

O domínio do espiritual na literatura pós-colonial indiana de Amitav Ghosh

Gisele Cardoso de Lemos (PUC-Rio)¹

Resumo:

Amitav Ghosh, escritor e intelectual indiano, através do exercício ficcional e sua filiação à tradição literária bengalesa, cujo maior expoente é Rabindranath Tagore, rompe com os binarismos e universalismos criados pelo orientalismo europeu e reconfigura o estereótipo do indiano espiritual em prol da construção de uma arte ao mesmo tempo moderna e não-ocidental.

Palavras-chave: Amitav Ghosh, literatura indiana, domínio espiritual, pós-colonialismo, modernidade.

1 Introdução

Amitav Ghosh (1956 -) é um dos mais renomados escritores indianos pós-coloniais da atualidade. Nascido em Bengala, suas obras são exímios exemplos de uma arte que se torna palco de reflexões críticas das estruturas coloniais e pós-coloniais, através de uma literatura que rompe com os universalismos e abusa da imaginação criadora como caminho primordial que constitui o ficcional como nova experiência do real. Nas obras de Ghosh, a materialidade ocidental é absorvida seletivamente por meio da espiritualização desses elementos, ou seja, de sua transformação através do diálogo entre a tradição indiana e o questionamento do passado colonial, como fonte de uma nova subjetivação e uma nova forma de ser moderno sem ser ocidental. Para verificar as transformações feitas por Amitav Ghosh, no entanto, é necessário rever um pouco da teoria que contribui para a análise de suas obras.

2 Aportes teóricos

Edward Said, por exemplo, em seu livro *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*, demonstra como o processo de introdução do ‘Oriente’ no imaginário ocidental se dá primordialmente através das narrativas, e pela criação de um vocabulário com duplo sentido: por um lado gerava os estereótipos dos nativos, por outro dava ao ocidental o status de superior e o “direito” de manipular a realidade oriental atribuindo-a uma determinada inteligibilidade e identidade.

O estereótipo do indiano cunhado pelo orientalismo e que sobrevive até hoje foi aquele relacionado à espiritualidade, por não oferecer resistência às invasões marítimas

1

Gisele Cardoso de Lemos é mestre em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e doutoranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).
giseleclamos@gmail.com

européias, já que os indianos conheceram pela primeira vez o comércio com violência a partir da chegada dos portugueses na costa indiana.

Para que essa estratégia colonial tivesse êxito, toda e qualquer pluralidade e heterogeneidade deveriam ser eliminadas em detrimento da unidade e da homogeneidade que apagavam os traços subjetivos do nativo.

Essa estratégia ganha grandes dimensões na obra *Comunidades imaginadas*, de Benedict Anderson, como os modelos de nações européias a serem absorvidos pela África e Ásia. Partha Chatterjee, opondo-se a essa falsa universalidade, afirma que as evidências do nacionalismo anticolonial mostram que os resultados mais criativos e poderosos da imaginação nacionalista tanto na Ásia quanto na África são postos não em termos de identidade, mas de diferença em relação às formas modulares propagadas pelo ocidente moderno. Se não fosse dessa maneira, o oriente seria um eterno consumidor da modernidade ocidental.

Essa diferença que o nacionalismo anticolonial gera é criado, segundo Chatterjee, a partir da divisão do mundo das práticas e instituições sociais em dois domínios: o material e o espiritual.

The material is the domain of the “outside”, of the economy and of statecraft, of science and technology, 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. The spiritual, on the other hand, is an “inner” domain bearing the “essential” marks of cultural identity. (1993, p. 6)²

A equação que Chatterjee nos apresenta é inversamente oposta, ou seja, quanto maior é o sucesso em imitar as qualidades ocidentais do domínio material, mais é a necessidade de se preservar as distinções de uma cultura espiritual.

Não ingenuamente Chatterjee usou o termo “espiritual” para denominar a prática de diferenciação dos modelos europeus adotados através da imaginação criativa. Ele recorreu ao estereótipo consagrado ao indiano pelo europeu, e o subverteu, instrumentalizando o conceito e o estereótipo, tornando-o produtivo no contexto pós-colonial e apagando os binarismos, já que o poder colonial jamais dominaria o domínio espiritual, apesar de não deixá-lo intocável.

In fact, here nationalism launches its most powerful, creative, and historically significant project: to fashion a 'modern' national culture that is nevertheless not Western. If the nation is an imagined community, then this is where it is brought into being. (1993, p. 6)³

Enquanto a Índia cuidasse para reter as distinções espirituais de sua cultura, ela poderia fazer todos os compromissos e ajustes necessários para adaptar-se às exigências do mundo material moderno sem perder sua verdadeira identidade. Isto completou a formulação do projeto nacionalista, e como uma justificativa ideológica para a apropriação seletiva da modernidade europeia e, com isso, fazer uma modernidade diferente, sempre em diálogo com a tradição indiana, neste caso, especificamente com a escola vedanta *advaita*, ou seja, não-dualista.

Os *Vedas* são divididos em *bramanas* e *upanišads*. Os primeiros têm sua ênfase na ação, nos ritos sacrificiais, enquanto os demais se dedicam à reflexão. Quando dizemos filosofia vedanta, nos referimos particularmente à segunda parte dos *Vedas*. Śankaracarya, que viveu provavelmente no séc. VIII d.C., é o mais importante filósofo *advaita* e comentador dos *upanišads*. Essa escola se dedica especialmente a compreender o *Brahman*, origem de todas as coisas, o *atman*, ou self e a relação entre *Brahman* e *atman*. Os *Upanišads* exploram esse assunto de diferentes ângulos; a escola *advaita* entende que há uma identidade essencial completa entre *Brahman* e *atman*.

O *Chândogya Upaniṣad*, por exemplo, diz:

*Sadeva Somya idamagra āsīdekamevāmevādvitīyam...
tadaikṣata bahusyāam prajāyeya iti.
As ya eṣo 'ëimā aitatātmyamidam sarvam
Tat satyam as ātmā tattvamasi,⁴*

A consciência assumiu todas as diversas formas do mundo. O ser original é o criador e a criação, tornando-se muitas formas diferentes. Todas as formas contêm a essência criativa. Elas são as manifestações da consciência criativa em si.

3

Na verdade, aqui o nacionalismo lança o seu projeto mais poderoso, criativo e historicamente significativo: formar uma cultura nacional "moderna" que é, no entanto, não ocidental. Se a nação é uma comunidade imaginada, então este é o lugar onde ela deve ser levada à existência.

4

O Saumya! No princípio era um único ser, um sem um segundo. Ele pensou: que eu seja muitos, que eu possa gerar.

Agora, esta essência sutil, esta é a essência de tudo isso. Esta é a verdade. Esta é a sua essência.

Chândogya Upaniṣad Ch. 6, XIV section. Apud, PANDE, Anupa. The Indian aesthetic tradition and Abhinavagupta: concept of rasa In: *The concepts of rasa*. New Delhi: Aryan Books International, 2009.

Não me alongarei na abordagem da escola *advaita*, o que é de fato importante aqui é justamente a denominação não-dualista que leva essa corrente filosófica, indo contra a perspectiva binária das coisas, uma vez que tudo seria manifestação ou desdobramento do mesmo Ser Supremo ou Supremo Criador. Se todas as coisas compartilham uma essência comum, o eu não é essencialmente diferente do outro, apenas fenomenalmente distinto.

Partha Chatterjee ao apontar que há outras modernidades, que há a necessidade de se inventar formas novas para as modernas ordens sociais, econômicas e políticas, que há peculiaridades e uma modernidade própria, equivale a dizer, parafraseando o título do livro do antropólogo Bruno Latour, que os indianos nunca foram modernos, no sentido estritamente europeu. Sua modernidade apresenta singularidades que minam a ideia de uma modernidade universal e os transforma de meros consumidores a criadores/produtores de sua modernidade.

No que tange às artes, o desejo de construir uma forma estética que era moderna e nacional, e ainda reconhecidamente diferente da ocidental, foi assim mostrada nos esforços do início do séc. XX na então chamada escola de arte de Bengala que produzia uma arte que era indiana e diferente da arte ocidental. Os indianos incorporaram o gênero romance, do ocidente, e em diálogo com uma longa tradição dramática produziram uma nova prosa. Embora esse específico estilo desenvolvido pela escola de Bengala para uma nova arte indiana tenha falhado em pouco tempo, a questão fundamental colocada por seus esforços continua a ser perseguida até hoje, ou seja, desenvolver uma arte que fosse moderna e ao mesmo tempo reconhecidamente indiana. É o projeto da liberdade de imaginação que é posto em prática por aqueles que vivem com o fantasma da colonização.

No início do séc. XIX até o início do séc. XX, a Bengala oriental revive a filosofia *advaita* atualizando-a, nesse momento sob a égide colonial, sob o movimento conhecimento como *Bengal Renaissance* (Renascimento Bengali), um movimento reformador tanto religioso quanto social iniciado pela elite bengali, mas que rapidamente se espalhou para todas as esferas da sociedade especialmente por meio de publicações, uma vez que houve um grande investimento no estabelecimento de editoriais.

O desenvolvimento de idéias nacionalistas e independentistas que vinha do ‘Ocidente’ permeou todas as esferas do conhecimento, por exemplo, Raja Rammohan Roy, Vivekananda e Ramakrishna no campo religioso, Jagadish Chandra Bose, na física e biologia, Srinivasa Ramanujan, na matemática, Girish Ghosh, na dramaturgia, dentre outros. Porém, seu maior expoente foi o prêmio Nobel da literatura Rabindranath Tagore (1861-1941)

Nesse movimento, seus pensadores absorviam e incorporavam elementos ocidentais que, em contato com os elementos tradicionais indianos, ganhavam uma nova roupagem e uma singularidade indiana. Tagore segue sendo talvez o maior exemplo dessa tradição que não rejeita o outro. Bebeu de todas as fontes, inclusive dos colonizadores europeus. Tagore é em si um caso curioso. Dois países que anteriormente era um só têm como hinos nacionais poemas de Tagore; são eles a Índia e Bangladesh, como se mesmo separados permanecessem unidos pelas palavras desse escritor.

Ghosh traduziu alguns dos contos de Tagore para o inglês e nasceu em Bengala, assim como Rabindranath Tagore. A sua filiação a essa tradição literária bengalesa é explícita e límpida.

3 *In an Antique Land*

As obras de Ghosh se consolidam como uma forma diferente de fazer literatura, como uma maneira espiritual de escrever romances. Segundo Rukmini Bhaya Nair, o romance pós-colonial se compromete a rever os “fatos” apresentados através das lentes da história colonial trazendo-os para o âmbito da ficção. Uma certa mobilidade, uma habilidade de mudar perspectivas e mover-se entre gêneros e culturas. (2008, p. 164)

Mas, falar sobre literatura pós-colonial na Índia é falar, sobretudo, sobre a literatura indiana em língua inglesa, uma vez que é, sobretudo o inglês que carrega as experiências indianas de colonialismo, como um palco que permite uma maior dramaticidade das questões coloniais, em que a experiência se manifesta linguisticamente.

Então, Amitav Ghosh utilizará o inglês adaptando-o ao seu projeto de reconstrução da Índia, de uma Índia que é acima de tudo literária. Por isso, o inglês se torna uma língua transpassada pelo vernáculo na pluralidade personificada dos personagens de suas narrativas.

Ghosh, em 1978, tem contato pela primeira vez com os mercadores judeus do séc. XII, através de um artigo de E. Strauss publicado na revista *Zion*, em 1942, que apresentava a tradução de uma das cartas dos mercadores. Dois anos depois, Ghosh foi para o Egito, para pesquisar o arquivo da geniza da Sinagoga de Alexandria, instigado pelo fato de perceber que em duas cartas o escravo de um mercador, que se encontrava na Índia, é saudado pelos companheiros de seu senhor que se encontram no Egito. Numa época em que o conceito europeu de escravidão é carregado de violência e submissão, esse “novo” tratamento gera em Ghosh um profundo interesse. Além disso, a complexidade da rede comercial dos mercadores que envolvia três continentes (o europeu, o africano e o asiático), no séc. XII, também é um elemento valorizado pelo escritor, uma vez que não deixa a desejar às chamadas “grandes navegações”, como ficaram conhecidas as empreitadas marítimas europeias em busca de outras rotas comerciais.

Na sua obra *In an Antique Land*, Ghosh apresenta uma nova historiografia. É, de fato uma história subversiva sob a máscara de memórias de viagem. Ghosh reata ligações entre diferentes povos e religiões posteriormente tencionadas pelo colonialismo, como a relação entre muçulmanos e judeus, muçulmanos e hindus e egípcios e indianos.

Amitav Ghosh inicia sua narrativa nos apresentando uma situação intempestiva: “*The slave of MS.H.6⁵ first stepped upon the stage of modern history in 1942*”.⁶ (1994, p.13). O indiano, de nome Bomma, era escravo de Ibrahim Ben Yiju e são eles que “permitem” a Ghosh ir ao Egito. Segundo as próprias palavras do escritor: “*I knew nothing*

5

Ghosh só apresenta o nome do escravo no terceiro capítulo de seu livro. Nos dois primeiros capítulos, ele se refere ao escravo com o código do manuscrito que se encontra no arquivo da Universidade de Jerusalém. Em judeo-árabe era escrito sempre como B-M-H, sendo o H uma vogal aberta “a” e o M a representação da consoante dobrada “mm”. Ghosh, então, acrescenta uma vogal breve após a primeira consoante que poderia ser “o” ou “a”. Após investigações históricas da região de origem do escravo e pesquisas etimológicas do nome, ele chega à conclusão que o nome do escravo era Bomma.

6

O escravo do MS.H6 subiu pela primeira vez ao palco na história moderna em 1942.

*then about the Slave of MS H.6 except that he had given me a right to be there, a sense of entitlement*⁷.” (1994, p.19)

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 Yiju, um dos mercadores judeus, como centro de comércio transcontinental, com Cairo pós-colonial, ou seja, na época de Ghosh, restabelecendo os mapas apagados ou distorcidos pelo colonialismo europeu.

A inclusão da imaginação no ato da escritura como complementaridade e reflexão dos elementos históricos se torna a experiência de análise do tema com o qual Ghosh trabalha, porém, sua narrativa apresenta uma estruturação formal distinta. São quatro temporalidades concomitantes. O tempo dos mercadores judeus e do escravo, ou seja, referências aos manuscritos do séc. XII, o tempo da primeira viagem ao Egito, em 1980, o tempo da segunda viagem ao Egito, em 1988 e o tempo da escritura do texto, que se intercalam e cujo fio condutor é a imaginação que coloca todas essas temporalidades num único plano, o da narrativa.

Segundo Walter Benjamin, a redenção do passado está na articulação do passado historicamente, ou seja, se dá na rememoração dos oprimidos, através de um momento de afinidade na ação presente e, só na redenção há felicidade. Não há como salvar o passado, mas há como levar até ele a redenção, já que os que passaram, são espíritos, no sentido de forças da história. Cada rememoração, cada intempestividade do tempo é uma revolução. Sendo assim, só há redenção se houver revolução.

É só à humanidade redimida que cabe a inteireza de seu passado – os ‘grandes’ e os ‘pequenos’ fatos, visto que a redenção restitui a origem (tradição) e apresenta o novo. Nos termos de Benjamin, Ghosh seria um salvador que traria a redenção a forças históricas como Bomma, des-velando através do diálogo entre a história e a ficção a importância e o verdadeiro papel desses personagens como agentes da história.

Ainda nessa obra, Ghosh apresenta uma forma de escravidão diferente da européia, uma relação mais humana entre senhor 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. Nas palavras de Ghosh, ‘escravidão’ foi frequentemente usado como uma imagem para representar o desejo do devoto de Deus: através do poder da metáfora dos poetas se tornaram os servidores do Senhor e amantes, escravos, buscadores de seu mestre com uma paixão que 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’”.*⁸ (2008, p. 71)

Ao resgatar a história de Bomma, praticante do culto *Bhuta*⁹, e Ben Yiju, judeu, o escritor revive os laços amigáveis entre religiões e países afetados pela colonização num movimento contrário ao poder colonial que roubava as escrituras da Geniza (como tantos outros artefatos) e os colocava em suas bibliotecas e museus. Aliás, o acesso de Ghosh à história de Bomma é literalmente predita no fato de a história ter sido fisicamente movida para o Oeste pelos caçadores/coletores coloniais.

Aliás, Ghosh, ao apresentar a relação entre o judeu e o praticante do culto *Bhuta*, e narrar suas peripécias, ou seja, de um hindu entre os muçulmanos do Egito, parece estar também tentando reviver os laços entre hindus e muçulmanos que foram abalados, em seu próprio país, tornando-se uma chaga na história da Índia.

Porém, no Egito, Ghosh, que transitava por dois vilarejos muçulmanos, Laṭaīfa e Nashāwy, decide visitar o santuário onde se encontra os restos mortais de um santo judeu, Sidi Abu-Hasira, cujo nascimento é anualmente celebrado em um dos vilarejos. Lá, Ghosh é interrogado pelos policiais que vigiavam o túmulo do santo e, não convencidos dos motivos que levam o estudante de antropologia social ao santuário, levam-no para a delegacia replicando mais ou menos o pensamento colonial de que muçulmanos e judeus não estão mais relacionados, menos ainda se percebe o interesse de um indiano hindu em um santo judeu. É exatamente contra esse pensamento de ruptura que Ghosh luta através de suas palavras e, para reconstruir esses laços e redes de relações, o escritor precisa usar a imaginação.

Segundo Joydeep Banerjee,

*It is not easy to present facts of history in a narrative vein but like a master craftsman Ghosh is able to interweave history and narration. He did not sacrifice historical authenticity to the claims of fiction. He remained faithful to his available material although he had to take recourse to imagination to fill up certain gaps. (2009, p. 98)*¹⁰

8

(...) a diferença entre o mestre e o escravo são resolvidas, não através de violência e sujeição, mas ao contrário, através de uma ‘transformação espiritual milagrosa’ consequência de ‘perfeitos atos de amor’.

9

Culto de espíritos ancestrais.

10

Não é fácil apresentar fatos da história em uma veia narrativa, mas Ghosh, como um mestre artesão, é capaz de entrelaçar a história e a narração. Ele não sacrifica a autenticidade histórica às reivindicações da ficção. Ele permanece fiel ao material disponível, embora ele tenha que recorrer à imaginação para preencher algumas lacunas.

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. Afinal, para Giorgio Agamben, a possibilidade de leitura do passado de forma iluminadora torna esses dois momentos, passado e presente, contemporâneos. Com isso, Ghosh demonstra como o domínio espiritual é a possibilidade de transformação a partir do *déjà-dit*, dos modelos previamente pensados. É uma nova posição epistemológica contra a reificação pelo discurso do outro e em favor da heterogeneidade.

Conclusão

Ghosh, em *In an Antique Land*, fala de fatos não contemplados pela história dita oficial, ou seja, a história universal criada pelo ocidente. Ghosh transforma essa obra em um lamento pelo mundo que perdemos por meio de intervenções ou rupturas que cancelam a heterogeneidade dos passados dos não-ocidentais, homogeneizando o presente, construindo uma real crítica da História (com H maiúsculo), fora das categorias do historicismo (o que caracterizaria um trabalho estritamente do domínio material): não como uma mera exumação de um passado renegado, mas através de um exercício de trabalho imaginativo de resgate desse passado. Agindo imaginativamente ele transforma a realidade textual de nossos tempos.

O imaginário, no espaço pós-colonial não pode ser mais o da ignorância e da ingenuidade, mas da manipulação que se afirma mais e mais como uma escritura sobre outra escritura. E é no espaço aparentemente vazio entre o material e o espiritual, no mistério entre a imposição e a transgressão e no segredo entre a superioridade e a rebelião que se realiza o ritual antropófago, no sentido oswaldiano, da literatura de Amitav Ghosh.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- ANDERSEN, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BANERJEE, Joydeep. *The novels of Amitav Ghosh: a critical study*. Delhi: Sunrise publications, 2009.
- CHATTERJEE, Partha. *The nation and its fragments: colonial and postcolonial histories*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- CHATTERJEE, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EDUFBA, CEAO, 2004.
- GANDHI, Leela. A choice of histories: Ghosh vs. Hegel in *In an Antique Land*. In: KHAIR, Tabish (ed.). *Amitav Ghosh: a critical companion*. Delhi: Permanent Black, 2003.
- GHOSH, Amitav. *In an Antique Land*. New York: Vintage Books, 1994.
- _____. The Slave of MS.H.6. In: CHATTERJEE, Partha & Gyanendra Pandey (eds). *Subaltern Studies VII: writings on South Asian history and society*. Delhi: Oxford, 1993, pp. 159-220.
- PANDE, Anupa. The Indian aesthetic tradition and Abhinavagupta: concept of rasa In: *The concepts of rasa*. New Delhi: Aryan Books International, 2009.
- LOWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

XII Congresso Internacional da ABRALIC
Centro, Centros – Ética, Estética

18 a 22 de julho de 2011
UFPR – Curitiba, Brasil

NAIR, Rukmini Bhaya. The Road from Mandalay: Reflections on Amitav Ghosh's *The Glass Palace*. In: KHAIR, Tabish (ed). *Amitav Ghosh: a critical companion*. Delhi: Permanent Black, 2003.

SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.