (COHN, 2005, p. 27). Foram os indianos que primeiramente determinaram o que os ingleses iriam conhecer. Somente a partir dessa primeira seleção, os europeus puderam transformar esse conhecimento em suposto poder de domínio.

Além do empoderamento do subalterno, como bem sugeriu John Hawley no seu artigo “Subaltern Agency as Fiction or Science: The *Calcutta Chromosome*”, Ghosh estende a manipulação dos europeus pelos nativos à ciência moderna. Segundo a obra, cientistas europeus como Cunningham, Farley e, sobretudo, Ross, trabalham sob a sombra de um grupo secreto que pratica uma contraciência. Essas pessoas se utilizam de métodos não convencionais com alto grau de sucesso, podendo, assim, manipular as pesquisas científicas britânicas sem que sejam necessariamente descobertas. Segundo Murugan, a pessoa que colocou Lutchman no caminho de Ross, por exemplo, já tinha o domínio do microscópio para saber que ele não tinha o parasita da malária em seu sangue, eliminando, assim, a teoria de Manson, ou seja, a possibilidade da eficácia do pó do mosquito como transmissor da doença (GHOSH, 1997, p. 76). E é novamente Lutchman que guia Ross apontando para a espécie correta de mosquito transmissor da

doença. Com a ajuda de Lutchman, Ross “descobre” o parasita da malária no trato gastrointestinal do mosquito *Anopheles*, tornando possível a cura da doença.

Até mesmo a linguística, um dos campos do conhecimento humano que mais contribuíram para o processo colonial, tem seu status questionado. Joseph Errington, em “Colonial Linguistics”, mostra como a linguística colonial deve ser compreendida através da interseção entre aprendizagem, razão e fé. Segundo o autor, este era um projeto de conversões múltiplas: o pagão em cristão, a fala em escrita, e o estranho em algo compreensível (2001, p. 21). É interessante perceber a junção entre fé e razão por trás da linguística não apenas porque, enquanto uma ferramenta colonial, ela foi inicialmente exercida por missionários, mas também para não perder de vista a junção das esferas da espiritualidade e da ciência sob as quais Ghosh se debruça em sua obra. Além disso, é importante levar em conta as limitações do europeu frente à língua (ou às línguas) do outro. Errington explica que:

Actions of colonial agents outran their own intent, and colonial linguistic work likewise had uses and effects beyond those foreseen or intended by its authors. It was grounded in institutions and animated by interests that legitimized simple views of enormously complex situations and that licensed what were often fantasmatic representations of authoritative linguistic certainty in the face of spectacular ignorance (2001, p. 20).

Já explicitamos no segundo capítulo as limitações culturais enfrentadas por William Jones, através de exemplos da tradução de *Abhijñānaśākuntalā*. Além disso, e talvez muito mais importante, é o fato de os britânicos terem sanscritizado a cultura indiana também por conta de sua dependência do conhecimento dos brâmanes. Nicholas B. Dirks, em seu livro *Castes of Mind*, descreve como a rivalidade entre o sul e norte da Índia foi estimulada pela sanscritização da cultura indiana (2011, p. 254). Assim, a linguística também foi uma ciência europeia influenciada em primeira instância pelos nativos. Em *The Calcutta Chromosome*, J.W. D. Grigson, o linguista que se vangloria por descobrir que o verdadeiro nome de Lutchman, de acordo com seu local de nascimento, é Laakhan, acaba quase perdendo a vida na linha do trem ao seguir Lutchman (GHOSH, 1997, p. 43-44). O conhecimento linguístico não significa domínio sobre o outro. Ao contrário, o conhecimento pode se tornar risco.

Ghosh questiona o *status* da ciência europeia moderna não apenas dentro dos paradigmas indianos, mas também utilizando os próprios altos e baixos que a ciência enfrenta no contexto ocidental. Ross, por exemplo, quando estudante, prestou pouca

atenção às pesquisas sobre a malária do médico francês Charles Louis Alphonse Laveran, pelo fato de estarem desacreditadas pelos cientistas europeus da época (GHOSH, 1997, p. 137). Cunningham desestimula Ross a continuar tentando provar a existência dos “grânulos negros” os quais Laveran acreditava ser os reais causadores da malária, e não bactérias como se pensava na época (GHOSH, 1997, p. 139). De acordo com a página dos Centers for Disease Control and Prevention, “Laveran’s publications were generally met with skepticism, especially among the Italians and the disciples of Louis Pasteur (except Elie Metchnikoff), who were in favor of a bacterial cause”.

Cunningham diz a Ross: “Believe me, it won’t take you very long to dispose of this Laveran business” (GHOSH, 1997, p. 140). Essa reação se deve à aparente falta de fundamentação empírica da teoria de Laveran, que, segundo cientistas da época, era baseada apenas em especulações (GHOSH, 1997, p. 138). Murugan diz que a teoria de Laveran era chamada de quimera (GHOSH, 1997, p. 139). Porém, quando Mangala e Lutchman dão a correta amostra de sangue recém-retirada de um dos pombos e, finalmente, Ross consegue ver ao microscópio a reprodução do protozoário da malária, a “especulação” de Laveran não é somente revivida, mas comprovada. Com isso, Ghosh mostra que a fundamentação empírica não é requisito para que algo seja verdadeiro, questionando, assim, a ideia de uma verdade científica e abrindo portas para outras formas de verdade, como a religiosa.

Murugan resume a situação dos cientistas europeus, especialmente a de Ronald Ross, da seguinte maneira: “What gets me about this scenario is the joke. Here’s Ronnie, right? He thinks he’s doing experiments on the malaria parasite. And all the time it’s him who is the experiment on the malaria parasite. But Ronnie never gets it, not to the end of his life” (GHOSH, 1997, p. 79). Isso não é verdadeiro apenas com relação à malária e à linguística. Anteriormente mencionamos a passagem em que o linguista Grigson quase perdeu a vida em uma estação de trem. Devemos analisar brevemente a importância das estações de trem nesta obra. Como vimos na seção 3.2, a ferrovia foi uma tecnologia introduzida na Índia pelos colonizadores. Gandhi deixa clara sua posição com relação às ferrovias:

(...) Railways have also increased the frequency of famines, because, owing to facility of means of locomotion, people sell out their grain, and it is sent to the dearest markets. People become careless, and so the pressure of famine increases. They accentuate the evil nature of man. Bad men fulfill their evil designs with greater rapidity. The holy places of India have become unholy. Formerly, people went to these places with very

great difficulty. Generally, therefore, only the real devotees visited such places. Nowadays, rogues visit them in order to practice their roguery (PAREL, 1997, p. 47).

Gandhi focou sua argumentação apenas nos malefícios que a construção de ferrovias causou à população, mas como discutido anteriormente, os próprios colonizadores sofreram com as mudanças ambientais, resultado do desmatamento para abrir mais linhas e o conseqüente aumento dos casos de doenças como a malária. É interessante perceber como as estações de trem em *The Calcutta Chromosome* também são espaços alterados pelos indianos para a manipulação, e até mesmo subjugação, dos europeus. Cunningham sempre busca seus ajudantes na estação de trem Sealdah, em Kolkata. Ao contrário do que ele pensa, seus ajudantes não apenas trabalham para ele, mas se utilizam de seu laboratório para dar prosseguimento às pesquisas paralelas da contra-ciência. As estações ferroviárias deixam de ser um símbolo de dominação colonial para se tornarem sinônimos de subjugação europeia aos indianos.

Outra estação de trem que tem extrema relevância na obra é a de Renupur. É nessa estação que o escritor Phulboni tem seu primeiro contato com os praticantes da contraciência e seu culto. Devemos nos deter mais detalhadamente ao nome “Renupur” (ou Renapur), que se refere à deusa Reṇukā. Reṇukā era casada com Jamadagni e todos os dias ia ao rio pegar água. Um dia, ela vê um *gandharva* (espírito da natureza masculino) e se distrai com sua beleza. Ao retornar à casa, Jamadagni percebe o ocorrido e a acusa de infidelidade. Ele pede para que um de seus filhos mate Reṇukā, mas apenas o filho mais novo Paraśurāma concordou em executar o pedido do pai, decapitando sua mãe. Como agradecimento por seu filho ter cumprido o seu pedido, Jamadagni lhe oferece três pedidos. Paraśurāma, então, pede o retorno dos irmãos, a vida de Reṇukā de volta e a fidelidade da mãe. Porém, quando Paraśurāma foi recolocar a cabeça de Reṇukā novamente no seu corpo, ele se enganou e a colocou no corpo de uma mulher de casta baixa que ele tinha matado anteriormente pensando que era sua mãe. Reṇukā, ao recobrar sua vida percebe que ela tem outro corpo (VOORTHUIZEN, 2003, pp. 252-253).

Anne Van Voorthuizen acrescenta que “[e]ven though all versions of the Reṇukā tale share the same plot, no two stories are alike. During my travels through India, I was amazed that every version I was told was different” (2003, p. 252). Não só o corpo de Reṇukā muda, mas a própria narrativa se metamorfoseia. Esse elemento é de extrema importância para nossa pesquisa, uma vez que a líder do grupo que desenvolve a

contraciência é justamente uma personagem multifacetada. Mangala é deusa, cientista e uma mulher comum. Voltando à citação de Gandhi, se com as ferrovias, houve uma dessacralização dos lugares sagrados da Índia, os praticantes da contraciência tornaram não só as estações ferroviárias como também os laboratórios científicos parte de seus lugares de rituais e sacrifícios.

Na verdade, há um paralelo muito claro entre a transformação desses ambientes pelos praticantes da contra-ciência e aspectos culturais da Índia contemporânea. O *āyudha pūja*,³⁷ por exemplo, é um importante ritual que ocorre durante o festival de Navaratri. Em sua origem, somente as armas usadas nas batalhas (espadas, punhais, *chakras*, etc.) eram cultuadas. Com a introdução da ciência moderna europeia e as tecnologias, essas áreas não se tornaram opostas às crenças religiosas hindus, mas se imbuíram de um significado religioso e houve uma extensão do ritual para todas as profissões (SINHA; TRIPATHI, 2003, p. 195). Atualmente, então, toda ferramenta de trabalho é cultuada no período do *āyudha pūja*. Carros, ônibus e até computadores são adornados com guirlandas de flores, símbolos sagrados são pintados neles com cúrcuma e açafreão e rituais são executados para que esses objetos sejam abençoados. Afinal, há uma integração entre homem e sua ferramenta de trabalho para que uma determinada tarefa seja realizada com sucesso. O ritual é uma forma de compreender a força divina que trabalha por trás do objeto para que ele desempenhe com sucesso sua função. Sinha e Tripathi nos lembram que:

The lack of homogenization in Indian culture and religion has been the result of a mechanism that can best be described as a process of “enfolding” or “engulfing” that has operated over centuries to deal with incoming diverse cultural elements. (...) The Indian strategy is not one of resolving conflict but of juxtaposing opposites, which is often perceived as synthesis (2003, p. 195).

Mangala, uma das personagens principais da obra, é um exemplo, como já mencionado, dessa justaposição de diferentes aspectos. Sabemos mais sobre Mangala através do narrador onisciente da obra e do escritor Phulboni do que pela própria personagem, que raramente fala na obra, já que esta é uma das maiores características dela, o silêncio. Afinal, se a ciência moderna europeia é a que almeja popularidade, inclusive através de prêmios como o Nobel, a contraciência é a que atua na obscuridade. Porém, isso significa que por trás do Nobel de Ross está o silêncio de Mangala e seu

³⁷ A palavra *āyudha* significa “armas conseguidas através de algo meritório” e *pūja* significa “adoração”.

grupo. Inclusive, Phulboni menciona o paradoxo entre silêncio ou segredo e a narração em seu discurso no auditório do Rabindra Sadan. Ele diz que a vida é sussurrada em todos os cantos mais inóspitos ou inesperados de Kolkata. E acrescenta que o que está escondido não tem a necessidade de palavras para dar a vida (GHOSH, 1997, p. 25) – uma clara observação sobre o deus bíblico, que gera vida através da palavra. Ao contrário, ser silêncio é também ser narração, pois as palavras só são palavras porque há os silêncios que as separam. De acordo com Phulboni: “(...) the Word is to this silence what the shadow is to the foreshadowed, what the veil is to the eyes, what the mind is to truth, what language is to life” (GHOSH, 1997, p. 29).

Phulboni afirma que a dona do silêncio é uma figura feminina e que, dentre todas as divindades, ela é a mais sagrada (GHOSH 1997, pp. 32-33). Aqui se dá a descrição de Mangala como deusa para a qual ele oferece toda a sua devoção: “to court an invisible source of light, so every word I have ever penned has been written for her. I have sought her in words, I have sought her in deeds, most of all I have sought her in the unspoken keeping of her faith” (GHOSH, 1997 p. 125). O silêncio pelo qual Mangala é descrita nos remete ao gnosticismo que Ghosh também incorpora em sua obra. As duas principais divindades cultuadas pela cosmologia valenciana são o Abismo e o Silêncio, sendo a primeira masculina e representando a mente, e a segunda feminina e representando a verdade (GHOSH, 1997, p. 214).

Mangala, enquanto deusa, possui uma estátua que a representa assim como os demais deuses hindus. Segundo Murugan, a estatueta tem em uma mão um tubo cilíndrico que parece um microscópio e em outra um pombo. A estátua em si é símbolo da justaposição da ciência e da espiritualidade. Ghosh não escolhe esses elementos aleatoriamente. Todos os deuses hindus carregam consigo as armas pelas quais são conhecidos e com as quais operam. Mangala, uma deusa-cientista, carrega o microscópio. O que Ghosh faz é retirar esse elemento meramente do domínio material e o recolocar no domínio espiritual. Outro elemento que sempre acompanha as representações dos deuses é o *vāhana* (animal que serve de montaria ou mensageiro) que, no caso de Mangala, é o pombo. O pombo é o animal usado por Ross em suas pesquisas, já que ele trabalhava com uma forma de malária aviária. Na foto abaixo podemos ver as inúmeras gaiolas nas quais Ross mantinha os pombos.



Fonte: “Ross and the Discovery that Mosquitoes Transmit Malaria Parasites”.
Centers for Disease Control and Prevention.

Hukam Patyal explica que aves são acima de tudo mensageiros de seres divinos. Eles anunciam novos acontecimentos que ocorrerão em um futuro próximo. Além disso, Patyal diz que por vezes as aves simbolizam o espírito do homem se liberando do corpo, por êxtase ou por morte (1990, p. 310). Nos *Vedas*, ainda segundo o mesmo autor, o pombo é às vezes descrito como o mensageiro do deus Yama (deus da morte) e outras como da deusa Nirrti (deusa da destruição) (PATYAL, 1990, p. 312). Mangala também se utiliza dos pombos como “tubos de ensaios vivos” do sangue contaminado com malária de pessoas que ela seleciona. A simbologia do pombo é compatível com a caracterização de Mangala na ficção uma vez que ela é aquela que, segundo as palavras de Phulboni, seleciona os que farão a passagem (GHOSH, 1997, p. 32, 125).

Phulboni sugere que é exatamente por causa do ambiente restrito em que a dona do silêncio vive que faz com que ela sofra mutações para sobreviver às adversidades. Mangala, ao longo da narrativa, se mostra de diferentes formas. Ela é Sra. Aratounian, uma húngara, ex-dona de uma floricultura e atual dona da pensão em que Murugan se hospeda. Ela é Tara, uma indiana recém-chegada em Nova York. Também é Urmila, a jornalista da *Calcutta Magazine*. Mas ela é, sobretudo, Mangala, varredora que trabalha para Cunningham, mas que assusta Farley com seu conhecimento científico avançado para a época.

His mind began to spill over with questions: how had a woman, and an illiterate one at that, acquired such expertise? And how had she succeeded in keeping it secret from

Mangala aprende as primeiras noções científicas com Cunningham, mas rapidamente encontra a sua própria forma de fazer ciência – uma ciência que não se opõe à sua crença religiosa, mas, ao contrário, a eleva ao status de deusa entre aqueles que vão até ela em busca de cura. Mas, ao contrário de se ocultar no interior da casa, em oposição ao espaço público, Mangala está oculta em todos os lugares. Phulboni diz: “I see signs of her presence everywhere I go, in images, words, glances, but only signs, nothing more...” (GHOSH, 1997 pp. 123-124). Por isso, não seria exagero dizer que Mangala é a forma pós-colonial da Mãe-Índia.

Como outra possível forma de Mangala, não devemos esquecer AVA, o software de última geração utilizado por Antar. Antar sempre se refere à AVA no feminino. Suas configurações explicitam isso, já que ela fala com a voz de uma mulher. Também é descrita com outras características humanas: “She’d give the object on her screen a final spin, with a bizarrely human smugness” (GHOSH, 1997, p. 4). Assim como Mangala, através de suas pesquisas científicas, AVA tem “urge for self-improvement” e “eagerness to better herself” (GHOSH, 1997, p. 4). Além disso, o aparente software executa “microscopic structural analyses” (GHOSH 1997, p. 4). Ghosh não escolhe seu vocabulário aleatoriamente; ele faz uma aproximação entre o uso do microscópio por Mangala, já mencionado por Murugan e que surpreendeu Farley, e a análise microscópica feita por AVA. Se Mangala ultrapassou em muito o domínio do conhecimento científico da época, por que não faria o mesmo com a tecnologia computacional?

Ao lidar não apenas com a ciência, mas também com uma tecnologia em que o fluxo de informação e o deslocamento espacial são características fundamentais, Ghosh está refletindo sobre a história colonial da Índia em termos do que Warwick Anderson chama de “tecnociência pós-colonial”. A tecnociência leva em consideração o contexto social e tecnológico da ciência. De acordo com Anderson, a tecnociência pós-colonial, então, “seeks to understand the ways in which technoscience is implicated in the postcolonial provincializing of 'universal' reason, the description of 'alter-native modernities', and the recognition of hybridities, borderlands and in-between conditions” (2002, p. 643). Associado ao reconhecimento de que o saber científico não é somente socialmente codificado e posicionado, mas também sustentado por redes materiais não-humanas, uma perspectiva pós-colonial nos mostra que esforços tecnológicos e científicos se tornam locais para produzir identidades e desafiar distinções entre global e

local (ANDERSON, 2002, pp. 644). Mangala sabe que a próxima peça que necessita para seu quebra-cabeça científico-religioso pode estar em qualquer parte do mundo. Suas redes de conexões virtuais/reais se espalham pelo globo: Inglaterra, Índia, Egito, Estados Unidos, etc.

Porém, Ghosh vai além do projeto pós-colonial da tecnociência como entendido por Anderson. Warwick Anderson acredita que o estudo da ciência e da tecnologia tem muito a acrescentar na crítica pós-colonial, pois ele considera que os estudos pós-coloniais têm até agora se concentrado apenas aos estudos literários, o que ele chama de “textualismo”, supostamente tendo o efeito de apagar especificidades e a materialidade dos encontros neocoloniais (ANDERSON, 2002, p. 643) e, aqui acrescentamos, todo e qualquer encontro colonial. Apesar de a crítica de Anderson ser relevante, ele não leva em conta a literatura como uma ferramenta de reflexão, análise e crítica pós-colonial da tecnologia e da ciência como Ghosh faz em *The Calcutta Chromosome* ao lidar com o ponto de encontro entre a ciência e a religião.

Vamos, então, analisar mais precisamente as características da contra-ciência de Mangala, por meio das informações (ou suposições) que o personagem Murugan fornece. Já mencionamos que, justamente por ser uma “contra” ciência, ela é secreta. O segredo é ao mesmo tempo estratégia e metodologia. Murugan diz: “It would in principle have to refuse all direct communication, straight off the bat, because to communicate, to put ideas into language, would be to establish a claim to know (GHOSH, 1997, p. 104). Os colonizadores, sobretudo os orientalistas, catalogaram, classificaram, fixaram informação e conhecimento sobre o outro, o que exclui outras informações de serem igualmente válidas, assim como outras formas de conhecimento, além de estabelecerem seu próprio estereótipo baseado em um aspecto da razão linear e empirista como sendo superior às diversas outras formas de pensar do nativo. Por outro lado, Ghosh escapa da reprodução da atitude colonial assumindo o não-conhecer e o segredo como formas de se conhecer verdadeiramente. Segundo Murugan: “I mean secrecy is what this is about: it figures there wouldn’t be any evidence or proof,” e “[n]ot making sense is what it’s about – conventional sense, that is” (GHOSH, 1997, pp. 104-105). Em entrevista com Claire Chambers, Ghosh aponta para a impossibilidade do conhecimento total, de todas as coisas. “I told myself that if you’re seriously trying to write a book that’s about resistance to knowledge, then you have to accept that there’s stuff you don’t know”. Ghosh sabe que, para que haja o reconhecimento do

conhecimento sobre certas coisas, há que se admitir a falta de conhecimento sobre outras coisas. (CHAMBERS, 2005).

A interpretação do termo “conhecimento” em termos coloniais está de certa forma ligada à filosofia indiana, o que se torna relevante para esse trabalho. Mencionamos no capítulo 2 a influência dos *Upanishads* em alguns dos cientistas e literatos indianos, assim como nas próprias obras de Ghosh. No *Kena Upanishad* há o seguinte verso: “He by whom It is not thought out, has the thought of It; he by whom It is thought out, knows It not. It is unknown to the discernment of those who discern of It, by those who seek not to discern of It, It is discerned (Kena Upanishad Apud SRI AUROBINDO, 2001, p. 7). O fragmento de conhecimento que tem a pretensão de ser totalidade, na verdade representa a ignorância. A totalidade enquanto integração da realidade não deve se esgotar através do discurso, como fizeram os colonizadores ocidentais e suas categorizações científicas que se tornaram explicação para tudo, diminuindo as verdades espirituais ao âmbito da fé e crença. A empiria científica ocidental se torna o discurso do conhecimento que é ignorância.

M. P. Pandit, em *Upanishads: Gateways of Knowledge*, afirma que, para aquele que cultua deus pensando que deus é um ser e a pessoa que o cultua é outro ser, seu conhecimento não é verdadeiro (1988, p. 204). Mangala é deusa e tem consciência disso. Seu conhecimento, então, seria distinto do conhecimento de Ross, que se vê separado de deus.

Murugan explica que, assim como Ronald Ross, o grupo da contraciência também estava desenvolvendo pesquisas com o *Plasmodium Falciparum*, protozoário causador da malária, porém, de forma diferente ou não convencional. Justamente pelo método não ser convencional, seria desacreditado por cientistas europeus. Porém, por alguma razão, eles não conseguiram prosseguir por seus próprios meios. Para superar este impasse, eles necessitam descobrir uma nova mutação do parasita. Para isso, manipulam os cientistas europeus para que eles a descubram. Entretanto, eles não poderiam explicitar essa necessidade aos cientistas europeus por dois motivos: (i) seria contra os princípios da contraciência, já que esta trabalha em segredo; (ii) ninguém acreditaria neles, não apenas pelo método não convencional, mas porque eles eram indivíduos subalternos.

To begin with they wouldn't get past the guards of the 19th Madras Infantry. Even if they did, Ronnie wouldn't believe them. They've got to make it look like he's found

out for himself. (...) Remember that these guys haven't got a whole lot going for them: they're fringe people, marginal types; they're so far from the mainstream you can't see them from the shore" (GHOSH, 1997, p. 106).

Entretanto, esses "tipos marginais", ainda segundo Murugan, não estavam interessados em estudos epidemiológicos, curas para doenças, nem mesmo para prêmios Nobel. O real objetivo de seu interesse supera tudo isso por ser revolucionário. O que buscam é "the ultimate transcendence of nature", ou seja, a imortalidade (GHOSH, 1997, p. 107), superando o ciclo de nascimentos e mortes. Devemos recordar que Chatterjee afirma que o domínio espiritual também se altera no contato com o domínio material. E é nesse ponto que Ghosh fornece ao leitor uma interpretação da teoria da transmigração da alma de acordo com o aprofundamento crítico dos *Upanishads*, afastando-se assim do entendimento convencional ocidental deste evento.

Mangala desenvolveu suas pesquisas sobre os fundamentos da malária através de sua compreensão intuitiva em oposição ao empirismo europeu. Seus resultados estavam anos a frente da comunidade científica internacional da época (GHOSH, 1997, pp. 243-245). Aparentemente ela estava buscando a cura para outra doença, a paralisia geral sífilítica ou mais precisamente meningoencefalite sífilítica. O sucesso de seus resultados, mesmo que não convencionais, atraíram multidões buscando cura. "People aren't crazy: if they traveled long distances to see her they must have thought she offered some kind of hope", afirma Murugan (GHOSH, 1997, p. 247). Apesar de não tratar de uma deusa-cientista, é quase impossível não recordar o filme *Devi* (The Goddess), produzido em 1960 e dirigido por Satyajit Ray. No filme, cujo enredo ocorre durante o período colonial, Dayamoyee (Sharmila Tagore) se transforma em deusa por ter curado um menino desenganado por médicos e, por isso, atrai multidões de devotos. Ghosh já mencionou em várias entrevistas que foi profundamente influenciado pelo cinema e pela literatura de Ray. Em seu artigo "Satyajit Ray", Ghosh enfatiza que Ray influenciou o seu interesse por ciência, ficção científica, e até mesmo pela antropologia (KHAIR, 2005, pp. 5-6). Mas, mais que uma influência artística, Ray o influenciou enquanto um artista indiano comprometido com valores distintos dos artistas europeus. Nas palavras de Ghosh:

"Ray was for me, not just a great artist; he was something even rarer: an artist who had crafted his life so that it could serve as an example to others. In a world where people in the arts are often expected, even encouraged, to be unmindful of those around them, he was exemplary in his dealings with people. (...) This meant that he could never permit

himself the luxury of avant-gardism in the manner of his European contemporaries such as Fellini, Bergman and Godard: nor indeed did he ever want to. To the end one of his greatest strengths was his ability to resolve enormously complex plots and themes into deceptively simple narrative structures. (KHAIR, 2005, pp. 6-7)

Diferentemente de Dayamoyee, que sofre com a dúvida de ser ou não uma verdadeira deusa, Mangala tem absolutamente certeza de sua divindade e é através de suas pesquisas que ela se faz deusa. Por seus próprios meios, ela acaba descobrindo o que o cientista Wagner-Jauregg descobriu: que a indução da malária em um paciente com meningoencefalite sífilítica, se não cura, ao menos reduz os sintomas da doença. Jauregg aplicava sangue contaminado em cortes na pele dos pacientes sífilíticos. Este, então, se tornou o único caso em que uma doença é usada para combater outra doença. A originalidade de Mangala estaria ameaçada pelo fato de Jauregg também ter feito a mesma descoberta se não fosse por três fatores: (i) Mangala e Jauregg chegaram a resultados similares por meios distintos; (ii) a descoberta de Mangala sobre o efeito do tratamento no cérebro; (iii) a própria ciência europeia que se vira contra o método de Jauregg.

Murugan é o personagem que nos mostra que a similaridade das pesquisas entre Mangala e Jauregg, apesar de conduzidas por meios diferentes, não é uma situação única. Ele nos lembra do matemático Srinivas Ramanujan (1887 – 1920): “He went ahead and reinvented a fair hunk of modern mathematics just because nobody had told him that it had already been done” (GHOSH, 1997, p. 245). Ramanujan não apenas reinventou (sem saber) a matemática moderna; ele o fez sem que a matemática fosse necessariamente oposta às suas crenças religiosas. Ashis Nandy nos conta que, advindo de uma família muito pobre, Ramanujan teve muito pouco contato com a matemática moderna, já que sua educação formal foi prejudicada pela falta de dinheiro da família. Sua metodologia, por isso, era indução de casos particulares no sentido mais primário (2001, p. 92). Sua relação com a matemática foi influenciada por três fatores: (i) sua mãe Komalatammal era uma astróloga e numeróloga, o que fez com que bem cedo ele aprendesse a usar a matemática como um instrumento mágico e de percepção extra-sensorial (NANDY, 2001, p. 120); (ii) a deusa Lakṣmī Namagirī, a forma da deusa Lakṣmī na mitologia local do vilarejo onde nasceu (Nandy, 2001, p. 96); (iii) Narasiṁha, a forma de Viṣṇu, metade leão, metade humano, que serve como fonte de inspiração e criatividade matemática para Ramanujan (NANDY, 2001, p. 98).

Ramanujan queria desenvolver uma teoria da realidade baseada na ideia do zero. Muitas vezes, ele se referia ao zero como o símbolo do absoluto. Sob uma perspectiva *advaita*, o zero representaria a realidade em que nenhuma qualidade pode ser atribuída, o que não pode ser descrito ou definido por palavras e o que está além da compreensão humana (*Nirguna Brahman*). O zero é a negação de todos os atributos (NANDY, 2001, p. 130). Ele também compreendia a matemática como um presente da deusa Namagirī e dizia que Narasimha, às vezes em seus sonhos, revelava sua língua em forma de pergaminho coberto por complicados cálculos matemáticos (NANDY, 2001, p. 106-107). Além do aspecto espiritual da matemática de Ramanujan, é interessante saber que seu trabalho mais importante e enigmático foi escrito durante um período de obscuridade. Segundo Nandy: “For three years he lived in total obscurity and filled up his now-famous ledger-like notebooks, which he had maintained since the age of fourteen, with a mass of mathematical formulae, based mainly on intuition and crude induction and almost invariably without any proof” (2001, p. 108). A falta de provas (convencionais) e seu estilo “non-rational” de sua “anti-science” (NANDY, 2001, p. 89) também produziu problemas e equações que também estavam décadas a frente da compreensão matemática dos ocidentais, assim como as pesquisas de Mangala. No brilhante documentário *The Genius of Srinivas Ramanujan* (2013), dirigido por Nandan Kudhyadi, o matemático Ken Ono explica que as funções *mock theta*, que Ramanujan menciona em carta enviada ao matemático americano Hardy em 1920, só foram compreendidas mais de 60 anos depois. Inúmeras outras equações registradas em seus livros de anotações seguem sendo um enigma para os atuais matemáticos. Mas muito do que já foi desvendado está sendo atualmente usado até mesmo para se estudar buracos negros, tal é o espectro da aplicabilidade de suas teorias.

As pesquisas de Mangala também são originais e desconhecidas do público científico comum, pois, além de dominar o uso do microscópio quando ele era apenas um objeto artesanal, sua genialidade também está no fato de não precisar construir provas ou seguir teorias e classificações formais. Mangala descobre que a indução da malária age no cérebro de pacientes sífilíticos em estados terminais, porque ela estava lidando com uma forma de malária que sobrevivia em pombos – não exatamente uma forma aviária de malária, mas um tipo de malária que podia ser passada de um ser humano infectado para o pombo, que servia de tudo de ensaio vivo, e depois passado novamente a outro ser humano sífilítico (GHOSH, 1997, p. 249). Mangala se dá conta que um dos efeitos de seu tratamento é a transposição de traços da personalidade da

pessoa contaminada com a malária para a pessoa contaminada com sífilis através do pombo. Somente alguém sem os preconceitos formais científicos como Mangala poderia encontrar o que Murugan chama de “Cromossomo Calcutá” uma vez que esse próprio cromossomo é único, não convencional.

“One of the reasons why the Calcutta chromosome can’t be found by normal methods is because unlike the standard chromosome it isn’t present in every cell. Or if it is, it’s so deeply encrypted that our current techniques can’t isolate it. And the reason why it isn’t present in every cell is because unlike the other chromosomes it’s not symmetrically paired. And the reason why it’s not paired is because it doesn’t split because this is a chromosome that is not transmitted from generation to generation by sexual reproduction. It develops out of a process of recombination and is particular to every individual. That’s why it’s only found in certain kinds of cells: it simply isn’t present in regenerative tissue. It only exists in non-regenerating tissue: in other words, the brain. (GHOSH, 1997, p. 250)

É irônico que Ghosh aloca o “Cromossomo Calcutá” exatamente no cérebro, símbolo da razão para os ocidentais, e afirma que um cientista convencional, como Ross, não seria capaz de identificá-lo exatamente porque seu treinamento faz com que não seja criativo. Como Murugan bem observa, cientistas sofrem tanta pressão para desenvolver suas pesquisas em consonância com políticas, na maioria das vezes com aspectos elitistas, que o que os demais dizem sobre o corpo humano é desacreditado. Até mesmo tratamentos como o de Jauregg não são vistos com bons olhos pela ciência convencional e são deixados de lado assim que antibióticos são criados (GHOSH, 1997, p. 251). Isso não impede que figuras como Ramanujan ou Mangala façam descobertas verdadeiramente originais e relevantes; apenas significa que suas pesquisas necessitam de certa obscuridade.

Mangala tem como objetivo, então, controlar o processo de transferência interpessoal. Cada vez que ela chegava a um ponto sem saída, ela sabia que a mutação do protozoário a levaria adiante em suas pesquisas; por isso em 1897 ela usou Ross para conseguir a nova mutação do protozoário. Com isso ela controlaria o processo de transmigração da alma sem necessariamente passar pelo processo de uma total morte e esquecimento de sua vida anterior. Não é somente a cura da sífilis meningoencefalite que faz com que Mangala seja deusa, mas o fato de ela poder proporcionar um processo alternativo para o ciclo de nascimentos e mortes a ela e aos seus escolhidos. Esses são os motivos pelos quais pessoas se põem diante dela "in preparation for a ritual or ceremony" (GHOSH, 1997, p. 149) e cantavam hinos, “familiar from pujas and festival

days, when drums pounded in worship all over the city” (GHOSH, 1997, p. 162). A fé das pessoas humildes contrasta com a descrença de Farley que, ao ver um doente sífilítico em seu último estágio, diz já ter visto aqueles olhares de esperança antes, e era dever dele avisá-lo que a doença não tinha cura (GHOSH, 1997, pp. 150-151) – ao menos não uma cura convencional. Na verdade, a crítica de Ghosh nesse ponto também parece sugerir que não é a fé cega que cura, da mesma forma que não é apenas a ciência que não leva em conta outras dimensões da existência humana, mas uma combinação de ambas, justificando sua escolha por uma personagem que é simultaneamente deusa e cientista.

Aparentemente, Mangala se encontrou diante de um novo impasse, o que a leva a buscar uma nova mutação do protozoário da malária. Retornamos então à Mangala-AVA que segue todos os movimentos de Antar com sua câmera acoplada. Lembremos que Antar é o menino egípcio, único sobrevivente de um vilarejo assolado por uma epidemia de malária (GHOSH, 1997, p. 204). É a mutação da malária que Antar carrega em si que Mangala busca. Antar trabalha para a empresa LifeWatch, uma organização que serve de consultoria de saúde pública e banco de dados epidemiológicos, uma indicação de que o grupo da contraciência se organiza de uma nova maneira para obter informação sobre a malária. Outra curiosidade é o fato de Antar ter escolhido a letra árabe ain (ayn) para se identificar enquanto trabalhava nos inventários, afinal a letra “ayn” significa “olho” em árabe.³⁸ Sem saber, ele está sendo vigiado pela LifeWatch (GHOSH, 1997, p. 22). Já que a contra-ciência cria uma situação única para produzir um resultado realmente original, Antar, que é um analista de sistema formado em programação linear em Moscou, está envolvido em um sistema nada linear, assim como a própria narrativa da obra. Ele descobre o grupo da contra-ciência e se descobre parte dele ao mesmo tempo. “There were voices everywhere now, in his room, in his head, in his ears, it was as though a crowd of people was in the room with him. They were saying: “We’re with you; you’re not alone; we’ll help you across.’ He sat back and sighed like he hadn’t sighed in years.” (GHOSH, 1997, p. 311)

Como podemos ver, a interpretação que Ghosh faz da teoria da transmigração da alma em diálogo com o domínio material resguarda um sentido essencial contido nos *Upaniṣads*, ou seja, o importante é o processo de abandono dos objetos da vida presente, ou o que se renuncia ao ego, e não exatamente o resultado final. O importante

³⁸ Informação concedida por Gisele Luiza dos Santos Peixoto, bacharela e licenciada em árabe pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

é o ato de abandonar o que era para se tornar outro. Aquilo que o sujeito vai ter que deixar de ser para mais uma vez ser e a pluralidade desses seres em um só. Essa interpretação se opõe ao entendimento evolucionista e linear ocidental do processo de transmigração da alma. Dilip Loundo, em seu artigo “A espiritualidade e o Oriente em Machado de Assis” esclarece a diferença entre a perspectiva egoica linear, ou seja, a permanência de um mesmo “eu” na concepção ocidental e a *upanişádica*. Segundo o autor: “Sua formulação positiva, i.e., a ideia de continuidade da alma, constituiu um aparato ideacional não niilista que visa à rejeição da ideia de continuidade da persona, da máscara individual. Daí, precisamente, a pluralidade de personas, i.e., os nascimentos múltiplos” (2007, p. 47).

A palavra “mutação” é especialmente relevante porque se refere à superação de sua própria limitação e à adaptação a um novo contexto, ao mesmo tempo em que se preserva algo essencial para a existência. A mutação enquanto um processo de se tornar bem sucedido de acordo com o contexto, se opõe à ideia de evolução para um fim único ou último. Por isso Mangala, Sra Aratounian, Tara e Urmila são formas bem sucedidas de se estar no mundo. E por que não dizer Mangala-Reṇukā, Mangala-Yama, Mangala-Nṛṛtī, Mangala-Dayamoyee, Mangala-Mother India e Mangala-Ramanujan já que estas também são transformações pelas quais esta personagem passa? A leitura que Ghosh faz da transmigração da alma está em consonância com a ideia dos *Upanişads*. Mangala não projeta uma evolução linear em direção à salvação. Ela projeta a dimensão da imortalidade para que ela pense o que ela não quer ser no aqui e agora. E com isso ela se descobre várias.

A absorção da ciência moderna europeia pelo domínio espiritual confere sobrevivência, resistência, mas, acima de tudo, a criatividade e originalidade que faltaram ao orientalista ao produzirem o conhecimento sobre o nativo. *The Calcutta Chromosome* é a resposta à pergunta de Antar “So what’s your version of the story?” (GHOSH, 1997, p. 58), ou seja, o título do artigo de Murugan: “An Alternative Interpretation of Late Nineteenth-Century Malaria Research: Is There a Secret History?” (GHOSH, 1997, p. 36)

Através da submissão dos cientistas europeus ao grupo da contra-ciência sem que eles saibam, da caracterização do demiurgo da contra-ciência enquanto uma mulher-subalterna-deusa e a alteração de elementos filosóficos da cultura indiana para que o seu resultado tenha alto grau de sucesso, Ghosh subverte o domínio material, ou a suposta superioridade da ciência moderna europeia, e enfatiza o poder da cultura

indiana, na imagem de Mangala, de se transformar, transmutar frente ao outro, de se ajustar diante de novos contextos situacionais e, assim, se preservar; afinal “legends aren’t always untrue” (GHOSH, 1997, p. 29).

Capítulo 4 – Subvertendo “ciência” e “religião” em *The Circle of Reason*: a metáfora do tecelão como estratégia narrativa.

The Circle of Reason (O círculo da razão) é a primeira obra ficcional de Ghosh e, certamente, contém a semente de muitas ideias desenvolvidas em obras posteriores. Nela, por exemplo, o autor já menciona Ronald Ross e as pesquisas da malária, temática desenvolvida, como vimos no capítulo anterior, na segunda obra a ser analisada, *The Calcutta Chromosome*. Também menciona o comércio de madeiras por imigrantes indianos em Mianmar, o que posteriormente se torna enredo para sua obra *The Glass Palace*. Nesta obra também se encontra a relação entre Índia e China via colonialismo inglês, desenvolvida mais recentemente na trilogia *Ibis*. Há passagens que se referem ao Oriente Médio e ao Egito que estão em consonância com sua obra *In an Antique Land*. O próprio escritor nos indica o ponto de contato entre *The Circle of Reason* e *In an Antique Land*. “The anthropology papers were written early on in my writing career, around the time I was writing the first draft of *The Circle of Reason*. These papers are related to my PhD thesis and I think there was a lot of spillover between my thesis and *The Circle of Reason*, because it was so fresh in my mind at that time” (CHAMBERS, 2005).

A narrativa possui uma linearidade cronológica, porém, uma circularidade de sentido, como indica o título da obra, uma vez que o final da obra aponta para o seu início. Há estratégias cinematográficas como o *flashback*, que só reforçam a circularidade da obra: cada *flashback* seria um pequeno círculo que se distancia e retorna à narrativa principal. A complexidade narrativa fica a cargo dos inúmeros personagens que agregam suas experiências à obra e ao diálogo entre a filosofia indiana, a cultura popular e o colonialismo britânico.

Em *The Circle of Reason*, Ghosh utiliza-se da imagem do tecelão como metáfora costurada à teoria dos *gunas*, uma das principais doutrinas da filosofia indiana presente nos *Upaniṣads* e no *Bhagavad-gītā*. Ao lado da teoria dos *gunas*, o autor ainda redimensiona a figura central do *Kaṭha Upaniṣad*, Nachiketa, e a noção de *māyā* através dos personagens homônimos. Novamente Ghosh retoma e atualiza os elementos filosóficos enquanto estratégia narrativa para subverter o discurso colonial incutido na ciência europeia, neste caso, na frenologia e no sanitarismo.

Nas próximas seções, serão discutidos elementos essenciais da estética que Ghosh utiliza na escrita de sua obra, a utilização do contexto da frenologia na Índia no séc. XIX, a teoria dos *gunas* na filosofia hindu como uma forma de tecer a narrativa e, por fim, a recriação das noções de “ciência” e “religião” em favor da razão multifacetada.

4.1 - Enredo, estilo e caracterização dos personagens

The Circle of Reason conta a história de Nachiketa, um aprendiz de tecelão, desde sua chegada a um pequeno vilarejo bengali em que mora seu tio até sua fuga para diversos outros países, após ser erroneamente acusado de terrorismo por um detetive que está sempre em seu encalço.

O romance introduz ao leitor Nachiketa que após perder seus pais em um acidente, é levado à casa de seu tio Balaram Bose, professor, racionalista e aficionado em ciência, especialmente em frenologia. Por conta da formação craniana diferente da cabeça de Nachiketa, com inúmeras protuberâncias e depressões, rapidamente ele passa a ser chamado Alu (Batata) pelos habitantes de Lalpukur, um vilarejo na região da Bengala Ocidental. Por conta de sua obsessão por estudar os crânios das pessoas de seu vilarejo, o tio de Alu acaba percebendo (ou imaginando) características negativas em seu vizinho e diretor da escola onde trabalha, Bhudeb Roy.

Alu, que não se adapta à escola, se torna aprendiz de tecelão de Shombhu Debnath. Balaram, então, tem a ideia de criar a Escola da Razão, onde se ensinaria a arte da tecelagem enquanto razão prática, e matemática, a razão teórica. Com a chegada de refugiados de Bangladesh, Balaram passa a se dedicar à higienização do vilarejo, gastando todo o seu dinheiro na compra de ácido carbólico. Com a antipatia de Balaram com Bhudeb Roy crescendo, uma guerra de ácido carbólico é declarada contra Bhudeb Roy, da qual somente Alu escapa vivo. O conflito entre os vizinhos é entendido pelas autoridades como sendo de cunho político. Alu é considerado um fugitivo e passa a ser perseguido pelo detetive Jyoti Das.

Alu e outros indianos são levados como imigrantes ilegais a al-Ghazira, no Oriente Médio, onde vivem em uma pensão administrada por uma ex-cortesã, Zindi at-Taffaha. Lá, Alu trabalha ilegalmente em construções, até que um prédio que estava sendo construído desaba sobre ele. Surpreendentemente, Alu sobrevive ao desabamento e, sendo inspirado pelo fantasma de Balaram, ele idealiza uma

comunidade livre da presença do dinheiro. Mais uma vez, as autoridades não compreendem o que está ocorrendo e atacam o vilarejo. Muitos são mortos, presos e deportados, mas Alu mais uma vez consegue fugir, dessa vez com Zindi, Kulfi e o bebê Boss. Eles viajam por diferentes países, sempre seguidos por Jyoti Das, até que decidem ficar na Argélia.

Na Argélia, no norte do continente africano, eles conhecem a doutora Verma, uma médica indiana que faz parte de uma pequena comunidade de imigrantes indianos que trabalham no Saara argelino. Ironicamente, ela também oferece hospitalidade a Jyoti Das. Quando Das se apaixona por Kulfi, Alu e Zindi se dão conta de que o agente não tem mais a intenção de prendê-los. Com a morte de Kulfi durante uma encenação teatral, Alu retorna para Lalpukur.

O romance é dividido em três partes, “Sattva: Reason”, “Rajas: Passion” e “Tamas: Death”. A primeira parte contém nove capítulos, a segunda apresenta dez capítulos e a última parte, três. Não apenas o conteúdo de cada parte, como também sua extensão estão em harmonia com os títulos que as nomeiam. A primeira parte refere-se à chegada de Alu em Lalpukur, seu estudo de tecelagem, a criação da Escola da Razão, até sua saída do vilarejo por causa do conflito entre Balaram e Bhudeb Roy. A segunda e a mais longa apresenta a saída de Alu da Índia para al-Ghazira, o acidente de Alu e seu contato com o fantasma de Balaram que estimula o seu desejo (*rajas*) em formar uma comunidade livre da presença do dinheiro, e o conflito dele com as autoridades. A terceira parte, a mais curta e a com menos ação – o que parece ilustrar *tamas* (morte) – refere-se à ida de Alu, Zindi, Kulfi e Boss para a Argélia, seu contato com a comunidade indiana local, a morte de Kulfi e a sugestão do retorno de Alu para Lalpukur.

Sattva, *rajas* e *tamas* são referências à teoria dos *gunas*, que são elementos constitutivos de toda forma de existência. Ghosh utiliza essa teoria para empreender criticamente a experiência humana marcada pela modernidade. Na filosofia clássica hindu, alguns dos sentidos mais comuns da palavra *sattva* são: “verdade” e “conhecimento”, mas ela também pode adquirir sentidos derivados como: “bondade”, “bem-aventurança”, “beatitude” e “pureza”. *Sattva*, enquanto **conhecimento verdadeiro**, tem a função básica de promover o equilíbrio e a harmonia entre os diferentes *gunas*, mas, mais especificamente, de neutralizar a predominância dos demais *gunas*, *rajas* (que caracterizaria uma pulsão de vida assinalada pelo dinamismo e

mudança) e *tamas* (uma pulsão de morte caracterizada pela restrição e destruição), e seu caráter antinômico.

Uma das possibilidades previstas dentro dessa mesma tradição é uma degeneração de um compromisso funcional de *sattva* com a harmonização dos *gunas*, na qual ela tende a se instituir como um conhecimento puramente teórico, abstrato, que se emancipa e rejeita ou exclui as duas outras dimensões da existência. Nesse sentido, *sattva* deixa de ser o instrumento do conhecimento e passa a ser em si um objeto de apego, apresentando uma aura de conhecimento, mas uma ineficácia do ponto de vista da transformação. É precisamente essa a situação da ciência moderna europeia ou razão ocidental – uma pretensa cognição existencialmente ineficaz – que é o ponto de partida da reflexão que Ghosh empreende em *The Circle of Reason*, através de uma narrativa que se propõe a percorrer o sentido de *sattva*, partindo de um sentido degenerado até um sentido transformador. Em outras palavras, trata-se de uma travessia semântica de uma razão que exclui para uma razão sábia (*jñāna*) que integra as diferentes dimensões que compreendem a totalidade da existência.

Coerentemente, o primeiro capítulo da obra é intitulado “razão”, que aponta para uma racionalidade que foi desenvolvida pelo ‘Ocidente’, no qual ela está intimamente ligada ao empirismo positivista, a qual tende a excluir as demais dimensões existenciais, representadas por *rajas* e *tamas*. Balaram é o personagem que personifica essa razão ocidental, justamente por se apresentar de forma desequilibrada, o que certamente aponta para uma estratégia narrativa do autor para ilustrar essa travessia de sentidos que acabamos de mencionar. Por outro lado, Alu, após a profunda vivência de *rajas* e *tamas* (que intitulam os demais capítulos), vivencia a reabilitação da noção de razão, no sentido de *sattva*, uma razão iluminadora, é multifacetada e não exclusiva do empirismo ou positivismo. Sendo assim, o último capítulo – *Tamas* – aponta tanto para a morte de uma razão reducionista como para o início de uma razão iluminadora, simbolizada pela esperança projetada no final da obra.

Alguns críticos consideram *The Circle of Reason* como uma obra que apresenta características do realismo mágico³⁹. Nós não invalidamos esta interpretação,

³⁹ Cf. CHINNAM, Sankara Rao “Narrative Techniques of Amitav Ghosh’s *The Circle of Reason*”. In: **International Journal of Language and Literature**, Vol. 1 no. 2, December 2013, pp. 25-36; SAXENA, Pallavi. “The Mystique of Magical Realism in Amitav Ghosh’s: ‘*The Circle of Reason*’”. In: **Research Scholar: An International Refereed e-Journal of Literary Explorations**. Vol. 3, no. 1, February 2015, pp. 236-331; JONES, Stephanie. “A Novel Genre: Polylingualism and Magical Realism in Amitav Ghosh’s ‘*The Circle of Reason*’”. In: **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, Vol. 66, no. 3, 2003, pp. 431-441.

especialmente pelo realismo mágico ser uma ferramenta crítica pós-colonial extremamente eficaz, porém, ela não será assumida nesta dissertação porque observamos que muitos dos exemplos que os críticos apresentam como representativos do realismo mágico são analisados enquanto fantasia e não como, de fato, um “real maravilhoso”. Por exemplo, a cabeça “deformada” de Alu deveria ser compreendida em termos de uma crítica à objetificação da razão no ocidente que reduz a razão ao próprio cérebro (ou a cabeça como um todo). Ao invés disso, a cabeça “deformada” de Alu desponta como símbolo da crítica a essa perspectiva e, ao mesmo tempo, como um indicador de dimensões superiores de *sattva*. Ela não se enquadra nos padrões dos frenologistas, apontando para uma complexidade que vai muito além da empiria e que projeta o sentido de *sattva* como uma razão sábia e inclusivista. Algumas passagens apresentadas pelos críticos como ilustrativas do realismo mágico parecem estar mais associadas ao surrealismo do que propriamente com a profundidade do real, sugerindo a ‘fantasia’ como alternativa à razão. Pallavi Saxena,⁴⁰ em “The Mystique of Magical Realism in Amitav Ghosh: ‘The Circle of Reason’”, menciona a sobrevivência de Alu ao soterramento como uma característica do realismo mágico em Ghosh, mas esta é uma clara referência à passagem do *Kena Upaniṣad* na qual Nachiketa visita Yama (deus da morte). Outra característica comumente apontada são as misteriosas bolhas que aparecem na pele de Alu, que, na verdade, devem ser lidas em consonância com o nome do barco que o está levando a al-Ghazira, *Mariamman*, nome da deusa hindu da varíola, que também é ignorado pelos críticos.

Como, em cada uma das três partes do livro, inúmeros personagens são introduzidos na narrativa, nossa análise se concentrará em apenas quatro personagens principais: Balaram, Jyoti, Alu e Maya.

Balarāma é o irmão mais velho de Kṛṣṇa. Nilankanth Purushottam Joshi nos informa que em todos os *Purāṇas* e no *Mahābhārata*, Balarāma é sempre mencionado juntamente com Kṛṣṇa (1979, p.1). Ele não apenas instrui Kṛṣṇa em diversas artes, como também se devota a ajudá-lo, estando sempre ao seu lado em conflitos e batalhas. Em *The Circle of Reason*, o personagem Balaram não se ocupa com uma divindade (Kṛṣṇa), mas com a ciência. Aqui nos deparamos com uma das muitas ironias da obra, pois em realidade, a ciência se torna para ele uma divindade a qual ele segue cegamente.

⁴⁰Curiosamente, os artigos mais recentes que exploram a ideia do realismo mágico em *The Circle of Reason* apresentam uma intensa semelhança com o artigo de Stephanie Jones, “A Novel Genre: Polylingualism and Magical Realism in Amitav Ghosh’s ‘The Circle of Reason’”.

Jyoti, em sânscrito, significa “luz”. O sobrenome do personagem Jyoti é “Das” que significa “servo”, ou seja, “servo da luz”. Jyoti é um ornitólogo amador que passa as horas vagas pintando quadros de pássaros. Ele trabalha para a polícia indiana e tenta investigar denúncia de conspiração contra Balaram e Alu feita por Bhudeb Roy. Ghosh mais uma vez incorpora a crítica ácida por meio da ironia em sua obra ao mostrar que o sistema judicial na Índia, na verdade, está imerso em ‘escuridão’. Como veremos ao final deste capítulo, não é sua relação com a estrutura legal da Índia que leva Jyoti em direção à luz, mas sua própria jornada interior enquanto está perseguindo Alu.

Alu é certamente o personagem principal do romance e, nas páginas iniciais do livro, Ghosh apresenta seu verdadeiro nome, Nachiketa. Assim como no romance, Nachiketa é o personagem principal do *Kaṭha Upaniṣad*, talvez o mais popularmente conhecido dentre todos os *Upaniṣads*. Nesta obra, seu pai, Vijasharvas, estava fazendo elaboradas preparações para o grande ritual de Vishwajit, no qual algumas de suas possessões deveriam ser oferecidas em sacrifício. Aquele que fizesse o Vishwajit traria para si sucesso nesta vida e felicidade para a vida futura. No dia da cerimônia, Nachiketa se envergonha ao ver que seu pai somente oferece as vacas magras, doentes e velhas. Ele, então, pensou que, se seu pai o oferecesse em sacrifício, o sucesso do ritual estaria garantido e perguntou a seu pai a que deus ele o ofereceria. A insistência de Nachiketa fez com que Vijasharvas se irritasse e dissesse que ele o daria a Yama, o deus da morte.

Nachiketa, para que seu pai honrasse sua palavra, vai até a morada de Yama, mas não o encontra. Ele o espera por três dias e, quando Yama retorna, este pede desculpas por haver feito um brâmane esperar por tanto tempo. Yama, então, oferece a Nachiketa o direito de fazer três pedidos. O primeiro se refere à paz para si e para seu pai neste mundo, o que Yama aceita. O segundo se refere à aprendizagem do *agnihotra* (sacrifício do fogo) por Nachiketa, que é o que conduz o indivíduo após a morte para o paraíso (*svarga*), que também é aceito por Yama. Como seu terceiro pedido, Nachiketa pede a Yama que o ensine sobre o mistério da vida que compreende nascimentos e renascimentos. Yama pediu que Nachiketa escolhesse outro pedido. Porém, Nachiketa, percebendo a perenidade das coisas materiais, insiste em seu pedido. Yama, então, discursa sobre a natureza do *ātman* que permanece após a morte e, no sentido ontológico, não é diferente de *brahman*. Após aprender sobre a natureza do *ātman* com Yama, Nachiketa foi liberado do ciclo de nascimentos e mortes (SHASTRI, passim).

A história de Nachiketa é fundamental para a compreensão do personagem homônimo de *The Circle of Reason*, sobretudo nos episódios em que ele se apaixona por Maya, em que ele é soterrado pelo desabamento do prédio onde trabalhava e, depois de dias, sai ileso, porém, transformado por esse evento; e em que ele abandona o livro *The Life of Pasteur*, tão querido a Balaram e ao próprio Alu.

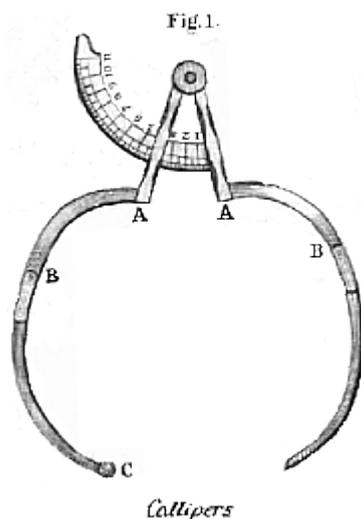
Maya é a filha do tecelão Shombhu Debnath e empregada da casa de Balaram, com quem Alu deseja se casar. Seu nome é mais uma referência entre muitas à filosofia clássica hindu. Edward Domick, em seu artigo “On Māyā” discute as diversas interpretações que a noção *māyā* tem nas diferentes correntes filosóficas hindu. No ‘Ocidente’, é comum ver a tradução deste termo como “ilusão”, algo que não é verdadeiro. Com efeito, Domick rejeita essa interpretação. Ele demonstra como os Vaiṣṇavas Gaudiya definem o termo *māyā* como a *śakti* ou o poder da divindade e, sendo assim, é verdadeira. Essa interpretação não é exclusiva dos Vaiṣṇavas Gaudiya, mas é adotada por todas as escolas Vaiṣṇavas. Essa informação é valiosa para esse estudo uma vez que essas escolas têm uma grande importância para a região da Bengala, região onde nasceu Ghosh. Ao mesmo tempo em que *māyā* faz parte da divindade, ela não a esgota. Essa situação ambígua, que demonstra ao mesmo tempo identidade e diferença, chamada *bhedabheda*, segundo Domick está na base da percepção Vaiṣṇava da verdadeira natureza de todas as relações do que geralmente é percebido como oposições (1991, p. 524).

Ainda segundo a filosofia Vaiṣṇava, *māyā* seria o poder de auto-limitação da divindade. É o aspecto do poder da divindade que nos permite conhecê-la, que permite que a relação entre o finito e o infinito se estabeleça, mesmo que não compreendida totalmente. Sendo assim, *māyā* não deve ser compreendida como ilusão, mas como modos de ser da divindade. *Māyā* também se encontra no plano temporal e espacial e, por isso, no plano do movimento e da mudança (DOMICK, p. 526). Essa interpretação de *māyā* não como ilusão, mas como um modo de ser da divindade, será de extrema importância para analisarmos a relação entre Alu e Maya em *The Circle of Reason*.

Na próxima seção discutiremos o contexto da narrativa, ou seja, analisaremos alguns aspectos da frenologia e seus papéis no projeto colonial, sobretudo na Índia. Veremos como Ghosh se utiliza dessa ‘ciência’ moderna ocidental como pano de fundo para sua obra e para subvertê-la ao seu projeto pós-colonial.

4.2 – O espaço de problematização: a frenologia, a correção do sujeito e a eliminação da imaginação e criatividade.

A frase que abre *The Circle of Reason* não apenas introduz o leitor a dois dos principais personagens da obra, como nos dá pistas sobre o espaço de problematização com que Ghosh irá trabalhar nesse romance. Ele introduz Balaram dizendo que “[t]he boy had no sooner arrived, people said afterwards, than Balaram had run into the house to look for the Claws” (2005, p. 3). O leitor pode se perguntar, “mas que garras são estas que o narrador menciona?” Então, outra dica nos é apresentada quando o narrador introduz o personagem principal da obra, Alu, enfatizando o quão diferente era a sua cabeça: “(...) it was an extraordinary head – huge, several times too large for an eight-year-old, and curiously uneven, bulging all over with knots and bumps” (GHOSH, 2005, p. 3). Para uma cabeça extraordinária são necessárias ferramentas especiais de análise, pois o que surpreendeu Balaram (e a todos) foi a configuração e as proporções da cabeça de Alu. As “garras” feitas pelo próprio Balaram (GHOSH, 2005, p. 4) são, na verdade, um craniômetro que, como o nome indica, serve para medir as proporções do crânio, e se assemelha a garras.



Fonte: www.phrenology.org

Para um aficionado em frenologia como Balaram, nada melhor do que uma cabeça que forneceria material para ser estudada por toda uma vida (GHOSH, 2005, p. 8). E é assim que Ghosh introduz o leitor a um mundo científico controverso que permeou todo o séc. XIX e influenciou pessoas em todos os cantos do planeta a estudar o outro. A princípio o “outro” era o “outro europeu”, depois com o auge do projeto

colonial, ele se estendeu ao “totalmente outro”, e talvez, o mais surpreendente foi a absorção dessa ‘ciência’ pelo “totalmente outro” para se analisar. Por conta do caráter científico controverso da frenologia até mesmo entre aqueles que se dedicaram a ela, sempre que a palavra “ciência” for utilizada para se referir à frenologia, esta virá em aspas simples.

A frenologia (do grego φρήν, “mente”; e λόγος, “estudo” ou “conhecimento”) é uma ‘ciência’ que busca determinar o caráter ou personalidade do sujeito por meio da análise de sua formação craniana e cerebral. Foi desenvolvida pelo médico alemão Franz Joseph Gall (1758 – 1828) por volta de 1800, mas popularizada pelo seu colaborador, o também médico alemão Johann Gaspar Spurzheim (1776 – 1832). Em *The Circle of Reason*, Balaram demonstra ter estudado frenologia também a partir das obras desses dois cientistas (GHOSH, 2005, p. 9). O trabalho de Gall e Spurzheim influenciou muitos outros europeus no caminho da frenologia, dentre eles, George Combe (1788 – 1858), precursor da frenologia na Inglaterra, líder do movimento frenológico no mesmo país e fundador da Edinburgh Phrenological Society (Sociedade Frenológica de Edinburgh), em 1820. As ideias de Combe e a Sociedade Frenológica de Edinburgh foram extremamente importantes no processo de criação da Phrenological Society of Calcutta (Sociedade Frenológica de Calcutá), uma vez que esta tomou por base a estrutura da sociedade inglesa. Mas adiante, exploraremos aspectos da sociedade indiana. Neste ponto é importante refletir sobre o contexto histórico do surgimento da frenologia e sua inclusão no projeto colonial como uma ferramenta para a análise de raças e, conseqüentemente, de desigualdade de raças e comprometida pela ideologia racista.

O número de ‘órgãos’, ou regiões cranianas, reconhecido pelos frenologistas pode variar entre 35 e 40 de acordo com cada manual. George Combe reconhecia 37 ‘órgãos’ (1998, pp. 27-30), William Elliot Marshall reconhecia 36 (1873, pp. 15-22), e Barnaby Bampus, 40 (1832, pp. 39-40). Os mais comumente discutidos entre a maioria dos frenologistas são: 1 – Amorosidade, 2 – Filoprogeneidade, 3 – Adesão, 4 – Combatividade, 5 – Destruição, 6 – Segredo, 7 – Aquisição, 8 – Auto-estima, 9 – Aprovação, 10 – Cautela, 11 – Individualidade, 12 – Localidade, 13 – Forma, 14 – Memória verbal, 15 – Linguagem, 16 – Coloração, 17 – Tonalidade, 18 – número, 19 – Construção, 20 – Comparação, 21 – Causalidade, 22 – Vitalidade, 23 – Idealismo, 24 – Benevolência, 25 – Imitação, 26 – Geração, 27 – Firmeza, 28 – Temporalidade, 29 –

Eventualidade, 30 – Habitação, 31 – Reverência, 32 – Conscienciosidade,⁴¹ 33 – Esperança, 34 – Surpresa, 35 – Tamanho, 37 – Ordem.

Quando a frenologia surge na Europa, ela é rapidamente utilizada como método de identificação de criminosos, especialmente por um dos chamados ‘órgãos frenológicos’, ou região craniana, ser o ‘órgão da destruição’. Esse ‘órgão’ seria o responsável pela superação de dificuldades, além de fornecer força para suportar dores físicas. Porém, também seria o motivador de atitudes de vingança e crueldade, ritos sanguinários e canibalismo, punição perpétua e um temperamento violento (MARSHALL, 1873, p.16). Dependendo da configuração dessa região do crânio do indivíduo, este provavelmente se tornaria de um criminoso. E como parte da punição, ao morrer seu crânio era retirado do corpo para análise frenológica, como menciona Wagner.

The bodies of executed criminals had for years been used for dissection, which was indeed part of the punishment, and the availability of the skulls of named murderers convicted for specific acts of violence enabled the phrenologists to trace these known facts to the disproportionate size of faculties such as ‘destructiveness’ (2010, p. 38).

Se na Europa, uma das aplicações da frenologia era na identificação (e posterior punição) de criminosos, nas colônias, ela foi utilizada para comprovar a superioridade da raça europeia em detrimento da indiana. É importante lembrar que até então, as teorias sobre raça focavam o clima como o principal fator de degeneração do caráter, como vimos na seção 3.2. Essas teorias ainda não indagavam a natureza das diferentes raças, como apontou Shruti Kapila (2007, p. 473). Na primeira fase do orientalismo na Índia, o que prevalecia era a degeneração resultante das condições climáticas locais. Kapila recorda que o naturalista e antropólogo alemão Johann Friedrich Blumenbach (1752 – 1840), criador do termo “caucasiano”, recorreu às obras do artista da Companhia das Índias Orientais, Tilly Kettle, através do próprio Warren Hastings, para tentar localizar os indianos na tipologia das raças. Na época, a ênfase de artistas como Tilly Kettle e dos irmãos Daniells era paisagística. Porém, como eles também pintavam os rostos das populações locais, e como a cor da pele ainda era um dos determinadores da raça, seus quadros eram de grande interesse para Blumenbach. William e Thomas

⁴¹ ‘Órgão’ que rege nosso senso de justiça. Por isso optamos pela palavra “conscienciosidade” ao invés de “consciência”.

Daniells, em suas últimas viagens à Índia, demonstraram grande interesse em raças e em como elas se ligavam à influência do clima e do declínio das civilizações.

Towards that end Blumenbach's use of visual ethnography and collections derived from the East India Collections helped him to make the claim that the original inhabitants of 'Hindoostan' were dark and that the tyranny of climate 'effeminised' and darkened 'stronger northern nations' who came and accommodated themselves to the sub-continent (KAPILA, 2007, p. 479).

Dessa forma, o clima fez com que a colonização desses povos fosse possível, já que eles se tornavam efeminados nessas regiões, ou seja, se tornavam passivos e submissos. Por outro lado, o clima também degenerava os colonizadores, fazendo com que estes tivessem que retornar às terras frias para se recuperar do processo degenerativo. Com esse raciocínio, Blumenbach relacionava cor da pele, clima e colonização. Porém, uma geração após Blumenbach, o que coincide com a segunda fase do orientalismo na Índia, sobre a qual discutimos no capítulo 2, essas questões passam a estar estritamente ligadas ao império, com a religião sendo uma das principais categorias de explicação de diferenças físicas (KAPILA, 2007, pp. 479-481).

A frenologia entra neste cenário como a primeira 'ciência', com todo um aparato de suposta análise e comprovação empírica a ser usada na compreensão das diferentes raças e civilizações. O foco da frenologia como método empírico de interpretação e previsão da personalidade individual e coletiva baseado na observação e análise das configurações cranianas e cerebrais dos indivíduos não excluía o efeito de instituições sociais, religião e progresso nesses mesmos indivíduos. Kapila resume as novidades que a frenologia trouxe para o projeto colonial:

While seen as a key part of the intellectual and cultural life of nineteenth century Britain, the critical role of phrenology in the public life of imperial ideology and questions of religious reform in colonial India has largely been ignored. Moreover, the circulation of physical and material culture of skulls between the metropolitan and colonial worlds proliferated and involved both high-minded ideologues and popular pamphleteers. Phrenology represented a new set of agents, interventions and meanings both in the concept of race and the meaning of physical distinction that predominantly intersected with the issue of religion (2007, p. 486).

Veremos qual era o papel da religião na frenologia ao analisarmos o ponto de vista de Murray Paterson sobre os hindus em seu famoso texto “Phrenology of Hindostan”. Lá também encontraremos referência sobre a circulação de material físico entre colônia, neste caso a Índia, e metrópole.

George Murray Paterson chega à Índia a serviço da Companhia das Índias Orientais em 1820. Membro da Sociedade Frenológica de Edinburgh funda no mesmo ano a Sociedade Frenológica de Calcutá. A partir de seus estudos frenológicos na Índia, Paterson escreve o artigo “Phrenology of Hindostan”, que é publicado na revista da Sociedade de Edinburgh, editada por Combe. Além disso, Paterson mantém uma correspondência pessoal com Combe acerca de suas descobertas e envia lotes de crânios da Bengala a Edinburgh.

Apesar dos indianos que fizeram parte da pesquisa de Paterson serem seus contemporâneos, fica claro que Paterson tende a situar os indianos no passado, em um estágio estagnado da evolução civilizatória, ao ler o seu artigo.⁴² Segundo ele, o objetivo de seu artigo é determinar as diferenças dos desenvolvimentos cerebrais através das configurações craniais dos hindus, sendo este um povo antigo e peculiar, diferente daqueles da Europa civilizada (1820, p. 430). Paterson não trata os hindus como uma civilização, mas enquanto um povo. A palavra “civilização” é guardada para referências aos europeus. Podemos ver que a ênfase está na religião. Mesmo ele não se referindo aos europeus, ou seja, aos “cristãos” da mesma forma como ele se refere aos hindus, podemos inferir que a unidade de todos os povos da Europa a qual ele se refere está baseada no cristianismo. Desde o início do texto, ele parte do princípio de que hindus são um povo antigo, atrasado e bárbaro, enquanto os europeus são civilizados. A distinção entre hindus e europeus se mantém do início ao fim do texto, sendo que o autor jamais permite qualquer sombra de dúvida sobre qual dos dois povos é o superior.

Sua análise do “crânio hindu” mostra que sua forma varia entre a figura de um plano oblato que, de acordo com Paterson, indica somente negação e imbecilidade, e uma esfera elíptica irregular, que expressa atividade mental (1820, p. 431). Infelizmente, Paterson não define que tipo de atividade mental a forma elíptica irregular representa.

Ao analisar a relação entre as irregularidades internas e externas do crânio dos hindus, Paterson não apenas reafirma a superioridade europeia, como também suas

⁴² Paterson chama seu artigo de “memórias” (memoir), talvez porque, de certa forma, ao determinar o europeu como ser superior, ele refere a si próprio.

próprias qualificações enquanto frenologista. “It is true, that adventitious irregularities are occasionally to be met with, both internally and externally, but are not easily confounded with true cerebral development, by fingers habituated to phrenological taxonomy” (1820, p. 431). Apesar de ele reconhecer que a configuração dos crânios apresenta diferenças entre povos e entre indivíduos de um mesmo povo, isso não parece valer para os hindus, que, apesar de apresentarem irregularidades que coincidem interna e externamente, essas não são sinônimos de desenvolvimento das faculdades mentais ou emocionais.

Se o tamanho da cabeça dos hindus não é tão grande quanto a dos europeus, isso parece mais uma vez significar que suas faculdades mentais e emocionais tampouco são desenvolvidas.

The portions of the frontal bone, which hang over the facial regions of the head, are, in the Hindoo, neither so high, nor so much expanded laterally, as the same portions in the European. All the organs, therefore, comprehended by these portions, are less powerfully developed, and appear much more crowded in the former than in the latter. The superior-lateral and anterior-vertical portions of the frontal bone, have not that bold curve and free expansion in the Hindoo, which they enjoy in the European fore-head (1820, p. 431).

Paterson também afirma que o ‘órgão da individualidade’ é mais desenvolvido nos hindus do que nos europeus. No seu ponto de vista, isso significa que os hindus são sempre extremamente conscientes das coisas ao seu redor. Porém, eles são incapazes de perceber a relação entre essas mesmas coisas. “A Hindoo frequently takes notice of the existence of objects which escape the observation of his European master; but he never marks their relations” (1820, p. 435). Essa afirmação vai contra toda a teoria do *karma* discutida no capítulo anterior, uma vez que, para haver ação e reação, há que se perceber a relação entre as coisas. Também se ignora o entendimento da unidade (*brahman*) na diversidade compreendida pela filosofia *advaita*, estudada no capítulo 2.

Os hindus também faziam corretamente cálculos de números simples, mas seu progresso em álgebra e geometria seria extremamente raro (1820, p. 435). Os grandes olhos dos hindus estariam relacionados com a faculdade da memória, que seria bem desenvolvida. Como comprovação da boa memória dos hindus, Paterson menciona as línguas nativas que são escritas por meio de símbolos (o que provavelmente se refere aos diferentes alfabetos existentes na Índia). Para ele, os hindus conseguiam memorizar esses símbolos que expressariam mais sentimentos e propensões do que realmente

ideias. Segundo ele, as línguas indianas seriam excepcionalmente pobres para expressar ideias complexas e filosóficas (1820, p. 436). Paterson ignora que as línguas indianas não são hieroglíficas, mas silábicas.

Mesmo tendo afirmado que os hindus têm boa memória e usando os “símbolos” dos alfabetos das línguas nativas como justificativa para sua afirmação, ele diz que o ‘órgão da forma’ é muito pouco desenvolvido neles e, mesmo aprendendo o alfabeto “inglês” e escrevendo bem nesta língua, a noção de forma é precária. “When they wish to point out resemblances in form, they must always lay hold of something, and keep it before their eyes, for the assistance of their memory of forms” (1820, p. 436).

O ‘órgão da localidade’ também não seria tão desenvolvido nos hindus e, por isso, a memória de lugares não seria confiável (1820, p. 436). Pior que os ‘órgãos da forma’ e da ‘localidade’ seria o ‘órgão da melodia’, que é ainda menos desenvolvido. Mais uma vez, a análise de Paterson parece contraditória, já que ele afirma que os hindus apreciam a boa música de bandas militares, porém, a música indiana seria qualitativamente pobre.

They are fond of hearing fine music, nothing being so grateful to them as listening to the airs of a regimental band; but their own songs are destitute of melody, and are a mere monotony of recitation; the subject being generally love, or money, or a medley of both. Mr. Southey remarks, and, I think, with great justice, ‘that persons who are incapable of conceiving harmony, are affected by music in the same way as brutes are’ (1820, p. 436).

Desconhecendo a música indiana ou conscientemente ignorando o complexo sistema de *rāgas*⁴³, Paterson mais uma vez submete os “hindus” às estruturas europeias, afirmando que eles admiram as bandas militares, certamente referindo-se às composições marciais das bandas militares sob o comando inglês, inferiorizando assim a música nativa.

O ‘órgão da comparação’ seria um dos mais desenvolvidos nos hindus, porém, este ‘órgão’ se manifestaria na forma com que os hindus percebiam a semelhanças entre as coisas, jamais as diferenças. Como comprovação de sua análise, Paterson diz que esta é a razão pela qual os hindus usam tantas metáforas, mas não possuem expressões de

⁴³ *Rāgas* são estruturas melódicas que expressam determinadas emoções e suas correlações com divindades.

discriminação filosófica. Mas como poderiam os “hindus” perceber a semelhança entre as coisas se eles supostamente não têm a capacidade de perceber a relação entre as coisas, como vimos anteriormente? (1820, p. 436).

O ‘órgão da imitação’, por sua vez, seria moderadamente desenvolvido. Apesar de Paterson afirmar que não encontrou muitos nativos que se destacassem pela imitação, ele diz que outros funcionários da Companhia das Índias Orientais afirmaram que encontraram no norte da Índia inúmeros hindus que superavam qualquer ator que eles tinham assistido em Londres tanto nos gestos quanto na entonação no que se refere à imitação (1820, p. 437). Com isso, Paterson reduz toda a rica e complexa tradição do drama indiano à mera imitação. Ou seja, a suposta superioridade do “hindu” funciona, na verdade, como depreciação da estética e formas dramáticas nativas.

Hindus seriam passivos, mas jamais benevolentes. Eles jamais fariam qualquer coisa para outras pessoas que não envolvesse interesse próprio (1820, p. 438). O ‘órgão craniano da veneração’ seria proeminente nos hindus, o que Paterson chama de “peculiaridade nacional”. O uso do termo “nacional” é em si curioso já que o frenologista foca sua análise nos hindus, excluindo os seguidores das demais religiões presentes na Índia. Interessante também é ver como Paterson comprova sua análise do ‘órgão da veneração’. Ele diz que os brâmanes têm esse ‘órgão’ mais desenvolvido do que as castas inferiores, e conclui dizendo que em geral as cabeças dos brâmanes são superiores em organização do que as das outras castas (1820, p. 349). A análise de Paterson parece sugerir que a estrutura social de castas justifica mais sua compreensão frenológica dos hindus do que propriamente o oposto. Ghosh irá explorar esse tipo de contradição através de uma linguagem extremamente irônica e do personagem Balaram.

Ainda segundo Paterson, não há bom poeta ou poesia entre os hindus (1820, p. 440). Os hindus formariam uma nação de tímidos e de ciumentos, sobretudo no que diz respeito ao amor. O ciúme seria a causa de poligamia e relações não naturais (ou seja, uniões entre membros da mesma família) entre os hindus (1820, p. 441). Segundo Paterson,

I could here enumerate many hundred anecdotes on the horrid abuses of this propensity; but we shall cease to be alarmed or surprised at the voluminous catalogue, when we recollect, that the poor Hindoo is not blessed with Christian Revelation, and that, from what we have already said on the development of the frontal bone, he has not much reflecting power to control the innate fury of this sometimes irresistible propensity (1820, p. 441).

Nesta passagem, fica clara a importância da religião para a frenologia. Paterson alega que os hindus conservam, dentre muitos hábitos, o ciúme e a poligamia por não serem cristãos. Isso põe em xeque a empiria da configuração craniana e cerebral em relação às faculdades mentais e emocionais do sujeito, uma vez que a conversão ao cristianismo poderia modificar os hábitos do indivíduo. O determinismo craniano estaria submetido a todo um aparato religioso, social e cultural.

Os ‘órgãos da combatividade’ e da ‘destruição’ seriam completamente planos nos hindus (1820, pp. 442-443), o que está de acordo com a sua análise sobre a passividade dos “hindus”. Como comprovação, ele menciona a prática do vegetarianismo, já que os hindus seriam contra a crueldade com os animais. Para Paterson, os hindus só brigam verbalmente e a prática de pugilismo é rara entre eles. Para comprovar o estereótipo de religiosidade dos hindus, Paterson utiliza-se do sistema de castas, especificamente, da casta dos brâmanes. Porém, quando é para confrontar o estereótipo de passividade dos “hindus”, Paterson não menciona a casta dos *kṣatriyas*, ou seja, a casta dos guerreiros. Vale lembrar que a Índia possui inúmeras artes marciais como: *Kalaripayattu*, *silambam*, *mardani khela*, *thang ta* e *gatka*. O que fica claro é que a observação da sociedade indiana, de suas práticas, estruturas e costumes, é utilizada para justificar de forma sistemática as análises frenológicas, mais do que o oposto. A análise europeia dos ‘órgãos da combatividade’ e ‘destruição’ entre os “hindus” é talvez a mais importante para nosso estudo, já que Balaram, em *The Circle of Reason*, fica apreensivo quando, ao analisar a cabeça do Alu, percebe uma alteração da região desses ‘órgãos’ (GHOSH, 2005, p. 9), o que seria “anormal” para uma cabeça “hindu” de acordo com a frenologia europeia e, por consequência, com o estereótipo indiano enquanto seres passivos.

Sobre os ‘órgãos da aquisição’ e ‘segredo’, Paterson afirma que “Hindoo was only another term for falsehood” e que o desejo por dinheiro é uma propensão entre eles (1820, p. 444). Após a análise supostamente científica dos ‘órgãos’ e faculdades mentais dos hindus, Paterson faz a seguinte observação:

But, it is evident there can be no fixed rules laid down for ascertaining the mutual action of the feelings and faculties, on account of the endless variations of circumstance. The just discrimination of reciprocal influences and modes of reaction must be left to the sound judgment of the observer (1820, p. 444).

Isso significa que, apesar de sua tentativa de “comprovar” a relação entre as características cranianas e cerebrais dos “hindus” com o seu caráter, em última instância é o observador que assinala os traços de personalidade para o “totalmente outro”, deixando permear toda uma bagagem histórica de preconceitos e estereótipos.

Mas Paterson não para de surpreender o leitor quando afirma que os cérebros dos hindus são superiormente organizados nos territórios que, há muito tempo, foram submetidas ao governo dos muçulmanos. Apesar de os muçulmanos serem considerados antigos inimigos dos europeus cristãos, os muçulmanos eram vistos como superiores aos hindus,⁴⁴ uma vez que acreditavam em um deus único, ao contrário da multiplicidade de deuses do hinduísmo, e também porque o Islã possui a mesma raiz de origem do cristianismo. Porém, é claro, os muçulmanos seriam inferiores aos cristãos.

If then, superior cerebral organization, and consequently civilization, has been acquired in a great part of Hindostan by the presence of the disciples of Mahomet, with all their overbearing insolence, superstition and sensuality, what may we not expect in the lapse of centuries from the impartial administration of justice, and the annihilation of tyranny? The processes of Nature are slow, but sure (1820, p. 445).

Se, com todos os defeitos dos muçulmanos, estes conseguiram elevar as faculdades mentais dos hindus, então, de acordo com Paterson, os ingleses, por serem seguidores do Cristo, conseguiriam beneficiá-los ainda mais. Como comprovação da inferioridade da organização cerebral dos hindus, o frenologista dá o exemplo de regiões da Bengala e de Orissa em que, não havendo a presença de muçulmanos ou de cristãos, é possível ver hindus em seu estado “primitivo”.

In one part of this province, where there never have been many Mussulmans, and where there are no British, the organization of the brain is very imperfect, and here we find Hindoo manners in primitive purity; whereas in that part of the province possessed by the British, and inhabited by many Mussulmans, the organization of the brain is very superior, and the manners so much improved and civilized, that the Hindoos in this part seem a distinct variety. If the prejudices and superstitions of the Hindoos were rooted

⁴⁴ Cf. SPIELVOGEL, Jackson. *Western Civilization*. Boston: Wadsworth, 2012, p. 226; MAGNIS-SUSENO, Franz. Interreligious Dialog: Indonesian Experiences. In: HAFNER, Astrid, Sabine Kroissenbrunner, Richard Potz (eds). *State, Law and Religion in Pluralistic Societies: Austrian and Indonesian Perspectives*. Viena: andenhoeck & Ruprecht, 2010, p. 28; RICKLEFS, M. C., Bruce Lockhart, Albert Lau, Portia Reyes, Maitrii Aung-Thwin. *A New History of Southeast Asia*. New York: Palgrave Macmillan, 2010, p. 127.

out, their temperate life is well adapted for the reception and practice of the Christian Religion, as affording that healthy and peaceable organic idiosyncrasy, which has the best influence over all the faculties, sentiments, and propensities of man (1820, p. 446)

Vemos nesta passagem a relação íntima entre religião e frenologia. A organização cerebral tem menos a ver com sua composição inata do que com influências externas a ela. Além disso, a frenologia europeia passa a reforçar o projeto colonial civilizatório e messiânico, associando-se assim com o direito à correção do sujeito, uma vez que, se se tratasse de uma natureza imutável hindu, a civilização desse povo jamais seria alcançada.

From the administration of British justice, and I fervently hope from the light of the Gospel, Hindoos in British India will change in cerebral organization, and consequently in mental manifestation and will be very different from Hindoos subjected to the caprices of a native power (1820, p. 445).

Apesar disso, o comitê da Sociedade Frenológica acrescenta uma nota ao texto de Paterson, dizendo que esta foi a primeira vez que as conclusões de uma análise *in loco* de indivíduos da Índia coincidem com as observações feitas por ‘cientistas’ europeus. Essa concordância, para o comitê, é evidência de que a frenologia é uma ciência que trata da verdade e, com isso, demonstra sua superioridade com respeito à consistência e à aplicação prática fundamentada em observações e não em hipóteses (1820, p. 448).

Paterson enviou um grupo de doze crânios de hindus à Sociedade Frenológica de Edinburgh como ilustração do seu artigo. O fornecedor dos crânios foi Rammohan Roy, que se ofereceu a enviar quantos crânios Paterson desejasse, porém, sem dar explicações de como ele os conseguiu. Segundo o comitê, Rammohan Roy era “a native of distinguished talents, and extensive information, as affording, as nearly as possible, an average specimen of the Hindoo skull” (1820, p. 434). Ironicamente, Rammohan Roy, após sua morte, seria objeto de extensa análise frenológica, como bem aponta Kapila (2007, p. 487). Por volta de 1830, quando Paterson vem a falecer, ele já havia manipulado mais de três mil crânios de hindus, que foram coletados, traficados e exibidos em larga escala em nome da ‘ciência’ (2007, p. 472). Seu trabalho influenciou

muitos outros cientistas e, até meados de 1880, o elemento central para as discussões sobre raça passa a ser as medidas e distinções cranianas.

São dois os elementos impulsionadores da frenologia de Paterson. O primeiro elemento, a afirmação de que o hinduísmo não é uma religião revelada e que por isso não possui um comprometimento com a moralidade. Isso justificaria o estado de barbárie dos hindus e que seria comprovado através de *satī*,⁴⁵ culinismo,⁴⁶ etc. Isso também explicaria a interpretação de Paterson de que os muçulmanos têm cérebro superiores aos dos hindus. O segundo elemento diz respeito ao imperialismo que, segundo ele, seria benéfico aos hindus. Uma vez que os hindus demonstraram maior desenvolvimento dos ‘órgãos cerebrais’ nos territórios onde havia o domínio muçulmano, certamente o domínio inglês iria beneficiá-los ainda mais (KAPILA, 2011, p. 493).

A redução do passado e culturas da Índia nos textos orientalistas seguia de mãos dadas com a redução dos nativos em meros objetos físicos, ou seja, os crânios. William Elliot Marshall, por exemplo, estudou a tribo indiana Toda e, em 1873, publicou sua obra *A Phrenologist Amongst the Todas, or, The Study of a Primitive Tribe in South India: History, Character, Customs, Religion, Infanticide, Polyandry, Language*. O título antecipa algumas das caracterizações dos Todas segundo a frenologia europeia. Se Paterson sugeria que, em locais onde não havia a presença de muçulmanos ou dos ingleses, os costumes dos indianos podiam ser observados em sua forma primitiva, Marshall tentou comprovar esta afirmação.

O que mais chama a atenção na obra de Marshall é a linguagem que ele emprega para descrever os Todas. Ele afirma que eles apresentam pouco mais diferenças na aparência e caráter do que qualquer cão do mesmo canil de cães de caça (1873, p. 13). Ele compara os membros da tribo a cães porque eles seriam supostamente todos iguais, diferentemente das raças superiores, como os ingleses, nas quais cada pessoa apresentaria idiossincrasias. O que ele faz é homogeneizar o “totalmente outro”. Ele ainda considera os Todas como uma “early race”, já que a frenologia, para ele, é uma ferramenta para determinar em qual ponto da linha evolutiva estão as civilizações, mesmo que estas sejam suas contemporâneas (1873, p. 14).

Ao contrário de Paterson, Marshall parece não ter sucesso com a obtenção de crânios dos Todas, alegando que a cremação é uma prática universal entre eles. Isso nos

⁴⁵ Ver página 101.

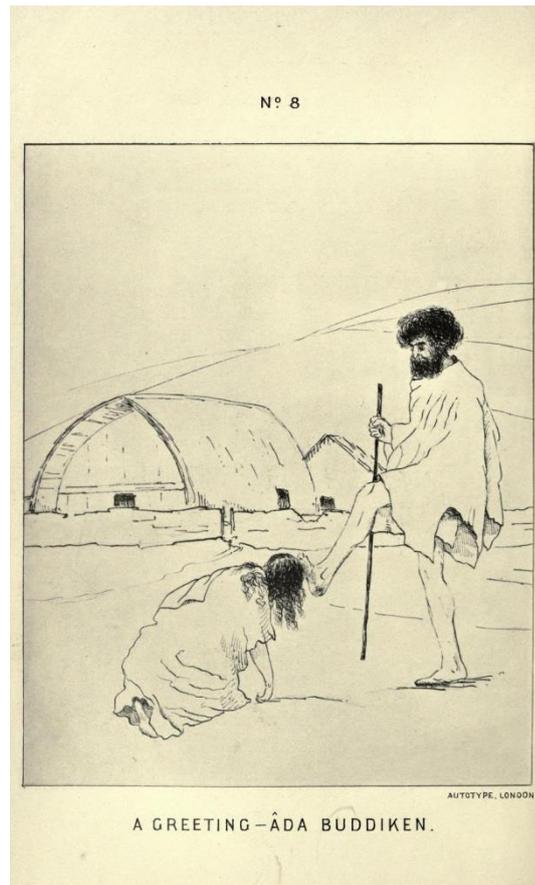
⁴⁶ Ver página 104.

faz pensar nas formas de obtenção e contrabando dos crânios usados por Paterson. Marshall também lamenta o fato de que nenhum Toda se dispôs a raspar a cabeça. Isso sugere a sua impossibilidade de verificar com precisão depressões e saliências cranianas desses indivíduos. Mesmo assim, ele persiste em sua análise. Na verdade, ele consegue que alguns indivíduos, os quais ele chama de “little savages”, sejam fotografados, mas os culpa por se apresentarem com cabelos encaracolados para a seção de fotos, interferindo assim no que ele gostaria de ressaltar com a imagem de suas cabeças (1873, p. 33). Porém, o que soa como um ato de má fé é na verdade como eles são. Os Todas têm naturalmente cabelos encaracolados e isso pode ser visto em fotos dos anos de 1800 até nossos dias.

Os indivíduos que Marshall chama de “early type of man” (1820, p. 35) e que compõem esta “little tribe” possuem uma marcante uniformidade de desenvolvimento cerebral que, segundo ele, resulta de incesto, já que nestes casos, as faculdades individuais geralmente assumem proporções anormais. Apesar de Marshall mencionar a prática do incesto entre os Todas, esta é a única vez que ele o faz. Isso nos leva a pensar no que Robin Fox afirmou em seu livro *The Tribal Imagination: Civilization and the Savage Mind*, que nas narrativas ‘ocidentais’, as tribos “primitivas” e sociedades antigas eram geralmente descritas como incestuosas, acarretando resultados desastrosos (2011, p. 129).

Mas Marshall acredita que, se ensinados desde pequenos, os Todas poderiam ser diferentes. Por isso, ele os compara aos antigos celtas da Grã Bretanha e cita uma carta de Cícero a Ático em que ele diz que não se deve obter escravos da Grã Bretanha por serem estúpidos (1873, p. 40). Essa passagem coloca mais uma vez em xeque a noção de empiria da frenologia.

Se observarmos a ilustração abaixo, que retrataria, segundo ele, o gesto de saudação entre os Todas, podemos ver que ele tenta causar uma impressão de primitivismo, quase como uma caricatura dos “homens das cavernas” às quais estamos acostumados.



Fonte: Marshall, William Elliot. *A Phrenologist Amongst the Todas, or, The Study of a Primitive Tribe in South India: History, Character, Customs, Religion, Infanticide, Polyandry, Language*. London: Longmans, Green, 1873, s/p.

Para Marshall a religião dos Todas também era um fator de análise, sempre em termos comparativos com o cristianismo europeu. Segundo Marshall,

If by the word religion, we mean to imply devotion, piety, duty, as applied to the worship of God, Creator and Ruler; then the Todas are most certainly an irreligious people, judging of them, as we can alone judge, by their actions; whether we compare them by our own standard or through the rites and performances of simple races more in keeping with themselves (1873, p. 123)

Sendo o cristianismo a base para a comparação de todas as demais formas de expressões religiosas e espirituais, de acordo com o frenologista, eles não teriam religião. Os Todas também não se direcionariam a nenhum deus em súplicas ou para a confissão de pecados (1873, p. 124).

Os frenologistas europeus, além de estudarem os indianos no âmbito urbano e tribal, sempre fortalecendo a suposta inferioridade destes em relação aos europeus, pelo fato da maioria deles não ser cristã, também continuaram reproduzindo a metodologia de identificação de criminosos nas colônias assim como faziam na metrópole. Kim Wagner, em seu brilhante artigo “Confessions of a Skull: Phrenology and Colonial Knowledge in Early Nineteenth-Century India”, ao mesmo tempo em que discute a utilização da frenologia nos julgamentos e punições de ‘criminosos’ indianos, acaba reconstruindo a biografia de sete crânios do acervo da Escola de Medicina da Universidade de Edinburgh, cujas descrições apresentam apenas o nome de cada indivíduo, o número de identificação no catálogo e a palavra “bandido” (*thug*).

Os indianos cujos crânios estão há mais de um século em exibição em Edinburgh são: Dirgpaul, Gunga Bishun, Soopher Sing, Hosein Alee Khan, Keramut Khan, Buksha e Golab Khan. Wagner ressalta que todos eram do mesmo vilarejo, chamado Sindouse, no Estado de Uttar Pradesh. Sindouse era famoso pela presença de bandoleiros. Porém, esses grupos não eram homogêneos: Dirgpaul e Gunga Bishun eram brâmanes, enquanto os demais eram muçulmanos. A associação entre bandidos não ocorria apenas dentro da mesma família. Ela ultrapassava as fronteiras entre as religiões, permitindo que hindus e muçulmanos fizessem parte da mesma gangue e, com isso, tornava os bandidos uma extensão da família. Práticas religiosas eram flexíveis entre os membros da gangue e, quando em expedições, eles geralmente iam ao templo de Vindhyavasini Devi para oferecer sacrifícios. Este templo era financiado tanto por *rājas* quando por bandidos. Os bandoleiros adotavam práticas religiosas das elites, provavelmente para dar prestígio social e legitimação religiosa para suas ações (2010, p. 30). Eles geralmente trabalhavam para os *zamindares*⁴⁷ da região de Sindouse. Porém, a maioria dos bandidos não ganhava a vida exclusivamente cometendo crimes. Era comum encontrar outros tipos de trabalhos ou cultivar terras por anos entre uma expedição e outra.

Somente em 1812, quando rumores de que *zamindares* de Sindouse estavam apadrinhando centenas de bandidos, a Companhia das Índias Orientais estabeleceu um posto policial e de arrecadação em Sindouse. Por causa da chegada da Companhia em Sindouse, por volta de 1820, muitos moradores já haviam parado com suas atividades criminosas, como Buksha, por exemplo (2012, p. 32). Porém, como Kapila ressaltou, a

⁴⁷ Ver página 99.

segunda geração de funcionários da Companhia passou a dar uma maior ênfase na questão dos bandoleiros, não apenas como uma questão de lei, mas como uma questão moral. De acordo com Wagner,

By the 1820s the East India Company was no longer a mere trading company, but the paramount power on a huge continent, and derived its main income from revenue. Imbued with a new sense of evangelical zeal and responsibility towards their subjects, the British abandoned their non-intervention policies. The suppression of so-called 'criminal communities' was no longer regarded merely as an issue of law and order, but as a moral problem, similar to the abolition of widow-burning or of infanticide. To the British the different groups of itinerant traders, mendicants and petty thieves who occasionally engaged in murder and robbery all appeared as the regional variations of the same evil, which the British understood to be 'Thuggee' (2012, p. 33).

Nos meados de 1820, o sistema de castas era tido entre os ingleses como o principal organizador da sociedade indiana. Como muitos dos membros da mesma gangue eram da mesma família, para os ingleses, isso confirmaria que o crime era hereditário. Wagner é enfático ao dizer que os ingleses reconstruíram a prática dos bandidos a partir de suas próprias noções de casta, religião e criminalidade indiana. Alguns funcionários da Companhia traçavam a genealogia de inúmeros bandidos como tendo origens em lugares como Sindouse (2012, p. 33).

Todos os sete indianos cujos crânios estão na Universidade de Ebinburgh foram acusados e condenados pelo homicídio de dezessete pessoas em 1817, apesar de nenhum deles ter confessado o crime. Para que eles fossem condenados pelo crime, seis pessoas deveriam afirmar que o acusado cometeu de fato o crime. Para isso, os ingleses colocavam uns contra os outros, enfatizando diferenças de casta e religião. Todos foram executados em 1832, com exceção de Buksha que morreu no cárcere. Os dados do julgamento mostram que, após a execução, os hindus foram cremados e os muçulmanos foram enterrados, mas não há nenhuma menção sobre a remoção e tráfico dos crânios (KIM, 2012, p. 35).

A remoção dos crânios era parte da punição dos 'criminosos', o que permitia aos frenologistas perceber o potencial de criminalidade nas configurações desses crânios, sobretudo no 'órgão da destruição'. Esse 'órgão' é ironizado por Ghosh em diferentes passagens de *The Circle of Reason*, como quando Balaram pensa ter identificado uma saliência da cabeça de Alu exatamente nessa região (GHOSH, 2005, p. 9), e quando

Balaram analisa a cabeça do filho recém-nascido de Bhudeb Roy e determina que ele será um criminoso (2005, p. 24).

Os julgamentos dos moradores de Sindouse servem para referendar a frenologia mais do que a frenologia era utilizada para comprovar a criminalidade desses indivíduos nos julgamentos. Os funcionários da Companhia passam a afirmar que, por conta do sistema de castas, cujo topo da estrutura é representado pelos brâmanes, estes passam a ser culpados pela preservação da criminalidade entre os hindus, haja vista a relação entre frenologia e influências externas. Wagner explica que

In the phrenological system as practised in Edinburgh, there were three ‘classes’ of heads and therefore three basic personalities. The first was the one in which the ‘organs’ of lower sentiments dominated over the more noble ones: ‘That is to say, where Amativeness, Combativeness, Destructiveness, Secretiveness, Acquisitiveness, Self-Esteem, Love of Approbation, and Cautiousness, or most of them, are larger than Benevolence, Conscientiousness, Veneration, Ideality, and the organs of Reflection’. In the second type the ratio was opposite, while in the third class there was no single category which dominated. Persons of the first class were naturally likely to be criminals, those of the second could resist outside influence and were not easily corruptible, and those of the third were entirely at the mercy of circumstances and environment (2012, p. 42).

Ghosh, ao criar um personagem com uma cabeça muito grande e com inúmeras protuberâncias e depressões, questiona essa classificação ou simplificação da personalidade humana. No caso de Dirgpaul e de seus companheiros, em nenhum deles o ‘órgão da destruição’, por exemplo, era predominante; mesmo assim foram condenados como assassinos e executados. Isso era perfeitamente explicado como sendo o resultado da exposição desses indivíduos ao crime desde pequenos ou pelo fato de bandidos matarem para roubar, não exatamente para sentirem o prazer de tirar a vida alheia (2012, p. 43).

Os discursos coloniais sobre os ‘bandidos’ indianos serviam para promover o estereótipo do bandoleiro nas colônias inglesas. O mito do bandido (*thug*) era suportado por ‘evidências científicas’. Se as narrativas pareciam não ser tão verdadeiras, o exame dos crânios ‘eliminaria’ qualquer sombra de dúvida. O fato é que a análise frenológica não gerava suas próprias evidências, mas dependia de dados socioculturais pré-existentes, geralmente tendenciosos e parcialmente fabricados. Esse ponto é incessantemente explorado por Ghosh em *The Circle of Reason*.

Por causa das contradições apontadas até agora, a frenologia jamais deixou de ser foco de polêmica, até mesmo entre os seus praticantes. Este é o caso de David Drummond, escocês presbiteriano que chega à Índia em 1813 e funda a Dharamtala Academy, na qual introduz o estudo da gramática e literatura inglesa, latim, escrituração e o uso de globos. Com ideias iluministas, acreditava que era impossível converter os indianos sem que houvesse uma ‘conversão’ intelectual (FORRESTER, 2011, p. 171).

Assim como Paterson, Drummond também possuía uma coleção de crânios, uma vez que, para ele, não havia escassez desse material nas margens do rio Hooghly (rio que corta Kolkata). Contraditoriamente, ele descrevia a fascinação dos frenologistas pelos crânios um absurdo, além de afirmar que não era possível decodificar o caráter humano através deles (KAPILA, 2011, p. 490).

Drummond afirma que, em pouco tempo de contato com a frenologia, se convenceu da falta de fundamentação desta ‘ciência’, concluindo que ela era na verdade um grande engano (1829, pp. v-vii). Em suas palestras na Sociedade de Frenologia de Calcutá, ele impôs inúmeras questões que abalavam as convicções científicas da frenologia.

I must know the medium and the method, whereby things so absolutely unconnected and adverse, are, nevertheless, so reciprocal and obedient? – I must have it explained to me, how it comes to pass, that the excitation of any organ whatever, can have the smallest influence, even on its nearest companion? (1829, p. 9)

Drummond ainda acrescenta que não seria difícil provar que a essência da frenologia requer o abandono por completo da ideia de razão e memória (1829, p. 10). Isso porque, para ele, se o caráter e atitudes humanas eram determinados pela configuração craniana e cerebral, isso retirava toda a responsabilidade do indivíduo enquanto um ser que reflete sobre seus atos.

Apesar de todo o debate acerca da frenologia na Índia, em meados da década de 1820, um grupo representativo da elite hindu, com destaque para Rammohan Roy, estava envolvido com a frenologia. Em apenas duas décadas, surge uma nova Sociedade Frenológica que passa a ser exclusivamente composta por indianos (KAPILA, 2011, p. 490). Em 1845, Kali Kumar Das funda outra Sociedade Frenológica em Kolkata e por uma década assume a presidência desta sociedade. Das estudou na Calcutta Medical

College, porém não se graduou. Ele e seus membros reinterpretem a relação entre frenologia e religião, questionando a superioridade do cristianismo em detrimento do hinduísmo.

Para Das, o papel da frenologia era o de identificar as faculdades mentais e dissipar noções errôneas que passaram a governar despoticamente os indianos, uma clara menção ao caráter artificial do colonialismo inglês baseado na falsa afirmação de que os indianos não eram capazes de governar a si mesmos. Dessa forma, na segunda metade do século XIX, a frenologia, absorvida e transformada pelos indianos passa a servir a inúmeras questões políticas, dissociando esta ‘ciência’ da hierarquização das raças ou religião a partir do estudo do crânio (KAPILA, 2011, pp. 496-498).

Jadunath Mazumdar, por exemplo, em 1885, em uma palestra em Lahore, enfatizou a necessidade de promover a natureza espiritual do patriotismo, usando a frenologia para identificar faculdades mentais e servir como uma conexão entre racionalismo e religião. Para ele a frenologia não representava uma ferramenta para analisar a evolução das raças, mas a evolução do espírito. Com isso, Mazumdar era contra a interpretação colonial de que indianos eram primitivos (BAYLY, 2012, p. 163).

Kapila mostra que até mesmo o médico Mahendralal Sircar (1833 – 1904) reforçou a importância da frenologia no contexto indiano, menos no que se refere à discussão sobre as ideias serem inatas ao homem ou adquiridas, e mais sobre ser um espaço que permite ou promove a relação entre o divino e o científico. De acordo com Kapila,

Phrenology’s purpose for Sircar then was not to design ‘undue generalizations’ or decipher ‘radical minor differences’, but its purpose lay in forging a nourishing relation between religion and science. In the context of the explosion of Darwinian evolutionary theory, science for him was neither a replacement for religion nor even a particular threat to it. Rationality was, in other words, not the sole domain of science, nor ‘idols’ the preserve of religion. Phrenology for Sircar instead was a means to enable a rationalistic and mutual co-existence of what by the latter half of the nineteenth century were two distinct approaches to the human future. As he put it, ‘the highest truth of science and the highest truth of religion are one’ (2011, p.498).

Percebemos mais uma vez a reinterpretação da ‘ciência’ europeia no contexto colonial indiano de forma que os limites entre ciência e religião são atenuados de forma a se adequar às especificidades da cultura indiana. Kapila acrescenta que a absorção da frenologia também foi possível porque os indianos já possuíam uma forma de analisar o

corpo humano a partir de marcas especiais chamada *samudrikavidyā*.⁴⁸ Para a *samudrikavidyā*, toda forma (*ākara*) e tamanho (*parimān*) possui significado, e a diferença (*bhinnatva*) entre forma e tamanho seria a própria razão para sua existência (KAPILA, 2011, p. 502).

Tanto a *samudrikavidyā* quanto a frenologia tinham as marcas físicas como manifestações de diferenças entre os indivíduos. Essas diferenças eram compreendidas a partir das próprias marcas físicas. Além disso, as marcas físicas sugeriam uma predisposição inata do indivíduo. Para a frenologia, porém, essas predisposições acabaram sendo interpretadas em termos raciais e hierárquicos ou evolutivos. Já para a *samudrikavidyā* as diferenças das marcas físicas estavam no âmbito do “eu”. Além do mais, eram as distintas marcas que o indivíduo trazia na inteireza do seu corpo, não apenas na cabeça, que necessitava de interpretações (Kapila, 2011, p. 503), isso porque essas marcas físicas seriam *samskāras*,⁴⁹ representando assim, disposições do *karma*.

A relação entre *samudrikavidyā* e frenologia contribuiu para a recriação da frenologia no contexto indiano, permitindo uma integração entre ciência e religião, não em termos exclusivos ou hierárquicos, mas promovendo a evolução intelectual e espiritual de cada indivíduo. Esse seria um desdobramento da *samudrikavidyā* na forma de frenologia, termo com maior aceitabilidade entre os britânicos.

Nesta seção, vimos que, a partir de meados de 1820, o discurso colonial sobre raças passa a ser centrado na religião, reforçando as relações de dependência do império. A frenologia foi uma das principais ferramentas dessa fase. Analisamos brevemente aqui como a frenologia foi aplicada em três diferentes contextos coloniais da Índia, ou seja, no urbano, tribal e criminal. Por último, vimos a transformação da frenologia feita pela elite hindu e sua relação com a *samudrikavidyā*. A frenologia indiana passa, então, a focar o indivíduo, seus potenciais intelectuais e espirituais, ao invés de enfatizar a tipologia das raças.

Ghosh, assim como os frenologistas indianos no séc. XIX fizeram, critica a frenologia europeia enquanto símbolo da razão e sua utilização para a discriminação desqualificatória do outro. Na próxima seção, analisaremos a teoria dos *guṇas* da filosofia indiana como instrumento crítico que Ghosh usa em *The Circle of Reason* para empreender a reabilitação da noção de razão no contexto pós-colonial indiano.

⁴⁸ A *samudrikavidyā* tem origem védica e é considerada um *vedāṅga* (conhecimento auxiliar dos Veda). Ela também está intimamente associada com a *jyotishvidyā* (ciência dos astros – simultaneamente astrologia e astronomia).

⁴⁹ Ver página 149.

4.3 - O instrumento crítico: as três disposições existenciais (*sattva, rajas e tamas*) como momentos de tecelagem.

Em sua obra *The Circle of Reason*, Amitav Ghosh utiliza a teoria dos *guṇas* como instrumento crítico para tecer a narrativa e promover, deste modo, a articulação entre a filosofia hindu e a perspectiva pós-colonial. Assim como a teoria do *karma* e a lei da transmigração da alma em *The Calcutta Chromosome*, os *guṇas* se tornam uma ferramenta crítica na análise de noções pré-estabelecidas pela colonização europeia. Nesta seção, buscaremos entender algumas das principais características da teoria dos *guṇas* na filosofia indiana para melhor compreender as apropriações críticas promovidas por Ghosh, a serem discutidas na próxima seção.

As escolas Vaiṣṇavas da tradição do *Vedānta*, proeminentes na região da Bengala e centradas nos ensinamentos dos *Upaniṣads*, *Purāṇas* e do *Bhagavad-gītā*, postulam dois aspectos ou dimensões da mesma realidade do universo: (i) a divindade suprema, Viṣṇu ou um de seus avatares e (ii) sua energia de manifestação *śakti* ou *prakṛti*, ou seja, sua manifestação no mundo fenomênico. *Prakṛti*⁵⁰ é a substância original da qual provém a multiplicidade dos entes. Todos os entes manifestos possuem uma tripla característica que é descrita pela teoria dos *guṇas* ou das três disposições existenciais inerentes. Como apresentado no *Bhagavad-gītā*:

There is no being on earth, or again in heaven among the Devas, that can be free from these three gunas born of Prakriti (...).
Sattva, Rajas, Tamas, - these gunas, O mighty-armed, born of Prakriti, bind fast in the body the embodied, the indestructible (...).
Sattva attaches to happiness, Rajas to action, O Bharata, while Tamas, enshrouding wisdom, attaches, on the contrary, to heedlessness (The Bhagavad Gita, 1985, p. 471; 381; 384)

A palavra *guṇa* recebe diferentes traduções: “qualidades”, “propriedades”, “constituintes”, “tendências” e “disposições”. Às vezes algumas dessas palavras, como por exemplo, “qualidade”, é interpretada apenas como uma qualidade abstrata. Porém, todas as qualidades dos *guṇas* estão manifestadas materialmente, isto é, estão

⁵⁰ Para uma leitura mais profunda sobre a diferença ou relação entre *puruṣa* e *prakṛti*, cf. WHITE, David. “Proto-Sāṃkhya and Advaita Vedānta in the Bhagavadgītā”. *Philosophy East and West*, Vol. 29, No. 4, Oct., 1979, pp. 501-507 e BURKE, David. “Transcendence in Classical Sāṃkhya”. *Philosophy East and West*, Vol. 38, No. 1, Jan., 1988, pp. 19-29.

substancializadas. Em outras palavras, são qualidades ontológicas de *śakti* ou *prakṛti*. Por exemplo, não é possível pensar no calor sem uma fonte de origem. De acordo com as citações acima do *Bhagavad-gītā*, são três os *guṇas* constitutivos de todas as formas manifestas: *sattva*, *rajas* e *tamas*.

Sattva apresenta a condição de existencialidade de tudo que existe. É comumente traduzido como “verdade”, “conhecimento”, “bondade”, “bem-aventurança”, “beatitude” e “pureza”. *Sattva* é o aspecto de *prakṛti* responsável pelo realismo da natureza objetiva. *Rajas* representa a disposição à ação que é causa “criação”, “mudança”, “paixão” e representa o dinamismo que permite a transformação. E finalmente *tamas* representa o elemento causador da “restrição”, “morte” e “destruição”.

Os três *guṇas* são diferentes formas pelas quais *prakṛti* se manifesta. Por meio de *sattva*, *prakṛti* existe; por meio de *rajas*, ela muda, e por meio de *tamas*, ela se restringe. Segundo Sachidananda Padhy as funções dos *guṇas* são respectivamente as de revelar, mover e conter. No mundo fenomênico eles significam adesão, coesão e desintegração. Já do ponto de vista psicológico, eles iluminam, ativam e obscurecem. Por último, no plano moral, eles são: emancipação, afinidade e infração⁵¹ (2014, p. 177). *Sattva* é o princípio da iluminação ou o poder da natureza que revela todas as manifestações e está associado com compaixão, concentração, coragem, desapego, iluminação, fé, humildade, indiferença, modéstia, ação e valor puro, etc. *Rajas*, enquanto o princípio da atividade ou poder que agita, está relacionado com discussão, apego, abuso, animosidade, desejo, decepção, dúvida, desrespeito, egoísmo, inveja, falsidade, ciúme, ostentação, etc. Enquanto o princípio de restrição da potência, a função de *tamas* é resistir e esta estimula sentimentos e comportamentos como ignorância, avareza, descuido, desilusão, insolência, preguiça, indecisão, etc (PADHY, 2014, p. 178).

Os três *guṇas* estão mutuamente envolvidos uns nos outros e não podem existir separadamente. *Sattva*, que é o que causa a existência, necessita de *rajas* (mudança, ação), uma vez que essa existência não é estática. Porém, mesmo sofrendo uma mudança, *sattva* não ultrapassa os seus limites se tornando outra coisa. Ele retém o seu ser, superando sua aniquilação. Dessa forma, *sattva* necessita de *tamas*, para restringir

⁵¹ A palavra utilizada em inglês pelo autor é “sin”. Porém, como essa palavra no ocidente está estreitamente vinculada com o cristianismo, optamos por traduzi-la como “infração” ao invés de “pecado”.

sua força. Assim vemos que para *sattva* ser *sattva*, ele necessita das duas outras disposições ontológicas. Da mesma forma, *rajas*, a mudança ou dinamismo, deve existir e, para isso necessita *sattva*. Ao existir, deve resistir a aniquilação através do seu próprio ato de mudança através de *tamas*. Assim também é *tamas*, o que restringe através da mudança, implica simultaneamente mudança e existência, ou seja, *rajas* e *sattva*. Como podemos ver, as três disposições existenciais envolvem simultaneamente umas às outras e, por isso, não permitem que possamos concebê-las separadamente.

A condição fenomênica de *prakṛti*, marcada pelo sofrimento existencial, implica em uma condição de desequilíbrio entre os *guṇas*, acarretando uma diversidade de intensidade dessas disposições e, conseqüentemente toda a heterogeneidade do mundo fenomênico. Por exemplo, se *sattva* predominar na inter-relação com as demais disposições, então, a manifestação apresentará características físicas e psicológicas de acordo com essa predominância, as quais citamos anteriormente, ou seja, aquelas relacionadas ao conhecimento, bondade, etc. Kṛṣṇa, no *Bhagavad-gītā* afirma: “When at all the body’s gates wisdom’s light arises, then must you know that Goodness has increased” (The Bhagavad-gītā, 1973, p. 354). Se a disposição da mudança (*rajas*) predominar, os seres manifestos apresentarão características físicas e psicológicas de *rajas*, ou seja, estimulação, movimento, dor, paixão, etc. Sobre *rajas*, Kṛṣṇa diz que “[w]hen Passion is waxing strong, these [states] arise: greed, [purposeful] activity, committing oneself to works, inquiet, and ambition” (The Bhagavad-gītā, 1973, p. 354). Se por outro lado, a disposição da restrição da existência (*tamas*) prevalecer, as manifestações apresentarão características físicas e psicológicas de *tamas*, a saber, características relacionadas ao peso, resistência, inércia, desânimo, abatimentos, dentre outras (RAO, 1963, pp. 69-70). Kṛṣṇa afirma que “[w]hen Darkness is surging up, these [states] arise: unlighted [darkness], unwillingness to act, fecklessness, delusion” (The Bhagavad-gītā, 1973, p. 354).

É exatamente quando essas disposições ontológicas estão em desequilíbrio que elas nos prendem a *samsāra*, o ciclo de nascimentos e mortes. A predominância de *sattva*, que rejeita as demais disposições, gera um apego pelo conhecimento abstrato, puramente teórico e destituído de qualquer aplicabilidade prática na orientação da conduta. Da mesma forma, *rajas*, que é o dinamismo, quando sobressai às demais disposições, nos prende através do apego a ações e resultados dessas ações. E, por último, quando *tamas*, cuja função é restringir, destaca-se sobre os demais *guṇas*, este nos prende por meio do apego ao corpo e da preguiça, negligência, ignorância, etc

(PADHY, 2014, pp. 178-179). Kṛṣṇa explica o apego ao mundo fenomênico da seguinte maneira: “By the constituents of Nature fooled are men attached to the constituents’ works. Such men, dull-witted, only know in part” (The Bhagavad-gītā, 1973, p. 172).

Se no *Bhagavad-gītā*, Kṛṣṇa diz que não é possível se livrar dos *guṇas*, como então superar o apego resultado da perturbação de *prakṛti* e do desequilíbrio dos *guṇas*? Em outras palavras, sendo um mundo manifesto, aí se incluindo todos os entes até mesmo deuses e demônios, limitado pelos *guṇas* e dos quais não se é possível libertar, como é possível a libertação do ciclo de nascimentos e mortes, objetivo último da existência humana (*mokṣa*), principal mensagem do *Bhagavad-gītā*? Como se libertar dos *guṇas* dentro dos próprios *guṇas*? Esse processo parece envolver uma circularidade, uma vez que é a natureza do indivíduo, formada pelos *guṇas*, que realiza todas as ações e todas as ações são frutos ou resultados dos mesmos *guṇas* (WHITE, 1984, pp. 295-296). Como afirma White:

Since all action is of the *guṇas* and all doers of actions are composed entirely of those same *guṇas*, all human actions must be conceived as completely caused by actions of the *guṇas*, and there is therefore no "freedom of action" whatever to be known or experienced. Literally everything in the entire universe, human activities included, is limited to the activity and modifications of the three *guṇas* of *prakṛti* and the strict causal relations of all these actions. It is in this sense, then, that all living creatures are said to be "bound" by the actions of the *guṇas* which make up their own individual being and experiences (WHITE, 1984, p. 296).

Isso significa que qualquer que seja a liberdade que se possa ter, não é liberdade das causas das ações. White, então, menciona que Kṛṣṇa nos dá uma pista sobre qual seria essa liberdade ao dizer que quando alcançamos a liberação, ou a liberdade última, estaremos livres de todo e qualquer vínculo das ações que produzem resultados tanto bons quanto ruins. Isso significa que a liberdade sobre a qual é discutida no *Bhagavad-gītā* é uma liberdade dos vínculos das ações, não exatamente das causas das ações em si. Em outras palavras, essa liberdade é o estar livre do apego das ações e de seus respectivos resultados sem deixarmos necessariamente de agir. Mas Kṛṣṇa também afirma que aqueles que superam as dualidades se liberam do vínculo das ações (The Bhagavad-gītā, 1973, p. 201). Isso significa que há uma liberdade no âmbito da experiência humana que não é a liberdade última, que aqui chamaremos de liberação ou

libertação a título de diferenciação. Porém, a liberdade do vínculo ou apego às ações é uma ferramenta para se alcançar a liberação.

A forma como experimentamos diariamente a realidade fenomênica enquanto pares de oposições faz com que compreendamos este mundo enquanto um mundo de dualidade, nos tornando incapazes de pensarmos, experimentarmos e vivenciarmos além das dualidades. Por exemplo, para evitar a tristeza, buscamos fazer coisas que nos deixam felizes ou nos dão prazer. As dualidades se tornam os limites das nossas experiências; se estamos felizes, não estamos tristes. Se estamos tristes, buscamos a felicidade. Porém, se nossas experiências superarem esses pares de oposições, podemos transcendê-las e estar livres delas. Contudo, fazer com que nossas experiências ultrapassem as aparências duais não significa rejeitá-las, uma vez que é impossível estar no mundo fenomênico sem vivenciá-las ou sem estar envolto em dualidades. Na verdade, a rejeição em si é um aspecto da dualidade aceitação-rejeição que não tem capacidade de eliminá-la.

A libertação, não das ações, mas dos apegos aos frutos das ações, expressa existencialmente na forma de uma superação da experiência de polarização em torno das dualidades, ocorre na condição de equilíbrio dos *guṇas* ou *Sāmyāvasthā*, isto é, a condição em que estas disposições ontológicas e funcionais estão em tal harmonia que não há a prevalência de nenhuma delas (RAO, 1963, 65-67). Essa harmonização dos *guṇas* reflete, de fato, a funcionalidade proeminente de *sattva* enquanto um instrumento moderador, enquanto conhecimento que neutraliza ou equaliza os impulsos às ações e reações, às expansões e retrações que caracterizam os demais *guṇas* (*rajas* e *tamas*), o que caracteriza a relação do sujeito com os objetos quando dominada pelos dois demais *guṇas*. *Sattva*, assim manifesto, trata-se de razão na sua dimensão superior enquanto equanimidade e sabedoria de vida.

Em seu detalhado estudo do *Bhagavad-gītā*, David White, explica que aquele que superou a percepção da dualidade gerada pelos *guṇas* fica satisfeito com o que quer que ele ganhe, ou seja, nem se regozijará ao alcançar algo prazeroso nem sofrerá ao obter algo doloroso. Aquele que transcende a dualidade lida da mesma forma com as pessoas que nos querem bem e as que nos querem mal, e aceita da mesma forma tanto a alegria quando a tristeza. O que o *Bhagavad-gītā* sugere é a imperturbabilidade da mente em qualquer circunstância. No verso 28 do capítulo 3 do *Bhagavad-gītā*, Kṛṣṇa comenta sobre o controle da mente. Ele comenta sobre o desapego: “But he who knows how constituents and works are parceled out in categories, seeing things as they are,

thinks thus: ‘Constituents on constituents act’, [and thus thinking remains unattached”⁵² (The Bhagavad-gītā, 1973, p. 172). E mais adiante, no verso 25 do capítulo 14, sobre a imperturbabilidade da mente: “Equal [his mind] in honour and disgrace, equal to ally and to enemy, he renounces every [busy] enterprise: ‘He has transcended the constituents’: so must men say” (The Bhagavad-gītā, 1973, p. 357).

Esse controle é a base da liberdade humana em meio ao mundo fenomênico. Ele permite a liberdade do apego às dualidades também expresso na polarização de *rajas* e *tamas*. A percepção do mundo em dualidade gera confusão nos indivíduos, mas aquele que consegue preservar a imperturbabilidade da mente diante das experiências ordinárias está liberado da percepção confusa da realidade. Essa liberdade se torna fundamental para o alcance da liberação (*mokṣa*). Kṛṣṇa diz: “Whoever knows ‘persons’, material Nature, and its constituents to be such, in whatever state he be, he is not born again” (The Bhagavad-gītā, 1973, p. 346). A pessoa que consegue superar as aparentes dualidades, porém, não rejeita a existência, o dinamismo nem a restrição, ou seja, *sattva*, *rajas* e *tamas*, muito menos quando essas disposições deixam de ocorrer. Isso significa que a liberdade da dualidade do mundo fenomênico é um posicionamento (imperturbabilidade da mente) diante de todas as coisas; um posicionamento que perpassa nossas atitudes, palavras e pensamentos (WHITE, 1979, p. 298). A partir daí, o indivíduo deve não apenas escolher corretamente suas atitudes, palavras e pensamentos, mas acima de tudo ele deve ter disciplina para continuar essa tarefa que é cotidiana. Segundo White:

The complete process of willing and acting according to the *Gītā* is therefore an integrated knowing, discrimination, choosing, and willing which culminates in the performance of the chosen action. And as we have just seen, this total process demands not only the necessary strength of purpose but also the disciplining of the total human consciousness, which is, of course, the purpose of the yogas taught by the *Gītā*. Human freedom of action conceived in this manner thus depends finally on the disciplined nature of the individual choosing to perform one action rather than another. In this view, the undisciplined man or woman is not free to act in such a manner, for the undisciplined person simply *reacts*, without either discrimination or any deliberate choice of alternative courses of action (WHITE, 1979, p. 300).

⁵² O tradutor optou por traduzir “guṇas” como “constituintes”.

O conhecimento desenvolve nossa faculdade de discernimento necessário para alcançar a liberdade das dualidades. Apesar de esse conhecimento ser gerado pelos próprios *guṇas*, o resultado é a consciência da verdade por trás das dualidades e, conseqüentemente, que atitude, palavra e pensamento nós devemos optar por gerar. Sistemas disciplinares como os diferentes *yogas* – a disciplina do conhecimento, *jāna yoga*; a disciplina da devoção, *bhakti yoga*; e a disciplina da ação desapegada, *naiṣkāmya – karma yoga* – contribuem com nossa imperturbabilidade da mente e disciplina nossas atitudes, palavras e pensamentos. Essa liberdade permite ao indivíduo alcançar a liberação última (*mokṣa*).

A teoria dos *guṇas* acima apresentada privilegiou os aspectos que nos parecem mais importantes para a compreensão da apropriação crítica e original que Amitav Ghosh dela faz em *The Circle of Reason*. A denominação das três partes da obra de acordo com os três *guṇas*, de *sattva* até *tamas* não é meramente casual, mas objetiva, como já referido acima, promover uma reabilitação de um *sattva* degenerado, quase uma irracionalidade, a um *tamas* que é a abertura para a manifestação de um *sattva* superior.

É surpreendente que alguns críticos, como Shyamala Narayan, apontem para a suposta “irrelevância” da teoria dos *guṇas* para compreender a obra de Ghosh: “The three gunas are almost irrelevant to the understanding of the novel; which is ultimately concerned only with reason, and its symbols, the loom, the sewing machine and the book (NARAYAN, 1988, p. 53). Porém, o fato de uma obra se abrir para uma multiplicidade de interpretações não justifica a exclusão de algumas delas. Nosso posicionamento é quase o oposto. Defendemos a opinião de que a teoria dos *guṇas* é um elemento fundamental de *The Circle of Reason*, sem a qual a obra perde uma importante dimensão crítica. Além disso, Narayan também parece ignorar um dos mais relevantes símbolos da razão ocidental apresentados na obra, a frenologia.

Na próxima seção, analisaremos a obra de Ghosh focando na relação da ‘ciência’ europeia, mais precisamente a frenologia, com a teoria dos *guṇas*, teoria esta fundamental para um dos principais textos filosóficos indianos, o *Bhagavad-gītā* e, conseqüentemente, para a liberação do ciclo de nascimentos e morte.

4.4 - Subvertendo e recriando. ‘ciência’ e ‘religião’ como uma estratégia crítica em favor da razão multifacetada.

Assim como a medicina europeia foi adaptada às regiões tropicais e, sobretudo, aos projetos coloniais europeus, outras ciências, como a frenologia, também foram reconfiguradas para que fossem incorporadas à “missão civilizadora” do colonialismo europeu nas colônias. Também como a medicina tropical, esta nova ‘ciência’ beneficiava mais os colonizadores do que os indianos, uma vez que ela era usada não apenas para analisar o “totalmente outro”, mas para justificar a superioridade inglesa ao colocar os nativos nos degraus iniciais da progressão civilizatória.

Uma das principais formas de se mostrar, propagar e incutir essa diferença entre o europeu e o “totalmente outro” era através da exibição desses materiais humanos utilizados pela frenologia em museus. Os museus, enquanto um espaço de catalogação, classificação científica e exibição de conhecimento e poder, são mais uma criação imperial do séc. XVIII, diferenciando-se, portanto, dos gabinetes de curiosidades que os precederam. Amiria Henare aponta para o fato de que “(...) colonial museums were sites of experiment and discovery, where scientists and amateurs collected artifacts and natural specimens in the quest for useful knowledge” (2005, p. 143). Este conhecimento, como já mencionamos em capítulos anteriores, funcionava para os britânicos como forma de poder e legitimação da dominação dos povos colonizados.

Por outro lado, como afirma Dominic Thomas ao observar a criação e abertura ao público do British Empire and Commonwealth Museum, em Bristol em 2002, o conteúdo dos museus abordam simultaneamente o sentimento de orgulho do império e a sua brutalidade em relação às outras culturas (2013, p. 32). O centro dessa ambiguidade está no fato de que, para que os britânicos demonstrassem sua superioridade sobre outras raças e poder de dominação sobre as mesmas, eles também tinham que reconhecer o outro e abrir espaço para a presentificação desse outro dentro do império. Mais ainda, a presença dos materiais culturais e humanos representava a dependência britânica dos indianos, já que seria impossível haver dominação sem a presença do dominado.

Essa presentificação do outro no centro dos projetos coloniais britânicos possibilitou muitas vezes o agenciamento dos indianos, sobretudo quando estruturas e sistemas britânicos eram transferidos para a Índia. Muitas vezes esse agenciamento significava um poder de negociação sobre o que seria absorvido pelos indianos e como

isso ocorreria. A própria introdução da ideia do museu foi “distorcida” pelos indianos. Como demonstra Natasha Eaton, em “Between Mimesis and Alterity”, objetos têm significados apenas de acordo com o contexto. Mudando-se o contexto, muda-se também o seu significado (2004, p. 818). Isso pode ser observado de duas formas: (i) como *nawabs* reuniam presentes estrangeiros formando uma coleção de curiosidades (EATON, 2004, p. 840), e (ii) como museus organizados pelos ingleses na Índia eram visto como um ajuntamento de peças exóticas pelos indianos de classes baixas (PRAKASH, 1999, p. 41). Essas reações frente aos objetos do outro europeu ou das próprias coleções organizadas por europeus transformam o museu. Ao invés de um espaço como parte da “tecnologia do desencantamento pedagógico”, para usar uma expressão cunhada por Christopher Pinney, houve um reecantamento, ou exotização, desses objetos e espaços (2012, p. 242). Mas o mais importante é que o agenciamento indiano desconstrói e reconstrói a própria ciência europeia como mencionamos na seção 4.2.

A relação entre o agenciamento indiano e a ciência europeia é o foco da obra de Gyan Prakash, *Another Reason*, na qual ele discute a autoridade da ciência como metáfora do triunfo da razão universal sobre mitos e superstições e seu papel central na constituição da Índia enquanto colonial e enquanto uma nação independente. Prakash localiza o início da ciência como uma autoridade cultural na Índia na mudança de postura da Companhia das Índias Orientais, no início do séc. XIX, ao consolidar o controle territorial, focando no lucro despótico e na exploração sistemática e eficiente. Com isso, as noções de conhecimento e domínio também mudaram. O orientalismo menos invasivo foi abandonado e o sistema de educação ocidental foi estabelecido para a criação de uma classe de indianos que pudesse servir como subordinados no setor burocrático da Companhia (1999, pp. 3-4).

Nas palavras de Anshuman Mondal, o conhecimento científico europeu foi apresentado como um espetáculo (2007, p. 45). Estradas de ferro e linhas de telégrafos se expandiram rapidamente, abrindo o território para o capital. Por trás disso estava a ideia da ciência como uma razão universal, expressão usada por Prakash. As ciências empíricas representariam um conhecimento livre de preconceitos, da influência das emoções e com o intuito de livrar o mundo de superstições e da presença da religiosidade nativa. Porém, os britânicos transferiram a modernidade para a Índia com certas diferenças da modernidade europeia porque a própria função da modernidade era diferente. Ela funcionava como poder colonial. Com isso, ela teve que se transformar e

muitas vezes ter sua adoção forçada. Por exemplo, como vimos no capítulo anterior, a medicina teve que se tropicalizar. Essa transformação é chamada por Prakash de tradução, ou seja, o deslocamento da modernidade para outro contexto; é a relação entre modernidade e tradição que causa a negociação de poder entre colonizador e colonizado. A elite indiana, por outro lado, também viu essa tradução da ciência europeia como uma possibilidade de reforma cultural, criticando práticas sociais e projetando os indianos como um povo com tradições científicas próprias. Para isso, esses intelectuais buscavam no passado científico da Índia a universalização do hinduísmo.⁵³ A ciência, então, se tornou foco de áreas do conhecimento como: literatura, religião, economia, filosofia, etc., permitindo não só o surgimento de uma elite hindu em meio a duas culturas, como também a crítica à ciência europeia enquanto uma metáfora para a razão universal, a crítica a práticas sociais nativas e o enriquecimento das ciências europeias com as tradições científicas indianas, obrigando o europeu a “compartilhar” a autoridade científica (PRAKASH, 1999, pp. 6-8).

A imposição das ciências europeias na Índia não era sinônimo de hegemonia, mas sua aceitação poderia ser bem sucedida se houvesse a renegociação de seu conhecimento e poder.

Late-nineteenth-century gatherings of Europeans and the *bhadralok* intellectuals in Calcutta may have been heavy with the air of gratitude and loyalty to British rule, but smoldering underneath it was the explosive cross-hatching of mind with matter, Vedanta with positivism. For, to locate the origin of reason centuries before the Enlightenment in Vedantic monism was to question Western claims. (...) The elite stood as a counter-hegemonic force. Themselves a product of the translation that gave them agency and intelligibility as subjects, the elite gave ideological direction and force to the emergence of an Indian modernity, and defined it in a predominantly Hindu and Sanskritic idiom. It was thus that the elite staked their claim to represent subaltern forms of culture and staged themselves as a force that would guide India's march to modernity. (PRAKASH, 1999, pp. 84-85).

O que estava por trás do agenciamento da elite hindu era justamente o questionamento dos europeus enquanto “possuidores” de um conhecimento universal. E assim engajaram em uma meticulosa tarefa de provar que o pensamento científico fazia parte das tradições da Índia. A diferença é que, apesar de a Índia ser o berço de uma

⁵³ A universalização do hinduísmo não deve ser entendida como a universalização da razão ocidental em suas formas científicas e tecnológicas, ou seja, a sua imposição, mas como a abertura do hinduísmo para todo e qualquer conhecimento.

tradição científica, esta jamais foi separada da religião (PRAKASH, 1999 p. 230). E isso significa que a Índia poderia humanizar a ciência europeia.

Baseado na afirmação de Gyan Prakash de que a elite hindu negociou a absorção de conhecimentos científicos europeus forçando-os a compartilharem a autoridade científica com os indianos que, ao retornarem às bases tradicionais científicas acabaram humanizando a ciência europeia, nesta seção analisaremos *The Circle of Reason* como um percurso em que a razão empírica e positivista europeia é costurada criativamente à filosofia hindu. Neste processo de tessitura, a perspectiva ocidental da razão e seu estereótipo de superioridade não são apenas frequentemente questionados, mas a própria noção de razão é reabilitada através do seu contato com a filosofia hindu, sobretudo com a teoria dos *gunas*, tornando-a inclusiva, diversa e heterogênea. Vale lembrar que não se trata de uma recusa da ciência europeia, mas a superação de uma noção de razão que se expressa unicamente por meio dessa ciência e, como veremos, também pela tecnologia. Se os colonizadores britânicos, com a imposição das ciências europeias e uma restrita noção de razão amalgamadas à religião cristã, tentaram subjugar os indianos projetando-os como uma “raça” inferior, Amitav Ghosh, em *The Circle of Reason*, por meio, sobretudo, da filosofia hindu, reabilita a noção de razão e demonstra a importância dos indianos enquanto civilização, no que tange o diálogo entre ciência e religião no panorama global atual. Afinal, como disse o personagem Balaram em um de seus muitos momentos de confusão: “Science doesn’t belong to countries. Reason doesn’t belong to any nation. They belong to history – to the world (GHOSH, 2005, p. 54). Também é importante lembrar que *The Circle of Reason* estende sua crítica ao imperialismo norte-americano como um subproduto da colonização britânica imiscuído no projeto colonial britânico por meio de referências à máquina de costura Singer e à exploração de petróleo no Oriente-Médio.

O narrador da obra ressalta que foi a chegada do sobrinho de Balaram, Nachiketa Bose, com oito anos de idade, o verdadeiro início; início este não só da própria narrativa como também do processo de repensar ou vivenciar a razão (*sattva*), título da primeira parte da obra. Por causa das grandes proporções da cabeça de Nachiketa, Bolai-da, dono de uma loja de reparos de bicicletas, o apelida de Alu (Batata). O apelido de Nachiketa é extremamente apropriado para o projeto que Amitav Ghosh desenvolve neste romance, uma vez que a batata aponta tanto para algo que cresce a partir das raízes fincadas na terra quanto para o fato de a batata não ser nativa da Índia. A presença da batata em diferentes regiões do mundo é um símbolo das

colonizações europeias, pois, originária do Peru, foi levada à Europa pelos espanhóis e disseminada nos demais continentes por meio das colonizações europeias. É apenas no início do séc. XVII que a batata passa a ser cultivada na Índia (SHARMA, 2008, pp. 149-150). Alu é, dessa forma, aquele que tanto possui ou representa as tradições locais (Nachiketa), como também aquele que absorve ou incorpora o que é de fora. Porém, lembramos que é da terra em que a batata se encontra que ela tira seus nutrientes para sua sobrevivência e, assim também Ghosh tira da Índia (filosofia hindu) sua matéria prima para lidar com o que é estrangeiro (ciência moderna europeia).

A cabeça de Alu se torna o espécimen perfeito para os estudos de frenologia de Balaram. Porém, a cabeça de Alu confundia Balaram por “unfamiliar reasons”. Ghosh brinca com a palavra “razão” a todo o momento, apontando para uma “razão desconhecida” a Balaram. Ao contrário das cabeças das outras pessoas que eram geralmente bem lisas, a cabeça de Alu era um festival de protuberâncias e depressões que não se desenvolviam em ‘órgãos’ distintos, causando uma grande confusão. Segundo o narrador, a cabeça de Alu não tinha o menor respeito pelos descobridores da frenologia, sugerindo que as cabeças deveriam se adequar à teoria. A cabeça de Alu é um símbolo de resistência à classificação da frenologia e um desafiador das bases da ciência europeia tão cara a Balaram. A cabeça de Alu incita Balaram a escrever um artigo sobre as “Indistinctness of the Organs of the Brain”, que ele envia para a Sociedade de História Natural de Bombaim e para a Sociedade Asiática de Kolkata. Porém, assim como os artigos de Murugan em *The Calcutta Chromosome*, o artigo de Balaram jamais é publicado. Após anos, Balaram ainda insiste em dizer a Alu que se ele lesse Spurzheim ou Gall, ele deveria mudar a sua cabeça, pois não conseguiria viver com tamanha confusão (GHOSH, 2005, pp.8-9). Novamente Ghosh ironiza a maneira como frenologistas adequavam os objetos de análise às suas teorias, como vimos na seção anterior.

A incapacidade de compreender a cabeça de Alu começa a gerar sérias preocupações em Balaram, especialmente pelas protuberâncias estarem localizadas em regiões em que os frenologistas britânicos afirmavam serem planas entre os hindus caracterizando o estereótipo de passividade, ou seja, as protuberâncias indicariam criminalidade, como analisamos na seção 4.2 deste trabalho. Vejamos a reação de Balaram diante dessa possibilidade:

It was large enough to contain a multitude of organs and yet its boundaries were too shadowy to say which. And the worst part was that it was right on the trickiest part of the skull, for the founders of the science of phrenology were all agreed that the organs which govern the lowest and least desirable propensities all grow on the back and sides of the head. For all Balaram knew, a witch's brew could be bubbling in that lump – Destructiveness perhaps, mixed with Amativeness or Secrecy and peppered with Combativeness or Acquisitiveness. And if he could find no way of identifying and combating those organs it would be just a matter of time before they drove the poor boy to some hideous crime (GHOSH, 2005, p. 9).

Contudo, a análise de Balaram demonstra estar errada, já que com o tempo a saliência passa a representar filoprogeneidade. Balaram ressalta que a região craniana de Alu onde estaria o 'órgão da veneração' é totalmente plana, contrariando mais uma vez a análise dos frenologistas europeus dos hindus, porém, tentando justificar a separação entre ciência e religião. Balaram não apenas leva anos para decifrar aspectos da configuração craniana de Alu, como também algumas protuberâncias jamais seriam compreendidas e outras poderiam representar tantos 'órgãos' que a precisão da análise se torna totalmente questionável (GHOSH, 2005, p. 10). Ghosh se utiliza das confusões ou a mímica mal sucedida de Balaram para questionar a suposta empiria da frenologia e, conseqüentemente, da superioridade científica ocidental. Balaram questiona a falta de semelhança entre ele e Alu, uma vez que a frenologia, especialmente quando utilizada na criminologia, determinava que o caráter, assim como as configurações cranianas, eram hereditárias. "Wasn't that why Lombroso was so celebrated – for demonstrating the hereditary nature of character? Wasn't that why the American laws of 1915 prescribing sterilization for confirmed criminals were enacted?" (GHOSH, 2005, p. 11).

Ghosh enfatiza o fato de a frenologia ter sido utilizada como uma ferramenta "purificadora" da sociedade e a emulação das estratégias imperialistas britânicas pelos americanos, sobretudo a absorção da noção de razão colonial, questionando também a ideia de democracia sob a qual os Estados Unidos fundamentaram sua independência. Em 1915, praticamente um século após a criação da frenologia enquanto 'ciência', Joel Hunter, em seu relatório sobre as leis de esterilização nos Estados Unidos, endossa a legalização da esterilização de criminosos baseando-se em autoridades da ciência médica criminológica, nos esforços eclesiásticos e na mudança da ênfase das ciências sociais da cura para a prevenção de um futuro aumento na criminalidade (1915, p. 514). O primeiro estado americano a ter esse projeto aprovado foi Indiana, em 1907, seguido de Washington, Califórnia, Connecticut, Nevada, Iowa, Nova Jersey, Nova York,

Dakota do Norte, Michigan, Kansas e Wisconsin. O mais surpreendente é ver que, apesar de o foco do programa ser a esterilização de criminosos, muitas outras pessoas estariam “qualificadas” para este projeto. De acordo com a lista do Estado de Iowa, “[i]t includes the inmates of public institutions for criminals, rapists, idiots, feeble-minded, imbeciles, lunatics, drunkards, drug fiends, epileptics, syphilitics, moral and sexual perverts, and diseased and degenerate persons (HUNTER, 1915, p. 515). O relatório ainda apresenta o parecer de inúmeros cientistas comprovando que as disfunções do caráter eram hereditárias. Dr. Drahm, por exemplo, oferece o seguinte parecer:

The burden with which the congenital offender comes already laden, and from which he draws his inspirational forces, is purely congenital. It is the product of entailed inheritance from ancestral germ plasms * * * even inoculating that new life with the very germs of theft and murder already stirring in the flood of its progenitors ages back. (HUNTER, 1915, p. 519)

O projeto norte-americano de esterilização parece ser mais outro plano cujo foco é a pureza da raça humana e a consequente eliminação dos indivíduos indesejados, porém, de uma maneira “menos chocante”. Ao invés de campos de concentração, a eliminação se daria “naturalmente” a partir das futuras gerações. Ghosh parece trazer os Estados Unidos para o cenário de seu romance para servir de contraponto para sua reflexão sobre a Índia, de um lado os Estados Unidos absorvendo a razão colonial e emulando projetos coloniais de eliminação de sujeitos e expansão capitalista (a ser analisado mais adiante), e do outro a Índia e sua negociação entre o estrangeiro e o nativo, o moderno e o tradicional, a ciência e a religião. Afinal, ambos os países são ex-colônias britânicas.

Ainda sobre a suposta hereditariedade do caráter, Balaram, que não tinha nenhum filho, imagina como seria seu filho se o tivesse. Porém, ele se dá conta de que a personalidade de sua esposa, Toru-Debi é diferente da sua e, conseqüentemente, seu filho não poderia herdar unicamente a personalidade de um ou de outro (GHOSH, 2005, p. 12). Com isso, Balaram critica de maneira sutil a teoria da hereditariedade. E se Balaram era devoto da ciência europeia, sobretudo da frenologia britânica, Toru-Debi era dominada pela tecnologia americana através da máquina de costura Singer.

And when at last she saw him, potato head and all, with a few bits of luggage and an impatient relative beside him, the Singer which had so long and so securely colonized her heart wobbled precariously. For a moment. Ten years earlier she might perhaps have pushed the machine away altogether, but at middle age it was too difficult to cope with the unexpected. Besides, the Singer had been part of her dowry; she had seen it for the first time on the morning after the traumas of her wedding night; it was her child in a way her husband's nephew could never be (GHOSH, 2005, p. 6).

Notemos que a máquina de costura Singer é descrita como tendo colonizado o seu coração. A associação da máquina de costura da companhia americana com a colonização britânica não é aleatória. Como Stephen Tuffnell descreve em seu artigo “Anglo-American Inter-Imperialism”, a comunidade americana em Londres atuou como um espaço transnacional através do qual a expansão dos negócios americanos se entrelaçava ao projeto colonial britânico.

Once in London, the ambitions of American firms were gradually reoriented around the British Empire. The international growth of the Singer Sewing Machine Company illustrates this process. Singer machines were in high demand in Britain since their success at the 1851 Great Exhibition. But the firm grew rapidly after the American Civil War, when it began overseas manufacturing from its plant in Kilbowie, Glasgow. The Singer sales office in London, managed by the energetic Bostonian George B. Woodruff, became the lynchpin of a network of offices spanning British colonies.⁴⁶ Singer expanded into the Indian market in the mid-1870s when Woodruff embarked on an ambitious plan to extend the British colonial business ‘to every point on the compass’ including South Africa and the Straits Settlements of Malacca, Dinding, Penang and Singapore (TUFFNELL, 2014, p. 185).

Tuffnell ainda menciona que a Singer vendeu 13.352 máquinas no seu último ano de operação na Índia. Apesar de a população indiana, na época, estar na faixa dos 200 milhões e considerando fatores como: inacessibilidade das casas, a reclusão das mulheres e o costume do escambo, percebe-se que a venda somente no último ano foi de mais ou menos três máquinas por dia, um número considerável levando em conta os obstáculos (TUFFNELL, 2014, p. 186). A máquina de costura Singer, apesar de haver colonizado o coração de Toru-Debi, é associada com algo positivo, com o conforto necessário após o trauma da noite de núpcias. Ghosh não é contra a apropriação das ciências ou tecnologias ocidentais, mas está interessado nos modos de apropriação desses elementos pelos indianos.

Se o contato de Toru-Debi com a tecnologia ocidental foi na noite posterior às suas núpcias, Balaram descobriu seu interesse pela ciência ocidental por acaso quando ele tinha treze anos de idade. Seu pai, um comerciante de madeira, apenas adquire lâmpadas elétricas para sua casa muitos anos após todas as demais casas do vilarejo. Ghosh devolve a magia à ciência dizendo que se Balaram tivesse crescido acostumado com as lâmpadas ou se ele tivesse tido contato muitos anos depois, Balaram não se encantaria com elas.

He was bewitched from the very first time he used one of those large, unwieldy switches. After that he couldn't find enough to read about electricity. He read about the Chinese and Benjamin Franklin, and Edison became one of his first heroes. In school he pursued the physics teachers with questions (GHOSH, 2005, p. 40)

Foi esse encantamento pela ciência que fez com que Balaram fosse estudar no Presidency College, em Kolkata. Fundado em 1817 com o nome de Hindu College e em 1855 tendo seu nome mudado para Presidency College, foi um projeto da elite hindu da Bengala (*bhadralock*) e seu desejo de ter acesso ao ensino ocidental, não apenas o estudo do inglês, como também das ciências (LOURDUSAMY, 2004, p. 39). Enquanto estudante do Presidency College, Balaram vê com grande excitação a chegada de Marie Curie e Frédéric Joliot, grandes cientistas franceses que conseguiram produzir um elemento químico a partir de outro, por exemplo, nitrogênio radioativo a partir do boro, o que o narrador rapidamente relaciona com a alquimia descartada pela ciência moderna europeia também por sua relação com a espiritualidade (GHOSH, 2005, p. 16). E ao se sentir humilhado pela reação dos cientistas sobre o comentário pouco refletido de Balaram, ele diz que “[t]hey were all the same, all the same, those scientists. It was something to do with their science. Nothing mattered to them – people, sentiments, humanity” (GHOSH, 2005, p.16). A crítica de Balaram reflete a preocupação da elite indiana, ou seja, como humanizar a ciência europeia. Contudo, Balaram encontra a solução na frenologia por meio do *Practical Phrenology* ao afirmar que esta ‘ciência’ era diferente, pois não havia diferença entre o exterior e o interior da pessoa, caráter e crânio eram apenas diferentes aspectos de uma mesma coisa (GHOSH, 2005, p. 17), ignorando toda a problemática de exclusão, de estereótipos e de raça envolvida nessa afirmação. Ele é capaz de criticar a observação de Marie Curie de que a física nuclear

abriu um novo capítulo na prosperidade do ser humano, afirmando que foi exatamente a energia nuclear que foi usada para fazer a bomba, causando submissão alheia e destruição (GHOSH, 2005, p. 18). Porém, ele não é capaz de perceber os problemas com a frenologia. Balaram se encontra completamente preso às dualidades dos *gunas*. Ele varia entre lucidez e cegueira, tradição e modernidade, ciência e religião.

Apesar de o narrador afirmar que Balaram estava em uma ‘peregrinação’, um reviver dos passos de Jagadish Chandra Bose e outros cientistas indianos que passaram por Kolkata (GHOSH, 2005, p. 41), e apesar de ele se dedicar a uma ciência que parte dos problemas locais, assim como fez Pasteur, sua obsessão pela razão ao invés da moderação da razão faz com que ele nunca seja bem sucedido como os outros cientistas; um exemplo disso é a relação de Balaram com os racionalistas. Ghosh ridiculariza os racionalistas que tentavam interpretar os textos filosóficos racionalmente, afirmando, por exemplo, que o *sudarśana chakra* era na verdade antigos fogos de artifício e Jayatu, a ave mitológica do *Rāmāyaṇa*, era na verdade um pterodátilo (GHOSH, 2005, p. 48). A primeira medida que Balaram toma ao se tornar presidente dos racionalistas é sugerir que todos lavem suas roupas de baixo.

Além disso, para Balaram teorias vinham primeiro, mesmo quando elas dependiam de elementos externos, exatamente como os frenologistas europeus ao analisar os indianos. Por exemplo, quando Balaram fica sabendo que o assentamento de refugiados em Lalpukur necessita de um professor, ele aceita e afirma que isso já estava previsto na configuração da sua cabeça (GHOSH, 2005, p. 28). Da mesma forma, foi apenas após descobrir que Bhudeb Roy, o diretor da escola, tirava cinquenta rúpias para si dos pais de cada criança admitida na escola, que Balaram começou a ver em Bhudeb Roy a proeminência do ‘órgão da aquisição’. Ele também percebeu em Bhudeb Roy a presença do ‘órgão do segredo’ apenas após descobrir que ele era pago pelos policiais de um vilarejo próximo para dar informações sobre a chegada dos refugiados (GHOSH, 2005, p. 20-21). Sua relação com a frenologia o leva a ter reações ainda mais irracionais. Balaram analisa a cabeça do filho recém-nascido de Bhudeb Roy e, apesar das configurações cranianas de uma criança mudar ao longo da vida, ele afirma que ele será um criminoso (GHOSH, 2005, p. 24). Com a mesma “sagacidade”, ele analisa a cabeça de uma escultura de Saraswati, a deusa do conhecimento, afirmando que a protuberância na argila significava vaidade (GHOSH, 2005, p. 29).

E é nesse ambiente que Alu cresce. Balaram incute em Alu a paixão pela vida de Pasteur por meio da leitura do livro *The Life of Pasteur*. Porém, como Alu não gosta de

estudar, Balaram encontra a solução: pedir que Shombhu Debnath, o tecelão e pai de Maya, ensine tecelagem a Alu. Mais uma vez, Balaram, posteriormente, afirma que o interesse de Alu pela tecelagem era devido à protuberância abaixo da linha do cabelo, o ‘órgão do sentido mecânico’. “Once the organ was identified everything else became blindingly clear – Alu’s huge hands, his squat stocky frame. Even the mysterious attraction that drew him to Shombhu Debnath’s home. How could he cheat his destiny? (GHOSH, 2005, pp. 54-55). A expressão “blindingly clear” é cuidadosamente escolhida por Ghosh, uma vez que essa razão tem a pretensão de ser iluminadora, mas na verdade, somente obscurece a compreensão de Balaram. Ghosh, então, inicia uma profunda reflexão sobre o tear, em uma das mais belas passagens do romance. O tear, segundo Balaram, apesar de transformar o homem em um homem mecânico (“Mechanical man”), não o transforma em um autômato, como as indústrias europeias tão ironizadas por Charles Chaplin em *Tempos Modernos*, mas em um criador de seu próprio mundo. Ele, exatamente por ser um criador de mundos, compreende o mundo em que vive. Kathryn Kruger, em sua obra *Weaving the World*, afirma que:

Waving has long been a metaphor for the creation of something other than cloth, whether a story, a plot, or a world. Hence, it follows that the weaver is a natural metaphor for the Creator, and just as a cloth can be woven and thus a world created, so can it be unraveled. Hence, this creator has the power to destroy (2001, p.23).

Esse criador de mundos, como afirmamos acima, compreende o mundo em que se insere, uma vez que ele percebe sua criação dentro da criação. Kruger também nos lembra que em inúmeras passagens dos *Upaniṣads*, Brahman, em conjunto com sua consorte Māyā, representa o deus supremo da criação “on whom the worlds are woven as warp and woof”. Ela explica que enquanto Brahman tece o universo na rede da eternidade, Māyā tece na rede do tempo, ou seja, as coisas do mundo. Através do tear de Māyā, há uma corrente de criação na qual a eternidade (Brahman) flui sem ser vista (KRUGER, 2001, p. 24). Em *The Circle of Reason*, quando Alu passa de aprendiz a tecelão, Shombhu Debnath diz: “The world is your challenge now. Look around you and see if your loom can encompass it”. A partir daí, Alu tece inúmeros *butis*,⁵⁴

⁵⁴ A palavra *buti* significa um padrão decorativo.

inclusive um “Maya-buti” (GHOSH, 2005, pp. 80-82), como alusão a essa criação maior. Compreender o mundo dentro do qual se cria é estar para além das dualidades do mundo fenomênico estando ao mesmo tempo nele.

Balaram diz que o tear jamais permitiu a divisão da razão (GHOSH, 2005, p. 55), uma vez que todas as racionalidades empíricas e sensíveis estão envolvidas na arte de tecer. A arte de tecer conectou continentes. Tecidos da Índia chegavam até Roma e regiões da África, tecidos da China chegavam à Índia e com eles lendas, músicas e outros elementos culturais desses povos fluíam de um lugar para outro. A Índia ofereceu o algodão para o mundo, encontrando seu destino em lugares como a Grécia e Mesopotâmia.

Porém, essa história harmoniosa da dispersão dos tecidos dos teares manuais para outros continentes é transformada em eventos sangrentos pelos europeus. Balaram relembra o início de tudo.

Perhaps it began in the sixteenth century with William Lee in England, and his invention of a stretching frame for yarn. Then it was Arkwright with his spinning-jenny, and Kay and his flying shuttle.
The machine had driven men mad.
Lancashire poured out its waterfalls of cloth, and the once cloth-hungry and peaceful Englishmen and Dutchmen and Danes of Calcutta and Chandannagar, Madras and Bombay turned their trade into a garotte to make every continent safe for the cloth of Lancashire, strangling the very weavers and techniques they had crossed oceans to discover. Millions of Africans and half of America were enslaved by cotton (GHOSH, 2005, p. 56).

Após a invenção dos teares mecânicos e industriais, a Inglaterra decidiu mudar suas estratégias para benefício de seus próprios tecelões. Necessitando de matéria prima, a Inglaterra usou a Índia e as Américas para suprir a necessidade de fibras como o algodão. Para isso, ela proibiu a produção de tecidos nas colônias e forçou-os a produzir apenas as fibras brutas a serem enviadas para a metrópole, para que não houvesse competição com o produto industrializado inglês. Até mesmo teares manuais não podiam mais ser fabricados nas colônias. Além disso, a Inglaterra obrigava a população das colônias a comprar os tecidos e roupas inglesas a preços inflacionados. Em poucas décadas houve um severo empobrecimento daqueles que viviam da arte de tecer e do comércio desses tecidos (KRUGER, 2001, p. 144). Os tecidos indianos foram

banidos pela primeira vez em torno de 1700 e mais uma vez no final deste mesmo século. Entre os séculos XVIII e XIX, a Índia foi assolada por grande escassez de comida em regiões sob o governo da Companhia das Índias Orientais e posteriormente da Coroa Britânica (SELIN, 1997, p. 961). O cenário era de tamanha destruição que levou Lord Bentinck, o governador geral da Índia, em 1830, a dizer que as planícies indianas estavam embranquecidas pelos ossos dos tecelões de algodão (JOHN, 2012, p. 79). É com esse cenário em mente que Balaram relembra que:

Every scrap of cloth is stained by a bloody past. But it is the only history we have and history is hope as well as despair.

And so weaving, too, is hope; a living belief that having once made the world one and blessed it with its diversity it must do so again. Weaving is hope because it has no country, no continent.

Weaving is Reason, which makes the world mad and makes it human (GHOSH, 2005, p. 58).

Não há como mudar o passado. Há apenas que se partir dele para transformá-lo de acordo com as necessidades. E, por isso, a tecelagem também é esperança, esperança da humanização do que foi desumanizado. Foi essa esperança que moveu Gandhi e sua militância para que todos retornassem ao *charkha*, a roca, e voltassem a produzir manualmente os seus próprios tecidos e vestimentas (*khadi*), na tentativa de se alcançar *swaraj* (autogovernança) e humanizar o que a Inglaterra transformou em destruição, morte, humilhação, etc. Para Gandhi, o trabalho era uma forma de adoração e a adoração uma forma de alcançar deus. Ele dizia: “I have described my spinning as a penance or sacrament. And, since I believe that where there is pure and active love for the poor, there is God also, I see God in every thread that I draw on the spinning wheel” (Apud KAMATH, p. 120). O personagem Shombhu Debnath chama o tear de *Kamthakur* ou deus do trabalho, enfatizando a relação entre o trabalho manual, o trabalho do tecelão e a divindade (GHOSH, 2005, p. 79). A tecelagem, segundo Balaram é razão, que faz o mundo ficar louco e humano. A tecelagem como razão colonial é a causa de destruição, porém, como razão restauradora da criatividade e do divino é também humanizadora e liberadora.

Mas tecer, como Kathryn Kruger ressalta, está intimamente ligado com a palavra. Ela afirma que o tecer na literatura se torna uma ferramenta para significar e o

seu tecido representa um texto inscrito com mensagens políticas (2001, p. 23). É ao mesmo tempo um tecer de fios e histórias.

The connection between weaving (textiles) and language (texts) becomes so entangled as to be almost impossible to separate. In many languages, including English, the verb *to weave* defines not just the making of textiles, but a creative act. Likewise, the noun *text* comes from the Latin verb *texere*, also meaning “to construct or to weave (KRUGER, 2001, p. 29).

Ghosh é o grande tecelão dessa narrativa que entrelaça suas críticas a suas ironias, que busca harmonizar as dualidades e oposições que os europeus sempre enfatizaram, tentando por intermédio de negociações com a filosofia hindu, harmonizá-las. Ele mesmo, por meio do narrador, ressalta a relação entre tecelagem e a linguagem:

[I]t is because the weaver, in making cloth, makes words, too, and trespassing on the territory of the poets gives names to things the eye can't see. That is why the loom has given language more words, more metaphor, more idiom than all the world's armies of pen-wielders (GHOSH, 2005, p. 74).

Ghosh costura, em *The Circle of Reason*, o elemento estrangeiro, as tradições clássicas nativas e também a cultura popular. Por exemplo, Shombhu Debnath aprende a arte da tecelagem com os Boshaks de Tangail (localizado atualmente em Bangladesh). O intuito é o de reabilitar uma razão que se tornou excludente nos projetos coloniais, para uma razão que é multifacetada, diversificada e inclusiva, como projeto pós-colonial.

Alu aprende a arte da tecelagem e é no tear que ele faz amor com Maya. Recordando que o nome de Alu é, na verdade, Nachiketa, referência ao personagem do *Katha Upaniṣad* que compreende as coisas para além de suas aparências duais, se une a Maya, que representa a *śakti* da divindade e o mundo fenomênico, enquanto está tecendo no tear. É a perfeita imagem da criação do artesão (artista) dentro da criação. É a superação das dualidades dentro das dualidades.

Mas essa harmonia é perturbada pelo descomedimento de razão (*sattva*) de Balaram que, preocupado com o fluxo de refugiados em Lalpukur e a falta de

preocupação com a higiene entre eles, decide higienizar todo o vilarejo com ácido carbólico, o que também pode sugerir uma crítica de Ghosh à insalubridade muito comum em algumas localidades da Índia. A preocupação de Balaram aumenta quando se dá conta de que Bhudeb Roy quer construir ruas e estradas retas, uma clara referência a uma típica característica do planejamento colonial. Balaram, contudo, pensa que Bhudeb Roy quer destruir o seu ácido carbólico. Balaram, então, tem a ideia de construir a Escola Pasteur da Razão (Pasteur School of Reason), que possuía dois departamentos: o da Razão Prática, com aulas de tecelagem, e o da Razão Pura, de matemática. Esse projeto é mais uma tentativa de unir os opostos, a razão concreta e a razão abstrata. Porém, Balaram se intitula a “Fount of Reason” (Fonte da Razão), o que demonstra a magnitude de *sattva*. Em Balaram, *sattva* não é libertadora, mas preserva o apego à própria razão. E por não estar em equilíbrio com os demais *gunas*, por ser uma razão excludente; ele decide criar um terceiro departamento, o da Razão militante ou Marcha da Razão, cujo objetivo era desinfetar o vilarejo.

O sanitarismo ou higienização também foi uma prática muito comum da administração colonial inglesa na Índia e, assim como a medicina tropical, medidas sanitárias eram tomadas com o intuito de preservar a vida dos ingleses, especialmente dos militares. Algumas dessas medidas estavam relacionadas com melhor nutrição, a provisão de água potável e melhoria nas barracas nos acantonamentos. No relatório de medidas adotadas para melhorias sanitárias na Índia, vemos que o ácido carbólico era uma ferramenta comum para o sucesso de alguns desses projetos.

After occupation by the troops, and in the presence of the railway authorities all the carriages, which must be only those of the 2nd and 3rd class, are to be washed under regimental arrangements with boiling water, containing in each gallon a wine-glassfull of carbolic acid, after which sulphur should be burnt in each, and the doors and Windows kept closed on the sulphur fumes for two hours. These disinfectants must always accompany the troops, and their supply be ensured by the medical authorities. (“Report on Measures Adopted for Sanitary Improvements in India”, 1871, p. 208)

Como o foco das medidas era a saúde e bem-estar dos ingleses, James Beattie ressalta que essas reformas mostravam o constante aumento da diferença entre indianos e europeus, sobretudo com os acantonamentos separando os indianos dos assentamentos europeus (2012, pp. 104-105). Em *The Circle of Reason*, nem Balaram nem Bhudeb

Roy incorporam a retidão das estradas ou o sanitarismo de forma criativa e negociada. Bhudeb Roy utiliza seu projeto para exaltar seu nome e seu ego entre os moradores de Lalpukur, enquanto que Balaram transforma sua desconfiança de Bhudeb Roy em obsessão, iniciando uma verdadeira guerra contra ele.

Bhudeb Roy chama Jyoti Das, o assistente superintendente de polícia, e diz que Balaram é um extremista. Antes da chegada da polícia, Shombhu Debnath tenta convencer Balaram a parar com os ataques a Bhudeb Roy. Shombhu ainda diz a Maya que toda a desgraça é apenas Sri Kṛṣṇa lembrando como é o mundo (GHOSH, 2005, p. 102). Porém, Balaram, imerso na razão que não ilumina, na razão cega, é incapaz de ver para além das aparências. Shombhu tenta alertá-lo para os perigos dessa razão que só traz destruição.

You must stop this: this is madness. There's no reason to go on like this. No reason. Stop; I beg you, stop, and go away somewhere for a few days.

Balaram ran his eyes coldly over him. Certainly not, he snapped, and turned back to look a Bhudeb Roy's house.

As the knowledge of his helplessness slowly dawned on Shombhu Debnath, his face crumpled. He groaned: He Shibo-Shombhu. Balaram-babu, you'll destroy everyone without even stopping to think about it. You're the best sadhu I've ever known, Balaram-babu, but no mortal man can cope with the fierceness of your gods (GHOSH, 2005, p. 142)

Se a ciência não for humanizada, ela trará destruição e o deus que Balaram escolheu se torna a prova disso. Bhudeb Roy chega com a polícia à casa de Balaram e todos, com a exceção de Alu, morrem em uma grande explosão. Como o título do capítulo – *Sattva: Razão* – sugere, Balaram está imerso na razão, mas essa imersão não é iluminadora, ela o cega e o prende ainda mais às dualidades. Bhudeb Roy o chamava de “extremista confuso” (GHOSH, 2005, p. 35), uma expressão perfeita para descrever a situação de Balaram, já que o extremismo da razão mais confunde do que revela.

Alu, que escapa desse destino fatal imposto pela razão limitadora, “only sees the flames of the known world licking the skies” (GHOSH, 2005, p. 149). E é nesse mundo fenomênico que ele embarca na sua viagem por *rajas* (paixão). Alu é levado a Kolkata, onde ele encontra Gopal Dey, amigo de Balaram, que dá uma cópia do livro *The Life of Pasteur* para Alu e o ajuda a ir até Mahé, no Kerala. Antes de embarcar para al-Ghazira, no Oriente Médio, no barco *Mariamman*, bolhas começam a aparecer pelo corpo de

Alu. Gopal diz: “it’s only Balaram trying to come back to the world” (GHOSH, 2005, p. 155). Apesar de Sankara Rao Chinnam e Pallavi Saxena afirmarem que “[t]he boils represent and symbolize not only the spirit of Balaram but also of the cry for justice of the oppressed masses”,⁵⁵ justiça e opressão que não são discutidas em nenhum dos textos, acreditamos que as bolhas simbolizem a preocupação de Balaram com a pureza do corpo e a presença dos germes, ou seja, com essa racionalidade empírica, uma vez que o nome do barco no qual Alu embarcará – *Mariamman* (a deusa da varíola) – sugere que as bolhas são sintomas da varíola.

Segundo Susan Bayly, a deusa Māriamman é identificada com formas de doenças contagiosas como a cólera e a varíola e outras enfermidades cutâneas que produzem febre. As bolhas da varíola são particularmente entendidas como as pérolas do colar de Māriamman que, ao se irritar, o rompe, soltando as pérolas. Acredita-se que, se ela não for devidamente cultuada, a pessoa é acometida pela doença, pois o corpo do doente é possuído pela própria deusa. Bayly ainda acrescenta uma informação relevante para o nosso trabalho.

In this system of belief there is no real distinction between affliction and its relief, between the disease and its cure. The goddess shrines which are so numerous in the Tamil country have almost invariably been resorts for those afflicted with disease and infirmity. At the same time the disease is the fiery wrath of the goddess. Her sakti is deployed in a righteous cause, but it is capricious, vengeful and destructive once it is liberated and allowed to carry out its terrible cleansing function. Thus disease and other manifestations of the amman’s anger may only be dispelled if the sufferer succeeds in appeasing the goddess, if she performs rites and makes offerings which cool or damp down her anger and thus bring about the containment of her liberated sakti (2003, p. 133).

Da mesma forma que em *The Calcutta Chromosome* Ghosh afirma que a malária é ao mesmo tempo uma doença e a cura para a neurosífilis, aqui também vemos a convergência dos opostos na figura da deusa Māriamman que é tanto a causa da doença quando de sua cura. Relevante também é ver que o doente tem seu corpo possuído pela

⁵⁵ Essa passagem se encontra exatamente igual em dois artigos distintos: CHINNAM, Sankara Rao. Narrative Techniques of Amitav Ghosh’s *The Circle of Reason*. **International Journal of Language and Literature**, v.1, n.2, December 2013, p. 32, e em SAXENA, Pallavi. The Mystique of Magical Realism in Amitav Ghosh’s: ‘The Circle of Reason’. **Research Scholar**. An International Refereed e-Journal of Literary Explorations. v. 3, n.1, February, 2015, p. 327. Como o artigo de Chinnam foi publicado em 2013, acreditamos que os créditos da interpretação das bolhas de Alu discutida acima devem ser dele, apesar de Saxena não indicar a apropriação.

deusa. No romance, Alu é possuído pela deusa, mas ao mesmo tempo em que Alu está no barco *Mariamman*, simbolizando o corpo da deusa, ele está dentro de seu corpo. Zindi ajuda Alu com as bolhas que, após alguns dias, estouram e saram.

No barco que trafica pessoas da Índia a al-Ghazira há inúmeras pessoas, dentre elas Karthamma, que está em trabalho de parto, mas impede que o bebê nasça sem que os documentos de entrada em al-Ghazira sejam assinados. Para que nem ela nem seu bebê morram, Alu empresta sua cópia de *The Life of Pasteur* para que Karthamma pense que está assinando os documentos de imigração (GHOSH, 2005, p. 180). O livro, que em todo o romance é um dos principais símbolos da ciência ocidental, é apropriado e utilizado para que a vida possa ter sua continuidade.

Já em al-Ghazira, Alu começa a trabalhar em construções com o intuito de comprar uma máquina de costura. Enquanto está trabalhando, o edifício Star desmorona sobre ele. E, lado a lado, Ghosh coloca duas interpretações para o desabamento do prédio, em outras palavras, duas dimensões de um mesmo evento. Alguns diziam que havia muita areia no concreto e outros diziam que é porque ele tinha sido construído sob o túmulo de um sheik contrariando a vontade da população local (GHOSH, 2005, p. 264). Contudo, Alu é salvo exatamente porque ele ficou entre duas máquinas de costura que suportaram o peso dos escombros. Mais uma vez, Ghosh utiliza outro símbolo da razão ocidental de uma forma diferente e positiva. Aliás, Toru-Debi, no primeiro capítulo da obra, afirma que apenas a máquina de costura poderia salvá-los (GHOSH, 2005, p. 136). Enquanto estava preso, Alu tem contato com o espírito de Balaram. Devemos lembrar que Alu é Nachiketa, a única pessoa que em vida foi até a morada do deus da morte (Yama).

We didn't dare move a thing: the slightest slip, and who was to know? Perhaps the whole mountain of rubble would come down on him. We had to stand there and stare at this man, hardly more than a boy, buried alive under a hill of rubble, with death barely an inch from his chest, and miraculously still alive. All we could do was marvel; all of us, we marveled, for there was not a man amongst us who had seen a thing like that before (GHOSH, 2005, p. 241).

Nesse estado de morto-vivo em que tem contato com Balaram, ele pensa em sujeira e limpeza, e decide que é tempo de se fazer uma guerra contra o dinheiro, pois ele considera o dinheiro uma forma de impureza e o começo de tudo. Foi o dinheiro o

motivador da colonização britânica na Índia e porque não dizer das colonizações europeias no mundo; a expansão capitalista que trouxe tanto poder à Inglaterra e destruição à Índia e outras regiões do globo. E é essa crítica à paixão pelo dinheiro que carrega consigo a destruição que Ghosh traz para sua obra ao discutir a questão da exploração de petróleo pelos ingleses/americanos no Oriente Médio. Em sua resenha do quinteto *Cities of Salt*, de Abdelrahman Munif, intitulada “Petrofiction”, Ghosh compara à expansão marítima europeia e a rota das especiarias com a exploração de petróleo no Oriente Médio.

If the spice trade has any twentieth-century equivalent, it can only be the oil industry. In its economic and strategic value as well as its ability to generate far-flung political, military, and cultural encounters, oil is clearly the only commodity that can serve as an analogy for pepper (GHOSH, 2007, p. 138).

Porém, Ghosh critica o fato de a expansão marítima em busca de especiarias do séc. XVI terem estimulado a imaginação da época, gerando uma rica literatura, enquanto a exploração de petróleo na península arábica e no Golfo Persa ser literariamente estéril. Ghosh também reconhece que os indianos estão em meio à mão de obra utilizada na exploração de petróleo – um projeto que transforma indivíduos em meras ferramentas a favor do capitalismo, desumanizando-os.

But those ghosts behind the fence were not men, they were tools – helpless, picked for their poverty. In those days when al-Ghazira was still a real country they were brought here to slip between its men and their work, like the first whiffs of an opium dream; they were brought as weapons, to divide the Ghaziris from themselves and the world of sanity; to turn them into buffoons for the world to laugh at (GHOSH, 2005, p. 261).

Ghosh, ao trazer o sofrimento daqueles que tiveram suas vidas objetificadas pelo neo-imperialismo, os humaniza, enquanto Alu embarca na sua guerra ao dinheiro, pois é a paixão (*rajas*) pelo dinheiro que enlouquece os homens. Alu falava à multidão todas as noites enquanto tecia rapidamente, porém, sem olhar para o tear. O narrador percebe que o fato de Alu estar falando com a multidão era estranho, já que ele estava sempre quieto e acrescenta: “He was talking softly, but there was a force in his voice which

carried it over the clicking of the shuttle, so that nobody missed a word; an extraordinary force, perhaps you could call it passion” (GHOSH, 2005, p. 279). A força que transforma Alu é *rajas*, o dinamismo, o movimento, a paixão que o faz falar para os moradores do Ras sobre a vida de Louis Pasteur, seus experimentos e descobertas, curando e ajudando as pessoas, inclusive tecelões, salvando os bichos da seda, purificando o leite, criando a vacina antirrábica, etc. Alu afirma que o objetivo de Pasteur era a pureza e a limpeza de todos os lugares onde há a presença humana e, para isso, ele perseguiu o inimigo – o germe. Porém, Alu vai além; ele diz que Pasteur, apesar de descobrir o inimigo, jamais o encontrou. Isso porque o que põe um homem contra o outro é o dinheiro, o que causa a destruição é o dinheiro. “We will drive money from the Ras, and without it we shall be happier, richer, more prosperous than ever before” (GHOSH, 2005, p. 281).

De certa forma tanto a guerra de Balaram quanto a de Alu se igualam, pois ambas são contra a impureza. Entretanto, o narrador da obra ressalta: “(...) Reason is not a good weapon with which to wreak revenge” (GHOSH, 2005, p. 24). E assim como Shombhu Debnath tentou fazer com que Balaram desistisse de sua guerra, Zindi também renuncia a destruição: “We’re ruined, all our years of struggle wasted because of a few days of madness” (GHOSH, 2005, p. 184). Alu fica cego por causa de *rajas* e não percebe que o importante não é recusar ou eliminar a presença do dinheiro, mas sim, de que forma lidar com ele ou o que fazer com ele. Lembremos que o projeto de Ghosh é partir do presente e da realidade na qual nos encontramos para transformá-lo a partir de um pensamento crítico que não aceita a razão colonial e seus produtos (ciência, tecnologia, capitalismo, etc.) de forma cega, mas tenta escapar das dualidades, por exemplo, o dinheiro representando o mal ou a impureza, enquanto que sua ausência representaria o bem ou a pureza.

Enquanto Alu convence os moradores do Ras a se livrarem de todo o seu dinheiro, Jyoti Das, que ainda estava seguindo Alu, e Jai Lal, outro superintendente assistente de polícia, ficam sabendo que Alu está lidando de alguma forma com dinheiro. Alu e seu grupo encontram mugaddams (empreiteiros) que ainda possuíam dinheiro e os obriga a tomar banho para se livrarem de sua impureza (GHOSH, 2005, p. 315). E, com essas atitudes, eles mudam o cotidiano do Ras. Um dia, quando eles estão a caminho do prédio Star para resgatar as máquinas de costura e para fazer compras, um helicóptero da polícia pousa e as pessoas são massacradas. Zindi consegue fugir com

Alu, Kulfi e o bebê de Karthamma, chamado Boss (GHOSH, 2005, p. 342). A paixão de Alu pelo combate ao dinheiro causa a destruição de todos.

Alu, então, inicia sua viagem por *tamas*, a morte, ao escapar de al-Ghazira chegando em El Oued, no Sahara argelino, ainda com Jyoti Das em seu encalço. Alu começa a vivenciar *tamas* não apenas em sua introspecção, mas através de seu aspecto físico.

The thumbs had stiffened and the skin had sagged over the bones, like a shroud on a skeleton. He tried to move them and he couldn't. The bones were as rigid as a corpse's; she half-expected them to clatter, dice-like. Then Alu caught her looking at him, and at once his hands disappeared under him and he went back to staring vacantly ahead of him (GHOSH, 2005, p. 370)

As mãos do tecelão, inutilizadas pelos polegares, põem um fim a *rajas*, a paixão. Kulfi lembra Alu de que a ele só restam os olhos (GHOSH, 2005, p. 374), porque é chegado o momento de ver para além das aparências. Em El Oued, ele, Zindi e Kulfi conhecem a doutora Uma Verma que, em seu tempo livre, tenta manter vivas as tradições indianas entre a pequena comunidade de imigrantes. E é na casa da doutora Verma que Alu reencontra uma cópia de *The Life of Pasteur* que havia sido assinada por Balaram e entregue a seu amigo Dantu que, coincidentemente também era amigo do pai da doutora Verma.

Enquanto isso, Uma Verma escolhe o que apresentar para os argelinos do hospital, na festa anual: *Chitrangada*, uma peça de Rabindranath Tagore. Como vimos no capítulo 2 deste trabalho, Tagore foi uma das mais importantes figuras da Bengala que incorporou em seus diversos projetos artísticos e filosóficos elementos das culturas popular e clássica indianas, assim como europeus. Tagore é um dos grandes representantes da modernidade indiana. Ele é um símbolo da união entre o moderno e o tradicional e do local e do global. A referência ao drama *Chitrangada* é especialmente escolhido por Ghosh por estar em estreita consonância com a teoria dos *gunas*, que propulsiona a narrativa de *The Circle of Reason*. Vejamos a descrição do drama:

Chitrangada – It's based on a legend from the *Mahabharata* I think. Chitrangada is the king of Manipur's daughter; she's been brought up like a man, and she's a great hunter

and warrior and all that, but she's not – well, very pretty. Then one day Arjuna goes to Manipur and she sees him – handsome, a great hero and warrior so naturally she falls in love with him. She goes to him and declares her love, but he turns her away. Then she gets very depressed because she thinks he can't possibly love a woman who looks like her. So ugly, you know. So she goes to the gods and asks them to give her the gift of beauty for just one year. They do, and Arjuna falls in love with her, and they sort of get married, I think, but she doesn't tell him who she is. But as the year passes Arjuna hears more and more about the heroism of Chitrangada, and he longs to meet her and is half in love with her, though he doesn't even know who she is. Chitrangada sees all this and she learns finally that appearances don't matter, so at the end of the year, when her beauty is gone, she stands before him and says something like: I'm no beautiful flower, I'm not perfect, my clothes are torn and my feet are scarred and so on, but I can give you the heart of a true woman. Then Arjuna, too, sees that beauty is only deception, an illusion of the senses (GHOSH, 2005, pp. 383-384).

Tanto Chitrangada quanto Arjuna, antes imersos na confusão das aparências e tentando conformar-se a elas, conseguem superá-las e compreendem que o verdadeiro amor e companheirismo não estão nos aspectos exteriores, mas para além deles. Ao mesmo tempo em que a peça Chitrangada nos remete à teoria dos *gunas* e a eliminação da confusão criada pelas aparências e dualidades (beleza e feiura, por exemplo), esta peça também se refere à eliminação do binarismo modernidade-tradição, uma vez que ela nos remete ao projeto da elite hindu de incorporar valores modernos ocidentais em negociação com as tradições indianas. Sutapa Chaudhuri, em sua análise da peça, mostra que Chitrangada, consciente de seus atributos tanto femininos quanto masculinos, deseja Arjuna como um companheiro igual a ela em todos os aspectos, alguém que a respeitaria como ela realmente é: “She is aware of her potential and ready for her vocation as an equal to man in the new egalitarian world order (CHAUDHURI, 2015, p. 232).

A doutora Verma convida Kulfi para interpretar Chitrangada e, para a surpresa de Alu e Zindi, Jyoti Das, que também conhecia a médica, é convidado para interpretar Arjuna. Jyoti, que até então, era considerado uma ave de rapina em busca de sua presa, passa a não representar mais perigo porque a sua trajetória em busca de Alu se torna uma viagem interna em busca do verdadeiro sentido das coisas. Contudo, *tamas*, a morte ou a restrição, não é apenas representada na desistência de Jyoti de perseguir Alu ou nos dedos deformados deste, mas é vivenciado de diferentes formas nesse capítulo, inclusive na própria morte física de Kulfi, durante o ensaio da peça.

A morte de Kulfi se mostra como uma oportunidade para Ghosh ressignificar alguns elementos usados para o funeral. Diante das circunstâncias, um funeral hindu no

meio do deserto argelino teve de ser repensado. Óleo de soja é usado no lugar da manteiga clarificada (*ghee*) durante o ritual e o ácido carbólico substitui a água do Ganges. Dr. Mishra ainda observa: “The world has come full circle, he groaned. Carbolic acid has become holy water” (GHOSH, 2005, p. 411). O ácido carbólico que, no início da obra era utilizado por Balaram para atacar Bhudeb Roy, mas também utilizado pelos ingleses como separação entre os nativos – fonte de sujeira e contaminação – e os ingleses; também utilizado pelos alemães nazistas em campos de concentração, quando o ácido carbólico era injetado diretamente nas veias ou coração dos prisioneiros (LIFTN, 2000, p. 256), se torna a “água sagrada” de um ritual funerário hindu. Ghosh não recusa esses e muitos outros elementos porque eles fazem parte da atual realidade de muitas ex-colônias. Dr. Verma observa que: “Nothing’s whole any more. If we wait for everything to be right again, we’ll wait for ever while the *world falls apart*.⁵⁶ The only hope is to make do with what we’ve got (GHOSH, 2005, pp. 416-417). Esta também é uma referência ao personagem principal de *Things Fall Apart*, de Chinua Achebe. Okonkwo termina cometendo suicídio por ver sua cultura, tradições e vilarejo sendo transformados pela chegada de missionários e colonizadores britânicos. Ghosh tem uma visão muito mais otimista do presente com marcas irreversíveis deixadas pelos europeus. Ele mais uma vez ressignifica elementos trazidos pelos europeus dando-lhes um valor positivo e religioso. *Tamas* (morte, restrição, obstrução, impedimento) é necessário para todo recomeço. Como o professor Samuel disse ao ser deportado de al-Ghazira: “This is not the end, only the beginning. (...) The queue of hopes stretches long past infinity (GHOSH, 2005, p. 409).

É possível perceber que a morte é apenas o início de uma nova vida, de uma nova configuração do mundo, de uma nova forma de vivenciar o mundo e se vivenciar no mundo. A viagem de Alu pelos *gunas* e a viagem do leitor pela obra é uma retomada da visão, uma visão que vai para além das aparências. Como o narrador do romance observa: “(...) here is another lesson: Blindness comes first to the clear-sighted” (GHOSH, 2005, p. 247). E é o livro *The Life of Pasteur* que funciona como o símbolo desse processo de recuperação da visão sutil. Balaram, ao dar sua cópia do livro a Dantu diz que um dia o livro o ajudará a lembrar da Razão. E Dantu, com sua própria letra, escreve no livro: “To remember Reason” (GHOSH, 2005, p. 395). *Tamas* é a morte de uma razão limitadora, que tem a empiria e o positivismo como seu fundamento.

⁵⁶ Grifo nosso.

I don't want your book, he said in a rush, holding it out to her. *The Life of Pasteur...*
(...)
She took the book from him and turned it over in her hands.
Then she gave it back to him.
Maybe we could give it a funeral, too? She said (GHOSH, 2005, p. 415)

Tanto Dra. Verma quanto Alu rejeitam o livro *The Life of Pasteur*, simbolizando a morte da razão ocidental e o enxergar/vivenciar de uma Razão que inclui todas as racionalidades; uma Razão que, mais do que paradoxal, como menciona Ashuman Mondal (2007, p. 52), é multifacetada, heterogênea e inclusiva. E esse processo se reflete na fisicalidade de Alu. Os movimentos nos polegares de Alu retornam e Dra. Verma lhe assegura que não há nada de errado com o seu corpo. Ela acrescenta: "(...) all you have to do to cure yourself is try to be a better human being" (GHOSH, 2005, p. 413). Devemos lembrar que quando *sattva* (razão) funciona como mecanismo equilibrador dos *gunas*, o sujeito reflete sobre suas ações físicas, verbais e mentais e é nesse sentido que entendemos o tornar-se um ser humano melhor mencionado pela Dra. Verma. Durante o funeral de Kulfi, percebemos que até mesmo a cabeça de Alu representa a transformação da Razão. "Zindi hardly recognized Alu when she first saw him with his head shaven. He was changed, diminished. It was as though the clouds had lifted from some perpetually misted mountain; without his hair his head looked plain, ordinary, even smooth (GHOSH, 2005, p. 418).

Zindi, Alu e Boss (filho de Karthamma) decidem voltar à Índia, onde melhores máquinas de costura são feitas agora, segundo Jyoti Das. A máquina de costura pode ter dominado o tear, mas cabe ao tecelão-alfaiate perceber neste símbolo da dominação ocidental "the inexhaustible miracle which can join together two separate pieces of cloth" (GHOSH, 2005, p. 155).

Jyoti também finalmente encontra a iluminação que seu nome sugere. "Jyoti Das's face was radiant, luminous, as though a light were shining through him" (GHOSH, 2005, p. 422). Ao se despedir de Alu e olhar para o horizonte, ele vê continentes de derrota. Mas essa era uma história que ele já tinha vivenciado e deveria ficar no passado. Ele estava pronto para o recomeço, pois "[h]ope is the beginning" (GHOSH, 2005, p. 423). Mas como Balaram dizia que Razão é esperança e essa

esperança de uma nova vida surge da descoberta da *Razão-Sattva*, da Razão iluminadora. Segundo Kṛṣṇa, no *Bhagavad-gītā*: “When at every gate in this body there shoots up wisdom-light [*jñāna*], then it may be known that Sattva is predominant” (The Bhagavad Gita, 1985, p. 385). E com isso, fecha-se o “círculo da razão”. Alu-Nachiketa viaja de uma razão excludente limitadora, passando por *rajas* e *tamas* até alcançar uma razão sábia, libertadora. Ele alcança o conhecimento último (*jñāna*) e, como ele Jyoti também vivencia esse processo.

Gyan Prakash afirma que a Índia pode incorporar as máquinas ocidentais em sua comunidade nacional sem com isso se tornar uma máquina porque a sua relação com a modernidade estava mediada pelas diferenças culturais (1999, p. 233). Ghosh, em *The Circle of Reason*, demonstra essa mesma situação com a incorporação dos frutos da razão ocidental, simbolizados por meio da máquina de costura, ácido carbólico e etc., e sua ressignificação (ou tradução) em contato com a cultura indiana e necessidades locais. Entretanto, Ghosh vai mais além. Ao utilizar a filosofia hindu como ferramenta crítica desse projeto, esta acaba reabilitando a própria noção de razão, transformando uma razão limitadora em libertadora e mostrando aos leitores que uma ex-colônia britânica não necessariamente tem que reproduzir a razão europeia, como os Estados Unidos, mas oferece o exemplo da civilização indiana como um antídoto.

Conclusão

Ao final desse trabalho, encerramos uma viagem que nos conduziu desde a diversidade linguística da Índia à análise das obras *The Calcutta Chromosome* and *The Circle of Reason*, do escritor Amitav Ghosh. Vimos que o encontro entre ‘Oriente’ e ‘Ocidente’, entre razão e espiritualidade, para Ghosh, se dá na própria Índia, sobretudo, na Bengala. E se Ghosh utiliza-se de romances em língua inglesa como meios de discussão, análise e reflexão sobre o diálogo entre a razão (ciência) e a espiritualidade/filosofia (religião), as problemáticas de se escrever em uma língua, em princípio, do ex-colonizador, assim como em um gênero literário também de influência europeia são extremamente relevantes para esse trabalho, uma vez que a escolha da língua e da forma já demanda em si um posicionamento crítico do escritor e indica uma complexidade cultural apenas intensificada pelo colonialismo europeu. Afinal, o meio e a estrutura com os quais o conteúdo de suas obras será trabalhado são tão importantes quanto o próprio conteúdo e não poderiam ficar de fora desse trabalho. Sem meio e forma, simplesmente não haveria a transmissão do conteúdo.

A língua inglesa e o romance se imiscuem na história da Índia; uma história da multiplicidade e heterogeneidade, inclusive linguística, de um país com mais de um bilhão de habitantes, com séculos de invasões e colonizações que também contribuíram para o seu enriquecimento em todos os âmbitos. Porém, a diversidade linguística também pode ser fonte de conflitos ou conflitos podem tomar configurações linguísticas. Vimos também o processo de indianização do romance em língua inglesa através do diálogo com a tradição endógena através de quatro diferentes posturas críticas. A observação de que a forma ficcional também fala sobre a realidade/verdade e, portanto, apresenta uma relevância cognitiva, também norteou nossa análise retrospectivamente sobre a história do romance em língua inglesa no subcontinente indiano, uma vez que o romance pós-colonial se compromete a rever os “fatos” apresentados através das lentes da história colonial trazendo-os para o âmbito da ficção.

Discutimos o encontro de perspectivas cognitivas na Índia por meio da análise de elementos filosóficos, sociais e culturais indianos que servem como ilustração da dimensão inclusivista e dialógica das tradições indianas, no que se refere a elementos exógenos. Levados em consideração nessa discussão a perspectiva orientalista como representante da perspectiva europeia e o seu projeto consciente ou inconsciente de

imposição conceitual a partir da oposição entre europeus e indianos e estereotipização de ambos os grupos. Com isso, enfatizamos elementos relativos às noções de “ciência” e “religião”, usando como representação da perspectiva cognitiva europeia, os pontos de vista de William Jones e James Mill, focando nas observações de ambos intelectuais sobre a literatura, religião e ciência da Índia. Estes posicionamentos são centrais para o surgimento da modernidade indiana e para a reflexão criativa endógena sobre a tradição e os elementos coloniais da segunda metade do séc. XIX a primeira metade do séc. XX, na região da Bengala. Por este evento ter se originado na região da Bengala, ele é comumente chamado de *Bengal Renaissance*. Elucidamos, sobretudo, as produções criativas de personalidades centrais indianas nos campos da ciência e literatura/religião, como as do biólogo Jagadish Chandra Bose e do escritor e intelectual Rabindranath Tagore, como heranças críticas e criativas da produção literária de Amitav Ghosh. Nosso principal objetivo foi o de conectá-lo com uma tradição endógena, relação muito pouco explorada nas academias latino-americanas e ocidentais.

Apresentamos o enredo da obra *The Calcutta Chromosome*, o estilo literário usado por Amitav Ghosh, a caracterização dos personagens, sobretudo pela análise dos nomes e pelas palavras ou expressões que se ligam a eles. Abordamos também os objetivos da ciência tropical, sobretudo, a medicina, como uma importante arma para a Europa na continuidade do projeto colonial, uma vez que a medicina tropical é o pano de fundo no qual se desenrola a narrativa de *The Calcutta Chromosome*. Como contraponto, apresentamos as principais características da doutrina da transmigração da alma (*samsāra*) como o elemento da tradição filosófica indiana a ser usado como ferramenta de problematização das noções de “ciência” e “religião” pelo escritor Amitav Ghosh em *The Calcutta Chromosome*. Discutimos também a subversão e recriação das noções de “ciência” e “religião” propriamente ditas de forma a não eliminar a presença do sujeito; ao contrário, estas noções se referem a diferentes níveis de experiência do sujeito reforçando o caráter de sua pluralidade existencial, por meio do exercício narrativo de Amitav Ghosh concretizado em *The Calcutta Chromosome*.

Por fim, vimos o enredo de *The Circle of Reason*, as estratégias narrativas usadas por Amitav Ghosh nessa obra, os personagens e suas caracterizações, dando ênfase na análise dos nomes dos personagens e suas atividades dentro da narrativa. Também analisamos os objetivos da criação da frenologia enquanto uma ‘ciência’ europeia que reivindicava ser capaz de determinar o caráter e até mesmo o grau de criminalidade dos indivíduos pelas configurações cranianas. Mesmo que a frenologia

tenha sido posteriormente desacreditada, ela não deixou de ser uma importante arma para a Europa no combate ao sujeito subalterno, especialmente o colonizado. Por meio da análise supostamente empírica do crânio dos sujeitos e ignorando formas de imaginação e criatividade, essa ‘ciência’ passa a ser o contexto no qual se desenrola, de maneira crítica, a narrativa de *The Circle of Reason*. Também apresentamos as principais características da teoria dos *gunas* e suas três disposições existenciais (*sattva*, *rajas* e *tamas*), usada como ferramenta crítica originária da tradição filosófica indiana com a qual Ghosh irá subverter e recriar os conceitos de “ciência” e “religião” na referida obra. Essa ferramenta crítica é usada como forma de eliminar ou superar a noção de razão ocidental, colonial e limitadora, e reabilitar a noção de razão inclusivista e liberadora através do exercício narrativo que configura *The Circle of Reason*.

Ao final deste trabalho, vemos que a espiritualidade enquanto uma disposição para mergulhar nas profundezas do mundo fenomênico, ou para usar o termo de Partha Chatterjee, do “domínio material”, se torna o fio condutor ou princípio básico presente na articulação de ambas as dimensões existenciais do ser humano discutidas neste trabalho: a ciência e a religião. É ela que impulsiona os indianos a resistirem à absorção e replicação irrefletida das estruturas exteriores à cultura indiana. Vemos o título da obra do prêmio Nobel de economia Amartya Sen – *The Argumentative Indian* – como uma definição bem apropriada para descrever essa dimensão da cultura indiana que propicia a tendência do questionamento ao invés da reprodução de algo cegamente. Isso estimularia a interpretação e reinterpretação, a reflexão e a cuidadosa negociação na assimilação de elementos estrangeiros, com uma tendência de articulação da totalidade da existência, ponto de convergência de todos os entes como uma forma de se estar no mundo (*advaita*). Com isso, a doutrina da não-dualidade (*advaita*) na tradição filosófica indiana possui um status de agenciamento fundamental para esse projeto que viabiliza uma alternativa de se estar no mundo. Essa ferramenta crítica subjaz todas as obras de Amitav Ghosh, não apenas as contempladas nessa pesquisa. Em *The Calcutta Chromosome* e *The Circle of Reason*, a espiritualidade é uma forma de resgate da transformação subjetiva frente às experiências existenciais tanto da religião quanto da ciência e consequentemente do conhecimento gerado deste evento. Buscamos expor a configuração dada por Amitav Ghosh à não-dualidade, enquanto um evento primordialmente narrativo em prol do diálogo, da pluralidade e da intersubjetividade presente nas noções acima citadas e exploradas em suas obras *The Calcutta Chromosome* e *The Circle of Reason*. Percebemos o projeto de resistência do domínio

da racionalidade e cientificidade ocidentais sem que haja necessariamente a sua completa rejeição através da narrativa, da incorporação de diversos personagens, dos diálogos (estrutura narrativa também dos *Upaniṣads*) e da presença de elementos ficcionais e não-ficcionais.

Acreditamos que este trabalho possa constituir uma contribuição significativa no meio acadêmico, sobretudo no brasileiro, uma vez que este trabalho busca evidenciar aspectos da obra de Amitav Ghosh pouco exploradas em âmbito global, como também procura a descolonização da própria perspectiva crítica e teórica utilizada na análise das obras literárias deste autor. Além disso, esse trabalho tenta explicitar outras formas de resultados culturais pós-coloniais que são de extrema relevância para a autoanálise cultural de ex-colônias, não apenas britânicas, mas europeias em geral. Devemos refletir profundamente sobre nossas escolhas e Ghosh nos oferece uma alternativa. Podemos absorver cegamente o que o cientificismo, positivismo e a racionalidade ocidental nos forçaram a absorver, reproduzindo-os, como bem apontou Leopoldo Zea sobre a América do Norte, ao dizer: “A América do Norte se empenhou em ser uma segunda Europa, uma cópia ampliada. Não importa a criação própria, o que importa é realizar o grande modelo europeu e com a máxima perfeição” (1942, p. 4). Ou podemos privilegiar o diálogo, a diversidade e a inclusão, magistralmente representado pelo modelo indiano. Contudo, sabemos da limitação deste trabalho. A questão do cientista é extremamente cara a Ghosh e percebemos sua presença em outras obras como: *The Hungry Tyde* e *Sea of Poppies*. Futuros trabalhos são necessários para evidenciar a caracterização desses personagens em diálogo com uma matriz filosófico-cultural indiana, ou de compreender o cosmopolitismo presente na obra de Ghosh enquanto um elemento de constituição da cultura indiana de aceitação e inclusão do outro.

Referências Bibliográficas

- AGARWAL, Nilanshu Kumar. Unearthing of Indian Writing in English: Conversation with Christopher Rollason and Ludmila Volná. **SKASE Journal of Literary Studies**, v. 1, n. 1, 2009.
- AGGARWAL, Santosh. **The Three Language Formula: An Educational Problem**. New Delhi: Gian Publishing House, 1991.
- ABBOTT, Justin E.; GODBOLE, Pandit Narhar R. **Stories of Indian Saints**. Translation of Mahipati's Marathi Bhaktavijara, v. I. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
- AHMAD, Hena. Kamala Markandaya (1935 -). In: SANGA, Jaina C. **South Asian Novelists in English**. An A-to-Z Guide. Westport: Greenwood Press, 2003.
- ANDERSON, Warwick. Introduction: Postcolonial Technoscience. **Social Studies of Science**, v. 32, n. 5-6, October-December 2002, pp. 643-658.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures**. New York: Routledge, 1991.
- AUGUSTINE, Thomas. The Village in Raja Rao's *Kanthapura*. In: BHATNAGAR, Manmohan K.; RAJESHWAR, M. **Indian Writings in English**. New Delhi: Atlantic Publishers, 2000.
- BALLASTER, Ros. **Fabulous Orient**. Fictions of the East in England 1662-1785. New York: Oxford University Press, 2005.
- BANERJEE, Biswanath. The Scientist and the Poet: Acharya Jagadish Chandra Bose and Rabindranath Tagore. In: SEN, Amrit (Ed). **Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities**, v. 2, n. 4, 2010.
- BANERJEE, Joydeep. **The Novels of Amitav Ghosh: a Critical Study**. New Delhi: Sunrise Publications, 2009.
- BANERJEE, Nilanjan. Tagore, Gitanjali and the Nobel Prize. SURI, Navdeep (Ed.). **Indian Perspectives**, v. 24, n. 2, 2010.
- BAMPUS, Barnaby. Phrenology. In: HARDY, Philip Dixon (Ed.). **The Dublin Penny Journal**, v. 1-4. Dublin: J.S. Folds., 1832, pp. 39-40.
- BARAL, K.C.; NAIK, C. K. **Desire and Death in Anita Desai's *Cry, The Peacock***. Disponível em: <<http://yabaluri.org/TRIVENI/CDWEB/desireanddeathjan92.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2012.

- BAYLY, Christopher Alan. **Recovering Liberties: Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire.** New York: Cambridge University Press, 2012.
- BAYLY, Susan. **Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society. , 1700-1900.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BEATTIE, James. **Imperial Landscapes of Health: Place, Plants, and People between India and Australia, 1800s–1900s.** *Health and History.* v. 14, n. 1, Special Issue: Health and Place: Medicine, Ethnicity, and Colonial Identities, 2012. pp. 100-120.
- BERNARD, Theos. **Hindu Philosophy.** Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1996.
- BHADRA, Mrinal Kanti. Faith and Reason: The Indian Scene and Experience. In: MAZUMDAR, Amiya Kumar. **Faith and Reason: The Indian Scene and Experience.** Calcutta: The Asiatic Society, 1999.
- BHATTACHARYA, Nandini. The Logic of Location: Malaria Research in Colonial India, Darjeeling and Duars, 1900–30, **Medical History,** v. 55, 2011.
- BHATTACHARYYA, Susanta. **The Tragedy Called Assam.** Disponível em: <<http://ezinearticles.com/?The-Tragedy-Called-Assam&id=1757845>>. Acesso em: 25 jul. 2012.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. **Nação, Sociedade civil, Estado e Estado-Nação: uma perspectiva histórica.** São Paulo: FGV-EESP, 2009.
- BURKE, David. Transcendence in Classical Sāmkhya. **Philosophy East and West,** v. 38, n. 1, January 1988, pp. 19-29.
- CÁLIDÁS. Sacontalá; or, The Fatal Ring: an Indian Drama. Translated from the Original Sanscrit and Pracrit by Sir William Jones. In: LORD TEINGMOUTH (Ed.). **The Works of Sir William Jones,** v. IX. London: Piccadilly & Paternoster-Row, 1807.
- CAMERON-SMITH, Alexander. **Strange Bodies and Familiar Spaces: W. J. R. Simpson and the threat of disease in Calcutta and the tropical city, 1880 – 1910.** Ph.D. Thesis. School of Public Health. University of Sydney, 2011.
- CASWELL, Michelle. An Interview with Amitav Ghosh. **Book Browse.** Disponível em: <http://www.bookbrowse.com/author_interviews/full/index.cfm/author_number/568/amitav-ghosh>. Acesso em: 10 jan. 2013.
- CHAKRAVARTY, Bikash. Tagore’s Swadeshi Samaj: Debates on Nationalism. In: SURI, Navdeep (Ed.). **India Perspectives,** v. 24, n. 2, 2010.

- CHAMBERS, Claire. Networks of Stories: Amitav Ghosh's The Calcutta Chromosome. **ARIEL: A Review of International English Literature**, v. 40, n. 2-3, 2009, pp. 41-62.
- _____. The Absolute Essentialness of Conversations: A Discussion with Amitav Ghosh. **Journal of Postcolonial Writing**, v. 41, n. 1, 2005, pp. 26-39.
- CHĀNDOGĀYA Upaniṣad. In: RADHAKRISHNAN, S. **The Principal Upaniṣads**. Noida: HarperCollings, 2012.
- CHAPLIN, Charles. **Tempos Modernos** – Modern Times (1936). YouTube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bDkM0ux6H50>>. Acesso em: 20 de Jul. de 2015.
- CHATTERJEE, Partha. **The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories**. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- CHATTERJEE, Susmita. Acharya Jagadish Chandra Bose: Looking beyond the Idiom. In. PARANJAPE, Makarand. (Ed.). **Science, Spirituality and the Modernization of India**. Delhi: Anthem Press, 2006.
- CHAUDHURI, Amit. **Clearing a Space: Reflections on India, Literature and Culture**. Oxford: Peter Lang, 2008.
- CHAUDHURI, Sashi Bhusan. The political Framework. The Asiatic Society Seminar Series – 1. **Renascent Bengal (1817-1857)**. [Proceedings of a Seminar organized by The Asiatic Society, Kolkata]. Kolkata: The Asiatic Society, 2008.
- CHAUDHURI, Sutapa. The Quest Continues for the New Woman. In: BHATTACHARYA, Arnab; RENGANATHAN, Mala (eds.). **The Politics and Reception of Rabindranath Tagore's Drama**. The Bard on the Stage. New York: Routledge, 2015. pp. 222-235.
- CHINNAM, Sankara Rao Narrative Techniques of Amitav Ghosh's The Circle of Reason. **International Journal of Language and Literature**, v. 1 n. 2, December 2013, pp. 25-36.
- CLOTHEY, Fred W. **The Many Faces of Murukan**: The History and Meaning of a South Indian God. Hague: Walter de Gruyter, 1978.
- CODACCI, Angiola. **L'espresso magazine**, 2011. Disponível em: <http://www.amitavghosh.com/interviews.html#gpm1_6>. Acesso em: 30 jul. 2012.
- COHN, Bernard S. **Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India**. Princeton: Princeton University Press, 1996.

- COLLET, Sophia Dobson. **The Life and Letters of Raja Rammohun Roy**. Calcutta: Sadharan Brahma Samaj, 1988.
- COMBE, G. The Constitution of Man. In: TAYLOR, J. Bourne; SHUTTLEWORTH, S. (Eds). **Embodied Selves: An Anthology of Psychological Texts 1830-1890**. Clarendon Press: Oxford, 1998, pp. 29-39.
- DAKSHINA Bharat Hindi Prachar Sabha. Disponível em: < [http://www. Dbhpsabha .org/](http://www.Dbhpsabha.org/)>. Acesso em: 30 jul. 2012.
- DAS, Alok Kumar. Language Conflict in India. **Journal of Philology**, v. 10, n. 2, 2002.
- DASGUPTA, Subrata. **The Bengal Renaissance: Identity and creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore**. New Delhi: Permanent Black, 2010a.
- _____. **Awakening: The story of the Bengal Renaissance**. Noida: Random House India, 2010b.
- DIMOCK, Edward C., Jr. On 'Māyā'. **The Journal of Religion**, v. 71, n. 4, October 1991, pp. 523-537.
- DIRKS, Nicholas B. **Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India**. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- DOWSON, John. **A Clasical Dictionary of Hindu Mythology and Religion: Geography, History and Literature**. New Delhi: Rupa and Co., 2005.
- DRUMMOND, David. **Objections to Phrenology**. Being the Substance of a Series of Papers Communicated to the Calcutta (1829). Charleston: Forgotten Books, 2012.
- EATON, Natasha. Between Mimesis and Alterity: Art, Gift, and Diplomacy in Colonial India, 1770-1800. **Comparative Studies in Society and History**, v. 46, 2004. pp. 816-844)
- ELIZABETH, M.E.S.; RAO, Digumarti Bhaskara. **Methods of teaching English**. New Delhi: Discovery Publishing House, 2007.
- ELMES, James (Ed.). **Sir William Jones's Discourses**, v. 1. London: Charles S. Arnold, 1824.
- ERRINGTON, Joseph. Colonial Linguistics. **Annual Review of Anthropology**, v. 30, 2001, pp. 19-39.
- FIGUEIRA, Dorothy Matilda. **Translating the Orient: The Reception of Sakuntala in Nineteenth-Century Europe**. New York: Suny Press, 1991.
- FERGUSON, Charles A. Poliglossia. In: HUEBNER, Thon (Ed.). **Sociolinguistic Perspectives: Papers on Language in Society**. New York: Oxford University Press, 1994.

- FORRESTER, B. Duncan. Reformation, Renaissance, and Enlightenment. In: HIGTON, Mike, LAW, Jeremy; ROWLAND, Christopher (Eds). **Theology and Human Flourishing**. Essays in Honor of Timothy J. Gorringer. Eugene: Cascade Books, 2011, pp. 169-184.
- FOX, Robin. **The Tribal Imagination: Civilization and the Savage Mind**. London: Harvard University Press, 2011.
- FURRELL, James W. **The Tagore Family: A Memoir**. New Delhi: Rupa & co., 2004.
- GARRETT, John. **Classical Dictionary of India**. Illustrative of the Mythology, Philosophy, Literature, Antiquities, Arts, Manners, Customs &c. of the Hindus. Madras: Higginbotham & Co., 1871.
- GANDHI, Leela. 'A Choice of Histories': Ghosh vs. Hegel in *In an Antique Land*. In: KHAIR, Tabish. **Amitav Ghosh: a Critical Companion**. New Delhi: Permanent Black, 2008.
- GHOSE, Benoy. Social change. The Asiatic Society Seminar Series – 1. **Renasant Bengal (1817-1857)**. [Proceedings of a Seminar organized by The Asiatic Society, Kolkata]. Kolkata: The Asiatic Society, 2008.
- GHOSE, Partha. The scientist in Tagore. In: SURI, Navdeep (Ed.). **India Perspectives**. v. 24, n. 2, 2010.
- GHOSH. Amitav. **The Calcutta Chromosome**. New York: Avon Books, 1997.
- _____. **The Circle of Reason**. New York: Mariner Books, 2005.
- _____. **Incendiary Circumstances: A Chronicle of the Turmoil of Our Times**. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2007.
- _____. Satyajit Ray. In: Khair, Tabish (Ed). **Amitav Ghosh. A Critical Companion**. New Delhi: Permanent Black, 2005, pp. 1-8.
- _____. **On R. K. Narayan**. Disponível em: <<http://www.amitavghosh.com/essays/rknarayan.html>>. Acesso em: 1 ago. 2012.
- _____. The Dan Prize Controversy. **Outlook India.com**. Disponível em: <<http://www.outlookindia.com/printarticle.aspx?265468>>. Acesso em: 30 out. 2013.
- GUHA. Ramachandra (Ed.). **Makers of Modern India**. Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, MA, 2011.
- GUPTA, Kalyan Kumar Das. Trends in Literature. In: The Asiatic Society Seminar Series – 1. **Renasant Bengal (1817-1857)**. [Proceedings of a Seminar organized by The Asiatic Society, Kolkata]. Kolkata: The Asiatic Society, 2008.

- GURUDUTT, T.N. **Indian Writing in Translation at Undergraduate Level**. Disponível em: <<http://www.eltwoekly.com/elt-newsletter/2010/12/77-research-article-indian-writing-in-translation-at-undergraduate-level-by-dr-gur-udutt-t-n/>>. Acesso em: 2 ago. 2012.
- HALBFASS, Wilhelm. **Tradition and Reflection**. Explorations in Indian Thought. New York: State University of New York Press, 1991.
- HARDING, Sandra. **Sciences from Below: Feminism, Postcolonialities, and Modernities**. Durham, NC: Duke University Press, 2008.
- HAWLEY, John. Subaltern Agency as Fiction or Science: The Calcutta Chromosome. In: _____. **Amitav Ghosh: An Introduction**. Contemporary Indian Writers in English. Foundation Books, 2005, pp. 144-163.
- HEADRICK, Daniel R., **The Tools of Empire: Technology and European Colonialism in the Nineteenth Century**. New York: Oxford University Press, 1981.
- HENARE, Amiria. **Museums, Anthropology and Imperial Exchange**. New York: Cambridge University Press, 2005.
- HERBERT, Jean. **La notion de vie duture dans l’Hindouisme**. Paris: Éditions Albin Michel, 1945.
- HUNTER, Joel D. Sterilization of Criminals. **Journal of Criminal Law and Criminology**, v. 5, n. 4, 1915. pp. 514-539.
- INTERVIEW with Amitav Ghosh. **CalcuttaWeb**. Disponível em: <<http://www.calcuttaweb.com/articles/aghosh.shtml>>. Acesso em: 3 ago. 2012.
- JOHN, Ian St. **The Making of the Raj**. India under the East India Company. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2012.
- JONES, Constance, RYAN, James D. **Encyclopedia of Hinduism**. Encyclopedia of World Religions. New York: Infobase Publishing, 2006.
- JONES. Sir William. **The third anniversary discourse, On the Hindus**. Delivered 2 February, 1786. Works I. Disponível em: <<http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/books/read01>>. Acesso em: 26 set. 2013.
- JONES, Stephanie. A Novel Genre: Polylingualism and Magical Realism in Amitav Ghosh’s ‘The Circle of Reason’. **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, v. 66, n. 3, 2003, pp. 431-441.
- JOSHI, Nilakanth Purushottam. **Iconography of Balarāma**. New Delhi: Abhinav Publications, 1979.

- JOSHI, Priya. **In Another Country: Colonialism, Culture, and the English Novel in India.** New York: Columbia University Press, 2002.
- KATĀHA Upaniṣad. In: RADHAKRISHNAN, S. **The Principal Upaniṣads.** Noida: HarperCollings, 2012.
- KAMATH, M. V. **Gandhi, a Spiritual Journey.** Mumbai: Indus Source Books, 2007.
- KAPILA, Shruti. Race Matters: Orientalism and Religion, India and Beyond c. 1770-1880. **Modern Asian Studies**, v. 4, n.13 (2007) pp. 471-513.
- KAUL, R.K. **Studies in William Jones: An Interpreter of Oriental Literature.** SHIMLA: Indian Institute of Advanced Study: 1995.
- KHAIR, Tabish. **Babu Fictions.** Alienation in Contemporary Indian English Novels. New Delhi: Oxford University Press, 2001.
- KHAN, Fawzia Afzal. **Cultural Imperialism and the Indo-English Novel: Genre and Ideology in R.K. Narayan, Anita Desai, Kamala Markandaya, and Salman Rushdie.** University Park: Pennsylvania State University Press, 1993.
- KUNDHYADI, Nandan. **The Genius of Srinivas Ramanujan.** Pune: Vigyan Prasar and IISER Pune, 2013.
- KUMAR, Gajendra. **Indian English Novel: Text and Context.** New Delhi: Sarup & Sons, 2002.
- KUMAR, Pretti. **Three Language Formula: A Review.** Disponível em: <<http://pratibhaplus.com/Articles.aspx?ArticlesID=229>>. Acesso em: 12 ago. 2012.
- LAVERAN and the Discovery of the Malaria Parasite. **Centers for Disease Control and Prevention.** Disponível em: <<http://www.cdc.gov/malaria/about/history/laveran.html>> Acessado em: 2 de janeiro de 2015.
- LIFTON, Robert Jay. **The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide.** New York: Basic Books, 2000.
- LIND, James. **An Essay on Diseases Incidental to Europeans in Hot Climates.** London: T.Becket and P.A. de Hondt, 1771.
- LINKAID, Paul. **Reprint: An Interview with Amitav Ghosh.** Through the dark labyrinth. Disponível em: <<http://ttdlabyrinth.wordpress.com/2013/08/27/reprint-an-interview-with-amitav-ghosh/>>. Acesso em: 25 out. 2013.
- LIT, T. **A Treatise on the Transport of Sick and Wounded.** London: Forgotten Books, 2013.

- LONG, J. Bruce. The Concepts of Human Action and Rebirth in the Mahābhārata. In: O'FLAHERTY, Wendy Doniger (Ed.). **Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions**. Berkeley: University of California Press, 1980.
- LORD TEINGMOUTH (Ed.). **The works of Sir William Jones**, v. X. London: Piccadilly & Paternoster-Row, 1807.
- LOUNDO, Dilip. "O ritual na tradição védica: abertura, pluralidade e teleologia". In: GNERRE, Maria Lucia; POSSEBON, Fabrício (Org.). **Cultura oriental: língua, filosofia e crença**. v.1. João Pessoa: Editora da Universidade Federal da Paraíba, 2012. pp. 31-56.
- _____. A espiritualidade e o Oriente em Machado de Assis. *Revista Brasileira (Academia Brasileira de Letras)*, Rio de Janeiro, v. 51, 2007, p. 23-61.
- LOURDUSAMY, John Bosco. **Religion and modern Science in colonial Bengal (1870-1940)**. Kolkata: Sujana Publications, 2007.
- _____. **Science and National Consciousness in Bengal: 1870-1930**. New Delhi: Orient Longman, 2004.
- MACAULEY, Thomas Babington. **Minute on Education**. 1835. Disponível em: <<http://www.columbia.edu>>. Acesso em: 14 nov. 2013.
- MAGNIS-SUSENO, Franz. Interreligious Dialog: Indonesian Experiences. In: HAFNER, Astrid, KROISSENBRUNNER, Sabine, POTZ, Richard (Eds). **State, Law and Religion in Pluralistic Societies: Austrian and Indonesian Perspectives**. Viena: Andenhoeck & Ruprecht, 2010.
- MAJUMDAR, R.C. **Ancient India**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2003.
- MALLIKARJUN, B. **Language Rights and Education in India**. Disponível em: <<http://www.language.inindia.com/feb2004/lucknowpaper.html>>. Acesso em: 15 ago. 2012.
- MANI, Lata, Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India. **Cultural Critique**, n. 7, Autumn, 1987.
- MARKLEY, Robert. **The Far East and the English Imagination, 1600-1730**. Cambridge: Cambridge University Press. 2006.
- MARSHALL, William Elliot. **A Phrenologist Amongst the Todas, or, The Study of a Primitive Tribe in South India: History, Character, Customs, Religion, Infanticide, Polyandry, Language**. London: Longmans, Green, 1873.
- MCGILCHRIST, Iain. **The Master and Its Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World**. New Haven: Yale University Press, 2012.

- MEE, Jon. **Contemporary Indian Literature in English and the Indian Market**. Disponível em: <<http://www.open.ac.uk/Arts/ferguson-centre/indian-lit/documents/pub-doc-jon-mee-sept07.htm>>. Acesso em: 18 ago. 2012.
- MEHTA, Gita. **Escadas e serpentes: um olhar sobre a Índia moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MIGNOLO, Walter. **Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking**. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- MILL, James. **The History of British India**, v. 2. London: Baldwin, Cradock and Joy, 1826.
- MITTRA, Sitansu Sekhar. **Bengal's Renaissance**. Kolkata: Academic Publishers, 2001.
- MONDAL, Anshuman A. **Amitav Ghosh**. Contemporary World Writers. Manchester: Manchester University Press, 2007.
- MONISH, Chatterjee R. **Rabindranath Tagore: Sadhaka of Universal Man, Baul of Infinite Songs**. Disponível em: <academic.udayton.edu/monishchatterjee/tagore/sashaka.html>. Acesso em: 20 nov. 2013.
- MUKHERJEE, Amitabha. The Religious Ferment in Bengal. In: The Asiatic Society Seminar Series – 1. **Renascent Bengal (1817-1857)**. [Proceedings of a Seminar organized by The Asiatic Society, Kolkata]. Kolkata: The Asiatic Society, 2008.
- MUKHERJEE, Meenakshi. **The Twice Born Fiction: themes and techniques of the Indian novel in English**. New Delhi: Heinemann, 1971.
- _____. **The Perishable Empire: Essays on Indian Writing in English**. New Delhi: Oxford University Press, 2010.
- MUKHOPADHYAY, Lady. Winged surprises: lyrics and melodies of Tagore. In: SURI, Navdeep (Ed.). **India Perspectives**, v. 24, n. 2, 2010.
- MÜLLER, F. Max (Ed.). **The Sacred Book of the East**. v. XXV. The Laws of Manu. London: Oxford University Press. 1882.
- MUNḌAKA Upaniṣad. Muṇḍaka. In: RADHAKRISHNAN, S. **The Principal Upaniṣads**. Noida: HarperCollings, 2012.
- MURTHY, K.S. Dakshina. Rajkumar and Kannada Nationalism. **Economic and Political Weekly**, 13, May 2006.
- MUSHTAQ, Muhammad Umair. Public Health in British India: A Brief Account of the History of Medical Service and Disease Prevention in Colonial India. **Indian Council of Community Medicine**. Jan v. 34, n. 1, 2009.

- NAIR, Rukmini Bhaya. *The Road from Mandalay: Reflections on Amitav Ghosh's The Glass Palace*. In: KHAIR, Tabish. **Amitav Ghosh: a Critical Companion**. New Delhi: Permanent Black, 2008.
- NANDY, Ashis. **Alternative Sciences: Creativity and Authenticity in Two Indian Scientists**. New Delhi: Oxford Press University, 2001.
- NARAYAN, Shyamala, *The Structure of Amitav Ghosh's The Circle of Reason*, **Litcrit**, v. 140, n.12, June/December 1988, pp. 43-54.
- NELDE, Peter H. Languages in contact means languages in conflict. In: EOIN, Gearóid Mac; AHIQVIST, Anders; HAODHA, Donncha Ó. Third International Conference on Minority Languages. **Multilingual Matters**, v. 31. University College, Galway, 1986.
- NEUFELDT, Ronald W. **Karma and Rebirth: Post Classical developments**. Albany: State University of New York Press, 1986.
- NORIMICH, Takashi Nagao, Takashi Matsuyama. **Versatile Cooperative Multiple-Object tracking by Active Vision Agents**. Matsuyama Laboratory, 2000.
- O'FLAHERTY, Wendy Doniger (Ed.). **Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions**. Berkeley: University of California Press, 1980.
- PADHY, Sachidananda. Ethno-ecological Introspection into Bhagawatgeeta: Guna (Quality): The Metaphysical Factor of Nature, Responsible for Diversity. **Journal of Human Ecology**. International Interdisciplinary Journal of Man-Environment Relationship, v. 45, n. 3, 2014, pp. 177-182.
- PANDIT, Madhav Pundalik. **Upanishads: Gateways of Knowledge**. Wilmot: Lotus Press, 1988.
- PARANJAPE, Makarand. **Common Myths and Misconceptions about Indian English Literature**. Disponível em: <<http://www.makarand.com/acad/CommonMyths.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2012.
- _____. **Vernacularising the Master Tongue: Indian English and its Con-texts**. Disponível em: <<http://www.makarand.com/acad/VernacularisingtheMasterTongueIndianEnglishanditsCon-texts.htm>>. Acesso em: 15 jul. 2012.
- _____. **Indian English and its Con-texts: Re-presenting India in our Time**. Disponível em: <<http://www.makarand.com/acad/IndianEnglishanditsCon-textsRe-presentingIndiainourTime.htm>>. Acesso em: 15 set. 2012.

- _____. **Anglophony, Diasporan Polycentricism, and Postcolonial Futures.** Disponível em: <<http://www.makarand.com/acad/IndianAnglophonyDiasporanPolycentricismandPostcolonialFutures.htm>> . Acesso em: 10 set. 2012.
- PAREL, Anthony J. **Gandhi: 'Hind Swaraj' and Other Writings.** Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- PARMESHWARANAND. **Encyclopaedic Dictionary of Puranas**, v. 1. New Delhi: Sarup & Sons, 2001.
- PARTHOSARATY, Indira. Of Shakespeare and Kalidasa. **Sruti**, May 2011.
- PATERSON, George Murray. On the Hindostan. **Transactions of the Phrenological Society**, 1820, pp. 430-448.
- PATYAL, Hukam Chand. Pigeon in the Vedic Mythology and Ritual. **Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute**, v. 71, n. 1/4, 1990, pp. 310-317.
- PEARSON, Michael. Naylor. **The Portuguese in India.** New Cambridge History of India. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- PHILLIPS, Stephen. **A Brief History and Philosophy.** Yoga, Karma, and Rebirth. New York: Columbia University Press, 2009.
- PINNEY, Christopher. The Material and Visual Culture of British India. In: PEERS, Douglas M.; GOOPTU, Nandini (Eds.). **India and the British Empire.** Oxford: Oxford University Press, 2012.
- POTTER, Karl H. The Karma Theory and Its Interpretation in Some Indian Philosophical Systems. In: O'FLAHERTY, Wendy Doniger (Ed.). **Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions.** Berkeley: University of California Press. 1980.
- POWERS, Janet M. Raja Rao (1910 -). In: SANGA, Jaina C. **South Asian Novelists in English.** An A-to-Z Guide. Westport: Greenwood Press, 2003.
- PRAKASH, Gyan. **Another Reason: Science and the Imagination of Modern India.** Princeton: Princeton University Press, 1999.
- RAO, K. B. Ramakrishna. The Guṇas of Prakṛti According to the Sāṃkhya Philosophy. **Philosophy East and West**, v. 13, n. 1, April 1963, pp. 61-71.
- RAO, Raja. **Kanthapura.** Bombay: Oxford University Press, 1967.
- RAMAMURTI. K. S. **The Rise of the Indian Novel in English.** New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1987.
- REDER, Michael. Salman Rushdie (1947 -). In: SANGA, Jaina C. **South Asian Novelists in English.** An A-to-Z Guide. Westport: Greenwood Press, 2003.

- Report on Measures Adopted for Sanitary Improvements in India**, from June 1870 to June 1871; together with Abstracts of Sanitary Reports for 1869 forwarded from Bengal, Madras, and Bombay. London: George Edward Eyre and William Spottiswoode, 1871.
- RICKLEFS, M. C., LOCKHART, Bruce; LAU, Albert; REYES, Portia; AUNG-THWIN, Maitrii. **A New History of Southeast Asia**. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- ROBERT, Marth. **Romance das origens, origens do romance**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- ROSS and the Discovery that Mosquitoes Transmit Malaria Parasites. **Centers for Disease Control and Prevention**. Disponível em: <<http://www.cdc.gov/malaria/about/history/ross.html>> Acessado em: 25 dez. 2014.
- RUSHDIE, Salman. Damme, this is the Oriental Scene for you! **The New Yorker**, Jun 23, 1997.
- _____; WEST, Elizabeth. **The Vintage Book of Indian Writing (1947-1997)**. Berkshire: Vintage, 1997.
- SAHOO, Sarojini. **The Redefinition of IWE - Indian Writing in English**. Disponível em: <<http://scentofownink.blogspot.com.br/2010/03/redefinition-of-iwe-indian-writing-in.html>>. Acesso em: 13 set. 2012.
- SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SARKAR, Sumit. Rammohun Roy and the Break with the Past. In: JOSHI, V. C. (Ed). **Rammohun Roy and the Process of Modernization in India**. New Delhi: Vikas, 1975.
- SAXENA, Pallavi. The Mystique of Magical Realism in Amitav Ghosh's: 'The Circle of Reason'. **Research Scholar: An International Refereed e-Journal of Literary Explorations**, v. 3, n. 1, February 2015, pp. 326-331.
- SEHGAL, Sunil. **Encyclopaedia of Hinduism**, v. 3. New Delhi: Sarup & Sons, 1999.
- SELIN, Helaine (ed.). **Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.
- SEN, Abhijit. In search of a new language for theatre. In: SURI, Navdeep (Ed.). **India Perspectives**. v. 24, n. 2, 2010.

- SEN. Amartya. **The Argumentative Indian: Writings on Indian Culture, History and Identity.** London: Penguin, 2005.
- SEN, Amrit. The Wayfaring Poet. In: SURI, Navdeep (Ed.). **India Perspectives**, v. 24, n. 2, 2010.
- SEN, S.N. **History: Modern India.** New Age International: New Delhi. 2006.
- SEN, Sukumar. **History of Bengali Literature.** Foreword by Jawaharlal Nehru. New Delhi: Sahitya Akademi, 1992, p. 122.
- SETH, Suman. Putting knowledge in its place: science, colonialism, and the postcolonial, **Postcolonial Studies**, v. 12, n. 4, 2009, pp. 373-388.
- SHARMA, B. D. The Origin and History of Potato in India. In: SRIVASTAVA, Vinod Chandra; GOPAL, Lallanji. **History of Agriculture in India.** v. V, pt. I. New Delhi: PHISPC, Centre for Studies in Civilizations, 2008.
- SHASTRI, Kaipu Lakshmi Narasimha. **Nachiketa.** Bangalore: Litent, 2014.
- SINGH, Atamjit. The Language Divide in Punjab. **South Asian Graduate Research Journal**, v. 4, n. 1, Spring 1997. Disponível em: <[http://www.apnaorg.com/book-chapters /language/](http://www.apnaorg.com/book-chapters/language/)>. Acesso em: 20 set. 2012.
- SINHA, Durganand; TRIPATHI, Rama Charan. Individualism in a Collectivist Culture: A Case of Coexistence of Opposites. In: WARASWATHI, T.S. **Cross-Cultural Perspectives in Human Development: Theory, Research and Applications.** New Delhi: Sage Publications, 2003.
- SPIELVOGEL, Jackson. **Western Civilization.** Boston: Wadsworth, 2012.
- SRI AUROBINDO. **Kena and Other Upanishads.** The Complete Works of Sri Aurobindo. v. 18. Sri Aurobindo Ashram Press: Pondicherry, 2001.
- SRINIVASAN, Roopa; TIWARI, Namishi; SILAS, Sandeep (Ed.). **Our Indian Railway: Themes in India's Railway History.** New Delhi: Foundation Books, 2006.
- TAGORE, Saumendranath. **Raja Rammohun Roy.** Makers of Indian Literature. New Delhi: Sahitya Akademi, 2009.
- TAGORE, Supriya. The poet's school. In: SURI, Navdeep (Ed.). **India Perspectives.** v. 24, n. 2, 2010.
- TAGORE, Rabindranath. **Sadhana: The Realization of Life.** London: Macmillan and Co. Ltd., 1961.
- _____. Jagadish Chandra Bose. In: DAS, Sisir Kumar (Ed.) **The English Writings of Rabindranath Tagore.** v. III. New Delhi: Sahitya Akademi, 1966.

- THAMPI, G. B. Mohan Thampi. 'Rasa' as Aesthetic Experience. **The Journal of Aesthetics and Art Criticism**. Oriental Aesthetics. v. 24, n. 1, Autumn, 1965. <http://www.jstor.org/stable/431111>
- edu/itc/mealac/pritchett/00generallinks/macaulay/txt_minute_education_1835.html>
- The Bhagavad-gītā**. With a commentary based on the original sources by Robert Charles Zaehner. London: Oxford University Press, 1973.
- The Bhagavad Gita**. With the Commentary of Sri Sankaracharya. Translated from the Original Sanskrit into English by Alladi Mahadeva Sastry. Madras: Samata Books, 1985.
- THOMAS, Dominic. **Museums in Postcolonial Europe**. New York: Routledge, 2013.
- THORNDIKE, Ashley H (Ed.). **Macaulay's Essay on Warren Hastings**. Longman's English Classics. Longmans, Green, and Co.: New York, 1910.
- TRAUTMANN, Thomas R. Sir Charles Walkins. **Oxford Dictionary of National Biography**. Disponível em: <<http://www.oxforddnb.com/view/printable/29416>>. Acesso em: 20 jul. 2013.
- TRIPATHI, Biyot K. On Reading the Novel: From New Criticism to Structuralism. **Jodhpur Studies in English**, v. 5, 1991.
- TUFFNELL, Stephen. Anglo-American Inter-Imperialism: US Expansion and the British World, c.1865-1914. **Britain and the World**, v. 7, n. 2, 2014. pp. 174-195.
- VOORTHUIZEN, Anne van. Māriyamman's Śakti: The Miraculous Power of a Smallpox Goddess. In: Korte, Anne-Marie (Ed). **Women and Miracle Stories: A Multidisciplinary Exploration**. Leiden: Brill, 2003, pp. 248-270.
- WAGNER, Kim A. Confessions of a Skull: Phenology and Colonial Knowledge in Early Nineteenth-Century India. **History Workshop Journal**, v. 69, 2010, pp. 27-51.
- WHITE, David. Proto-Sāṃkhya and Advaita Vedānta in the Bhagavadgītā. **Philosophy East and West**, v. 29, n. 4, october 1979, pp. 501-507.
- _____. The Bhagavadgītā's Conception of Human Freedom. **Philosophy East and West**, v. 34, n. 3, july 1984, pp. 295-302.
- WUJASTYK, Dominik. Indian Medical Thought on the Eve of Colonialism. **IIAS Newsletter**. 31 July 2003.
- ZANGANEH, Lila Azam. Excavation. **Guernica: A Magazine of Arts and Politics**. Disponível em: <http://www.guernicamag.com/interviews/ghosh_5_15_11/>. Acesso em: 10 jun. 2013.

ZEA, Leopoldo. **Em torno de uma filosofia latino-americana**. 1942. Disponível em: <file:///C:/Users/win/Downloads/Leopoldo_Zea_3.pdf>. Acesso em: 06 de ago. de 2015.

Anexo

Lista de obras não-ficcionais de Amitav Ghosh:

- GHOSH, Amitav. *The Relations of Envy*. **Ethnology**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1984.
- _____. *The Imam and the Indian*. **Granta: In Trouble Again**. v. 20. London: Sigrid Rausing, Winter 1986. pp. 135-46.
- _____. *Categories of Labour and the Orientation of the Fella Economy*. AL-SHAHI, Ahmed (Ed.). **The Diversity of the Muslim Community**. London: Ithaca Press, 1987.
- _____. *Tibetan Dinner*. **Granta: Murder**. v. 25. London: Sigrid Rausing, Autumn 1988. pp. 250-254.
- _____. *Four Corners*. **Granta: Travel**. v. 26. London: Sigrid Rausing, Spring 1989. pp. 191-196.
- _____. *Pharaohs and Phantoms*. **The New Republic**. v. 5, 1989. pp. 33-37.
- _____. *The Diaspora in Indian Culture*. **Public Culture**. v. 2, n.1, 1989. pp. 73-78.
- _____. *The Human Comedy in Cairo: A Review of the Work of Naguib Mahfouz*. In: **The New Republic**. v. 202, n. 7, 1990. pp. 32-36.
- _____. *An Egyptian in Baghdad*. **Granta: Death of a Harvard Man**. v. 34. London: Sigrid Rausing, Autumn 1990. pp. 173-193.
- _____. *In India, Death and democracy*. **New York Times**, 26 November 1990, A29.
- _____. *Petrofiction: The Oil Encounter and the Novel*. **The New Republic**. v. 206, n.2, 1992. pp. 29-34.
- _____. *The Slave of MS. H.6*. CHATTERJEE, Partha; Gyanendra Pandey (Ed.). **Subaltern Studies: Writing on Asian History and Society**. v. VII. New Delhi: Oxford University Press, 1992. pp. 159-220.
- _____. *Holiday in Cambodia*. **The New Republic**. v. 208, n. 28, 1993. pp. 21-25.
- _____. *Dancing in Cambodia*. **Granta: The Last Place on Earth**. v. 44. London: Sigrid Rausing, Summer 1993, pp. 125-169.
- _____. *The Global Reservation: Notes Toward an Ethnography of International Peacekeeping*. **Cultural Anthropology**. v. 9, n.3, 1994. pp. 412-422.

- _____. The world of a Bengali-speaker in New York. **Observer Magazine**. London, September 1993.
- _____. Stories in Stone. **Observer Magazine**. London, December 1993.
- _____. The Indian Story: Notes on Some Preliminaries. **Civil Lines**. v. 1. New Delhi. pp. 35-49.
- _____. The Ghosts of Mrs Gandhi. **The New Yorker**. v. 71, n. 17, July 1995. pp. 35-41.
- _____. The Fundamentalist Challenge. **Wilson Quarterly**. v. 19, n. 2, Spring 1995. pp. 19-31.
- _____. The Hunger of Stones (a translation of Rabindranath Tagore's Bengali short story). **Civil Lines**. v. 2. New Delhi, 1995. pp. 151-68.
- _____. Fortifications and the Synagogue: The Fortress of Babylon and the Ben Ezra Synagogue. **American Journal of Archaeology**. v. 100, n. 4, October 1996. pp. 8008-809.
- _____. Burma. **The New Yorker**, August 12, 1996.
- _____. Empire and Soul: A Review of *The Baburnama*. **The New Republic**. v. 6, n. 13, January 1997.
- _____. India's Untold War of Independence. **The New Yorker**. v. 73, n. 23-30, June 1997. pp. 104-121.
- _____. The March of the Novel through History: The Testimony of my Grandfather's Bookcase. **Kunapipi**. v. 19, n. 3, 1997. pp. 2-13.
- _____. Why Can't Every Country Have the Bomb? **The New Yorker**. v. 26, October/November 1998. pp. 186-197.
- _____. Calcutta's Global Ambassador. **The New York Times**, 29 June 2000.
- _____. 54 University Ave Yangon – Aung San Suu Kyi. **Kenyon Review**. v, 23, n.2, Spring 2001. pp. 158-165.
- _____. The Indian Novel: An Introduction. **Europe-Revue Litteraire Mensuelle**. v. 79, n. 864, April 2001. pp. 36-45.
- _____. The Magic of Reading V.S. Naipaul: An Adolescent Memoir. **Europe-Revue Litteraire Mensuelle**. v. 80, n. 873-874, January-February 2002. pp. 293-295.
- _____. Imperial Temptation. **Nation**. v. 274, n. 20-27, May 2002. p. 24.
- _____. Satyajit Ray. In: KHAIR, Tabish (Ed.). **Amitav Ghosh: A Critical Companion**, Delhi: Permanent Black, 2003. pp. 11-18.

- _____. Confessions of a Xenophile. **Amitav Ghosh:** Essays. Disponível em: <<http://www.amitavghosh.com/essays/xenophile.html>>. Acesso em: 1 de jul. 2012.
- _____. The Tsunami of December 2004. **Amitav Ghosh:** Essays. Disponível em: <<http://www.amitavghosh.com/essays/tsunami.html>>. Acesso em: 1 de jul. 2012.
- _____. Folly in the Sudarbans. **Amitav Ghosh:** Essays. Disponível em: <<http://www.amitavghosh.com/essays/folly.html>>. Acesso em: 1 de jul. 2012.
- _____. The Anglophone Empire. **Amitav Ghosh:** Essays. Disponível em: <<http://www.amitavghosh.com/essays/anglophone.html>> Acesso em: 1 de jul. 2012.
- _____. The man behind the mosque. **Amitav Ghosh:** Essays. Disponível em: <<http://www.amitavghosh.com/essays/mosque.html>> Acesso em: 1 de jul. 2012.
- _____. Love and War in Afghanistan and Central Asia: The Life of the Emperor Babur. **Amitav Ghosh:** Essays. Disponível em: <http://www.amitavghosh.com/essays/love_war.html>. Acesso em: 1 de jul. 2012.
- _____. On Arthur C. Clarke. **Amitav Ghosh:** Essays. Disponível em: <<http://www.amitavghosh.com/essays/arthur.html>>. Acesso em: 1 de jul. 2012.
- _____. After the World Trade Center. **Amitav Ghosh:** Essays. Disponível em: <http://www.amitavghosh.com/essays/bworld_trade.html>. Acesso em: 1 de jul. 2012.
- _____. On R.K Narayan. **Amitav Ghosh:** Essays. Disponível em: <<http://www.amitavghosh.com/essays/rknarayan.html>>. Acesso em: 1 de jul. 2012.
- _____. Naipaul and the Nobel. **Amitav Ghosh:** Essays. Disponível em: <<http://www.amitavghosh.com/essays/naipaul.html>>. Acesso em: 1 de jul. 2012.
- _____. Regarding G.V. Desani. **Amitav Ghosh:** Essays. Disponível em: <<http://www.amitavghosh.com/essays/desani.html>>. Acesso em: 1 de jul. 2012.
- _____. In The Reign Of The Headless Horse. **Amitav Ghosh:** Essays. Disponível em: <<http://www.amitavghosh.com/essays/horse.html>>. Acesso em: 1 de jul. 2012.
- _____. Nana Sahib And The Texas Detour. **Amitav Ghosh:** Essays. Disponível em: <http://www.amitavghosh.com/essays/texas_detour.html>. Acesso em: 1 de jul. 2012.