“LITERATURA INDIANA”: NOTAS PARA A DEFINIÇÃO DE UMA CATEGORIA*

AUTOR: AIJAZ AHMAD

TRADUÇÃO DE EDU TERUKI OTSUKA**

COMENTÁRIOS DE MARIA ELISA CEVASCO***

Aijaz Ahmad é professor pesquisador do Centro de Estudos Contemporâneos do Nehru Memorial Museum and Library, em Nova Deli, e professor colaborador do Departamento de Ciência Política da Universidade de Nova York, Canadá. Seus escritos sobre política estão coletados em *Lineages of the Presente* (1996). O livro *In Theory* (1992) reúne seus ensaios sobre a crítica literária contemporânea.

Sabe-se que, em especial a partir da década de 1970, as teorias literárias, lingüísticas e, mais recentemente, as de tradução estão em fase de proliferação.

(*) Capítulo do livro *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London/New York, Verso, 1992 (edição brasileira em preparação pela Editora Vozes).

(**) Mestrando em Teoria Literária e Literatura Comparada na USP.

(***) Professora de Inglês no Departamento de Letras Modernas na USP.

Aos pesquisadores cabe a difícil, mas indispensável, tarefa de construir um ponto de vista crítico a partir do qual discriminar entre essas teorias.

A contribuição de Ahmad se dá justamente na construção desse ponto de vista, recolocando o debate teórico em bases muito mais produtivas. Partindo da perspectiva de um intelectual na periferia do capitalismo, no caso, a Índia, relê algumas das principais correntes críticas contemporâneas — como o marxismo de Fredric Jameson, o orientalismo de Edward Said, o pós-colonialismo.

Ahmad não se preocupa simplesmente em arbitrar semelhanças e diferenças. Sua questão principal dirige-se às condições de possibilidade dessas teorias e seu campo de efetividade para se pensar as questões da cultura em nações periféricas. Essa releitura ilumina de forma reveladora a situação dos estudos de cultura na cena contemporânea, uma cena que está, como indica o título do livro, “na teoria”, tanto no sentido já apontado de expansão como no da separação de significados e na sociedade.

Há, sem dúvida, a idéia geralmente inquestionável de que uma "Literatura Indiana" existe, seja definível e quantificável ou não, em termos genéricos ou quaisquer outros; uma literatura cuja unidade reside na origem nacional comum de seus autores e no *ethos* civilizacional comum do povo indiano. Isto não é melhor nem pior do que a maneira pela qual as literaturas nacionais costumam ser definidas, ainda que a profundidade civilizacional neste caso seja muito maior do que na maioria das outras, e ainda que nosso real conhecimento ou entendimento dessa unidade, no que se refere à "Literatura", permaneça mais ou menos opaco. Muitas dessas lacunas em nosso conhecimento são resultados inevitáveis de tipos muito incompletos de evidência que conseguiram sobreviver, ou da inevitável inadequação de uma tradição ainda em desenvolvimento da historiografia literária; essas condições materiais são aceitas. O que é desconcertante, porém, é que muito da pesquisa existente e em andamento parece ser governado pela ideologia do texto literário como um objeto estético distinto – parcialmente canônico à maneira do *New Criticism*, parcialmente espiritual no molde iconográfico – e da literatura como uma arca do tesouro, virtualmente um templo, cheia de tais objetos. As histórias das várias línguas-literaturas, do assamês ao telugu, que Sahitya Akademi tem o hábito de abordar de tempos em tempos, são prodígios dessa separação de textos, gêneros, períodos, formações lingüísticas – e até da "Literatura", na maioria das vezes, do não literário. Enquanto isso, dentro desses pressupostos amplos, temos pelo menos duas maneiras diferentes de demarcar essa literatura.

A mais tradicional, que perdurou por um tempo notavelmente longo, privilegia os textos clássicos e em seguida faz uma seleção eclética de uns poucos textos medievais e modernos, conferindo-lhes uma vasta canonicidade, com pouca consideração para com a possível relação entre o texto canonizado e as redes mais amplas e obscurecidas da produção literária e seus fundamentos sociais; freqüentemente, o que parece manter esse cânone unido é uma preferência pela religião e pela metafísica, de modo que se acredita que ela exala, trans-historicamente, uma indianidade essencial, na forma de um duradouro *ethos* espiritual. Esse privilégio dado à antigüidade e à preponderante citação dos clássicos sânscritos como o repertório único da "Literatura Indiana" aparece não apenas nos orientistas (freqüentemente alemães), de Wilhelm von Schlegel a Maurice Winternitz, que tiveram papéis decisivos na construção da categoria,¹ mas também, com total esplendor, em nacionalistas legendários como Aurobindo Ghosh.² Winternitz consagrou um dos três volumes de sua história aos antigos clássicos budistas e jainistas, de modo que a ênfase sobre o sânscrito tornou-se menos exclusiva, mas é significativo que a "Literatura Indiana", para ele, nas primeiras décadas deste século, ainda fosse predominantemente um universo de textos védicos, sanscríticos, religiosos e metafísicos da antigüidade do norte da Índia.³ A literatura tâmil não parece ter interessado essa tradição da Alta Textualidade orientista, apesar de sua própria antigüidade, talvez por causa da inclinação nortista/sanscrítica inerente ao construto filológico indiano, talvez pela disponibilidade tardia das antologias dos Sangams, mesmo em tâmil impresso, e, concebivelmente, porque a secularidade e a mundanidade das tradições poéticas dos Sangams realmente não atraíam o tipo de mentalidade para a qual o atributo mais saliente da tradição indiana é sua suposta espiritualidade. Não era possível, é claro, para Winternitz, no primeiro quarto deste século, enquanto o nacionalismo burguês adentrava a Índia, ignorar por

⁽¹⁾ Schlegel foi provavelmente o primeiro estudioso a usar o termo "Literatura Indiana", em 1823, e ele se referia à literatura sânscrita. O livro de Albrecht Weber, *The History of Indian Literature* [História da Literatura Indiana] (original alemão, 1952; tradução inglesa de 1875, reeditada por Kegan Paul, Trench, and Trübner & Co., Londres, 1978) é o estudo clássico baseado nessa identificação entre "indiano" e sânscrito.

inteiro o fato evidente de que a Índia continuava a ter uma história também depois do século VII, de modo que os desenvolvimentos subseqüentes, espalhados em cerca de mil e quinhentos anos e em dezenas de línguas, realmente aparecem em seu livro – num breve apêndice.

À parte o fato de serem surpreendentemente a-históricas, as maneiras como os orientalistas privilegiam a tradição antiga à custa das mais recentes são, sem dúvida, altamente obscurantistas e até repressivas a seu modo, como meus comentários irão indicar. Convém lembrar, no entanto, que essas ênfases foram infinitamente superiores e infinitamente mais produtivas do que as posições coloniais-modernistas de Macaulay, que fez a famosa declaração de que ele “nunca encontrou um entre eles [isto é, os orientalistas] que pudesse negar que uma única estante de uma boa biblioteca européia valia toda a literatura nativa da Índia e da Arábia”, e em seguida ele prosseguia concluindo que “pararia de imprimir livros árabes e sânscritos”.⁴ A ironia de tal afirmação reside não apenas no fato de que está escandalosamente errada ao desvalorizar aquelas tradições e textos, mas também no fato de que deforma grosseiramente o ponto de vista orientalista, que insistia enfaticamente em editar, reeditar, traduzir, estudar e colocar aqueles mesmos textos naquelas mesmas estantes de qualquer “boa biblioteca européia”. A posição orientalista original, diametralmente oposta à de Macaulay, foi apresentada com não menor floreio retórico por William Jones, em seu discurso para a Sociedade Asiática de Bengala em 1776: “a língua sânscrita, qualquer que seja sua antigüidade, é de uma estrutura maravilhosa, mais perfeita do que o grego, mais abundante do que o latim, e mais requintadamente refinada do que ambos”.

É verdade, é claro, que na própria obra de Jones existe muita coisa que ilustra graficamente muitíssimas das maneiras pelas quais o colonialismo fez descarrilar, de modo substancial, na Europa e em outras partes do mundo, a perspectiva universalista e a aspiração humanista das melhores tendências do Iluminismo que freqüentemente vêm à tona em escritores como Vico, como por exemplo em sua contenda de que “deve haver na natureza das instituições humanas uma linguagem mental comum a todas as nações, que compreenda uniformemente a substância das coisas exeqüíveis na vida social humana e que a expresse em tantas modificações diferentes quantos devem ser os diversos aspectos dessas mesmas coisas”.⁵ No contexto indiano, a declaração de Macaulay foi a declaração canônica da negação colonialista daquele aspecto universalista do projeto iluminista. A própria erudição orientalista foi freqüentemente contaminada por aquela mesma negação – veio a ter, ao longo de sua carreira, a instituição colonialista como o lugar de sua própria reprodução –, mas seria simplesmente um descuido negar que havia também aspectos deste trabalho orientalista sobre o sânscrito que trazia a marca das aspirações mais universalistas do Iluminismo. Na verdade, a maior parte dessa erudição estava dividida, dentro de seu próprio corpo textual, pelas pressões controversas do Eurocentrismo colonialista e do racionalismo e humanismo universalistas – e dividida também, de maneiras ainda mais complicadas, entre a modernidade colonialista e as tendências obscurantistas nas quais o Romantismo europeu muitas vezes se sobrepunha no Bramanismo indiano. Não se pode negar também que, ao coletar esses materiais textuais do sânscrito, os orientalistas reuniram e tornaram disponíveis, para o domínio público, textos que estavam amplamente dispersos, muitas vezes em posse sacrossanta de vários grupos sectá-

⁽²⁾ *In Defense of Indian Culture* [Em Defesa da Cultura Indiana], New York: Sri Aurobindo Library, 1953.

⁽³⁾ Ver Maurice Winternitz, *History of Indian Literature* [História de Literatura Indiana]. A obra apareceu originalmente em alemão em três volumes publicados em 1907, 1920 e 1922, respectivamente. A publicação das traduções inglesas começaram em Calcutá, em 1926, e foram terminadas quarenta anos depois, em Déli, em 1966, por Motilal Banarsidas, importantes editores de obras indológicas.

⁽⁴⁾ As palavras citadas foram tomadas, obviamente, da muito reproduzida Minuta de 1835 de Macaulay. Ver o capítulo 6, “Marx on India: A Clarification”, para alguns comentários adicionais sobre a distinção fundamental entre os projetos orientalista e modernista na dinâmica colonial.

⁽⁵⁾ *The New Science of Giambattista Vico*, [Ciência Nova de Giambattista Vico] tradução sem cortes da terceira edição (1744), por Thomas Goddard Bergin e Max Harold Fisch, edição revista e ampliada, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984.

rios, e assim cumpriram uma tarefa de colação e disseminação para a qual muitos dos grupos sectários estavam pouco dispostos. A marca bramânica e a inclinação metafísica (medievalista, já que muito do Romantismo foi ele próprio bastante atraído pelo medievalismo) permaneceram fortes naquele corpo de erudição, mas é verdade também que ao transferir aqueles textos para alguma das línguas modernas – mesmo que fossem línguas européias – o estudioso orientalista tinha um papel útil em libertá-los, ainda que parcialmente, daquele estrangulamento sectário e eclesiástico, e os tornava acessíveis, em quaisquer embalagens, para o escrutínio da *intelligentsia* moderna, secular e crítica.

O dano que o orientalismo muitas vezes causou pode agora ser desfeito por uma erudição superior, se e quando nós próprios produzirmos tal erudição, mas a erudição orientalista enquanto tal não pode simplesmente ser rejeitada como um exercício de má-fé, assim como as primeiras traduções para o farsi de alguns desses mesmos textos não podem ser rejeitadas por terem sido feitas sob reis muçulmanos numa língua “estrangeira”.⁶ A tradução de muitos desses textos sânscritos para várias línguas indianas modernas, na verdade, também cumpria um papel considerável no processo de consolidação dessas línguas, ainda que as traduções de textos cristãos feitas sob missionários europeus tenham recebido uma ênfase muito maior em nossa historiografia literária. Um estudo dessas várias tradições de tradução – sob os mogóis em farsi, em inglês e alemão durante o período britânico, e para as línguas modernas de numerosos lugares da Índia durante os séculos XIX e XX – na verdade constituiria uma área importante de comparativismo no estudo da Literatura Indiana, e poderia demonstrar as fraquezas, bem como as forças da erudição orientalista de maneiras que têm sido suprimidas nos debates contemporâneos.

A inadequação do modelo desenvolvido pelo orientalismo do século XIX para narrar a história da literatura indiana foi enfatizada o suficiente por muitos escritores contemporâneos,⁷ mas a crítica desse modelo permanece restrita, como uma regra, à previsível objeção de que ela negligencia desenvolvimentos posteriores da Literatura Indiana. Enquanto isso, as verdadeiras etiquetas de leituras, seleções e ênfases orientalistas quase nunca são interrogadas, e também não é comum desafiar a grade ideológica que justifica a reunião daquele tipo particular de narrativa, o que contribui largamente para criar uma canonicidade *única* de textos literários e religiosos. Pois o momento histórico em que essa idéia particular de “Literatura Indiana” surgiu foi também o momento em que um tipo canônico de “hinduísmo” (“hinduísmo sindicalizado”, na reveladora expressão de Romila Thapar) foi também reunido, mais ou menos no modelo das religiões semíticas, com noções de crenças uniformes, textos canônicos, tradições proféticas, instituições clericais, corpos de prescrições adjudicáveis e todo o resto. As sobreposições na fabricação da canonicidade literária e da canonicidade religiosa eram intensas, como é evidente nas antologias-padrão de “Literatura Indiana”, “Tradição Indiana” e “Religião Hindu”, nas quais muitos itens, especialmente aqueles que recebem a maioria das ênfases, tendem a ser os mesmos, com a diferença de que os dois primeiros tipos de antologia abririam espaço para alguns itens “muçulmanos” para o período “muçulmano” e depois. Ao construir essa canonicidade literário-religiosa sobreposta, o próprio trabalho dos orientalistas sobrepunha-se às ambições de muitos dos reformadores e revivalistas hindus, igualmente, com a distinção entre reformismo e revivalismo tornando-se, na maioria das instâncias, cada vez menos clara.

⁽⁶⁾ É apropriado notar aqui um fato que poucos estudiosos, até mesmo na Índia, sabem ou compreendem totalmente: que o trabalho de escrever e traduzir em farsi na Índia foi tão disseminado, durante tantos séculos, e muitas vezes realizado pelas castas eruditas dos Brahmins e Kayasthas, que uma forma distinta de farsi, muitas vezes altamente diferenciada da evolução iraniana, surgiu e foi geralmente referida como “hindi subuk”, isto é, “hindi refinado”, com conotações daquela mesma superioridade baseada na classe e aquele mesmo “refinamento” que é inerente à própria palavra “sânscrito”, que a distinguia de prakrits e *upbhranshas* menos “subuk”.

⁽⁷⁾ Ver, por exemplo, Sisir Kumar Das, Sujit Mukherjee e Umashankar Joshi, citados nas notas 8 e 9 a seguir.

A noção enfática de Aurobindo – afirmada em considerável extensão em seu *The Foundations of Indian Culture* [Fundamentos da Cultura Indiana] –, segundo a qual o *Mahabharata*, o *Ramayana* de Valmiki e (em menor grau) as peças de Kalidasa constituem, de modo suficiente, a essência, a diferença e a realização da Literatura Indiana, supõe esse estreitamento da canonicidade e a substancial sobreposição do literário e do religioso; à parte alguns comentários gerais sobre o realismo narrativo, o que Aurobindo enfatiza mais fortemente, à maneira das grandes tradições de elite, é precisamente sua grandiosidade metafísica e intemporalidade espiritual. Isso privilegia certos tipos de leituras e impede outras. De modo característico, então, os textos canonizados religiosamente podem ser lidos como “literatura” fundamentalmente por sua sublimidade, mas não no sentido moderno de escrita secular ou profana: não só o *Bhagavad-Gita* é privilegiado em detrimento de outros Gitas encontrados na mesma tradição do *Mahabharata*, mas também sua sublimidade enquanto “literatura” é tão inteiramente emoldurada por sua supremacia enquanto metafísica que ele não pode ser lido em relação com as condições seculares de sua própria produção, nem como um texto ideológico cuja maior tarefa é oferecer uma resolução imaginária para conflitos reais nos domínios secular, familiar, e material. Até mesmo ler apropriadamente as fissuras de sua própria metafísica seria, nessa sobreposição do literário com o sagrado, não apenas uma leitura irreligiosa, mas também e já uma forma inferior de leitura. Num círculo cada vez maior de interpelações, então, o *Mahabharata* inteiro é banhado em sacralidade e simultaneamente torna-se, durante um período de tempo, o épico fundador da nação e de sua literatura, um autoproclamado *pancham Veda* (o quinto Veda, depois dos quatro textos estritamente védicos), um vistoso espetáculo televisivo de indizível violência e *kitsch*, bem como uma estrutura de crença e o texto autorizador do *Hindutva* de Bharatya Janata Party – cujo *rath yatra* condensa, incongruente, a simbologia da condução do carro de Ajurna por Krishna, o *trishul* de intenções de Shiva, as várias viagens de Rama (o Senhor e o Príncipe), as peregrinações medievais de Dwarka a Ayodhya, precisamente naquela *sindicção* do hinduísmo que, nas ideologias mais espirituais de tipo erudito, é considerada a essência da Literatura Indiana.

A consequência dessa simultaneidade na construção das canonicidades literária e sagrada é que um certo tipo de santidade vem a ser associado até mesmo àqueles textos cognatos que não são tão centrais no cânone especificamente religioso, enquanto o sagrado é singularmente privilegiado em textos que estão divididos entre o sagrado e o profano, e são de uma importância duradoura para a reconstrução de nossas histórias seculares. Implícita em todo nacionalismo hindu está a noção, confirmada em muita escrita orientalista, de que toda a tradição da alta textualidade na Índia até as invasões turco-persas (chamadas simplesmente de “islâmicas”) expressa um hinduísmo. Nesta versão ampliada – que eleva certos tipos de idéias bramânicas à canonicidade, enquanto assimila todas as outras tendências culturais sob seu próprio domínio –, o budismo, o jainismo e todas as outras dissidências, grandes e pequenas, religiosas e não tão religiosas, são obscurecidos como secundários, mas são também assimilados no processo de sindicção. Essa hegemonia religiosa é então trazida à frente para normalizar também os últimos séculos, de modo que as diversas tendências do *bhakti* são recuperadas, assim como tantos momentos de uma espiritualidade hindu, que está distribuída entre a tradição Alta e a Baixa, entre a filosófica (por exemplo,

vedântica) e a narrativa (por exemplo, as genealogias purânicas) e a populista-lírica (por exemplo, o *bhakti*), mas permanece essencialmente a mesma. Os escritos literários e culturais que se referem àqueles documentos de Alta Canonicidade repetem os métodos tanto do esteticismo literário quanto do pensamento especulativo, quando separam os documentos de sua localização histórica e das condições de produção determinadas, para contemplá-las como momentos distintos nos quais o espírito indiano se manifesta para deleitar os sentidos, instruir a mente e satisfazer os inesgotáveis anseios da alma por uma metafísica lassitudinosa. Somente na escola mais materialista da historiografia indiana moderna, e nos escritos que emergiram sob a influência da escola de historiadores da Índia Antiga, encontramos esforços sustentados para dissipar essa neblina.

IV

A outra versão, relativamente mais sóbria, de uma "Literatura Indiana" é aquela composta das tradições distintas de línguas-literaturas, de modo que a palavra "indiana" é superimposta a diversos textos provenientes, digamos, dos vários períodos do desenvolvimento do dogri e do bengali e do marathi, tanto quanto qualquer coisa escrita em qualquer canto da África é imediatamente enfiada em algo chamado "Literatura Africana". Nas manifestações rotineiras dessa versão, a unidade do objeto chamado "Literatura Indiana" parece ser um efeito da geografia e do estado-nação. No que tem de melhor, porém, esta segunda versão realmente faz sentido, na medida em que é somente pela reunião dos documentos e histórias literárias das diferentes línguas e literaturas da Índia que seria possível realmente examinar e historicizar suas sobreposições, se queremos observar se se encaixam numa história unificada, embora diversificada em suas unidades constituintes. Em outras palavras, é somente passando pelo método comparativo que um conhecimento da unidade pode ser alcançado. O valor empírico de tal trabalho, portanto, é enorme. O que muitas vezes falta, no entanto, é o senso de que uma mudança do marathi ou bengali ou urdu para o "indiano" é tanto agregativa quanto *qualitativa*, e que a mudança da quantidade para a qualidade, da massa à composição, exige tipos completamente diferentes de aparatos conceituais e de princípios teóricos de narrativização.

Por contraste, é possível falar, por exemplo, de uma Literatura Européia, pois as universidades européias constantemente produzem e reproduzem um grande número de intelectuais, cada um dos quais conhece algumas línguas européias, e podem, juntos, através de uma complexa grade de trocas textuais, produzir um corpo unificado de conhecimento sobre a produção literária nas várias formações lingüísticas da Europa; isto é suplementado, então, pela rápida indústria de traduções, em ambas as direções. É por causa dessas estruturas institucionais que algo chamado "Literatura Européia" realmente existe, tanto como disciplina comparatista quanto como um objeto unificado de conhecimento crítico, embora tenha seu próprio sistema de exclusões e estratificações. Que não podemos rivalizar em *escala* com tais instituições dos países capitalistas avançados é, sem dúvida, um problema de recursos escassos. Também não precisamos repetir os procedimentos canonizadores dos famosos comparatistas europeus, tais como Curtius ou Spitzer, nem os racismos etnocêntricos que são tão centrais na construção da singularidade européia, tal como aquele comparatismo constrói à maneira do Alto Imperialismo. As antigas e atuais fronteiras culturais da Índia são, na verdade, muito indeterminadas. O tráfego entre a

Índia e seus vizinhos, em ambas as zonas asiáticas do leste e do oeste, é infinitamente mais complexo do que a problemática da arianização, ou do Islã, ou das tribos e exércitos saqueadores poderia significar; a história do budismo por si só mostraria que a migração de idéias e povos tomou muitas direções e formas. Até mesmo no quadro muito mais estreito da literatura narrativa do século XX, as influências russas e francesas foram tão fundamentais quanto as britânico-colônias. E, é claro, as maiores arremetidas de nossas produções culturais que chamamos frouxamente de “literárias” foram essencialmente anticanônicas. A questão, em outras palavras, não é a repetição das ideologias e procedimentos europeus.

No entanto, dados nossos próprios multilingüismos, o fato de que as instituições existentes e em proliferação não sejam sequer *estruturadas*, em qualquer escala, para produzir conhecimentos comparatistas sobre as várias literaturas da Índia é, acredito, uma distorção sistêmica. O lamentável subdesenvolvimento da Literatura Indiana como uma disciplina erudita – que é refletido na relativa obscuridade daqueles Departamentos de Literatura Comparada que chegam a enfocar a Literatura Indiana, comparado com o tamanho, o número e o prestígio dos Departamentos de Inglês – reflete essa distorção. Sei, é claro, que existem *indivíduos* – indivíduos dotados e resolutos – que tentaram fazer esse tipo de trabalho, seja por si sós ou com algum mínimo apoio institucional, seja através de redes oposicionais. Sei também que existem *alguns* departamentos universitários e institutos onde algumas aberturas estão sendo feitas. O que estou lamentando aqui é que os departamentos de literatura em nossas universidades não foram reorganizados de modo mais fundamental; que não há institutos mais altamente desenvolvidos e com mais verbas para esse propósito – de modo que esse tipo de trabalho pudesse ser feito não só por alguns indivíduos devotados, mas também por toda uma nova categoria de um novo tipo de *intelligentsia* erudita e com apoio institucional, que poderia então nos dar um conhecimento adequado dessa coisa prolixa chamada “Literatura Indiana”. Na falta de qualquer rede nacional de tais instituições, podemos declarar a categoria “Literatura Indiana” como um corolário necessário da unidade civilizacional real de nossos povos, ou como uma consequência dos igualmente reais imperativos centralizadores do estado-nação moderno; mas sobre a própria coisa, a “Literatura Indiana” – sua constituição histórica e composição genérica, suas sobreposições lingüísticas, suas práticas supostamente unificadas e unificadoras –, ainda sabemos relativamente pouco.

Não que um senso mais complexo deste problema de unidade/diversidade, ou da necessidade de um método comparativo para ler um período e um gênero numa escala indiana a mais ampla possível, esteja faltando completamente.⁸ A erudição e a confiança, mas também a sobriedade e a modéstia, de Sisir Kumar Das em seu recente estudo detalhado sobre a Literatura Indiana moderna⁹ são exemplares a esse respeito, e portanto muito disciplinador. Ele faz duas observações preliminares. Uma é que o último volume, relativo ao Período Moderno (1800-1910), foi terminado primeiro porque o trabalho sobre os outros é muito mais difícil. Mas ele também salienta que tudo o que o estado presente de nosso conhecimento coletivo permite, até para um estudioso enciclopédico como ele próprio – que teve apoio institucional e cooperação de uma equipe inteira – e para um período tão recente, é a preparação de uma cronologia extensa e o mapeamento das principais correntes; uma história *analítica* em

⁸ Ver Meenakshi Mukherjee, *Realism and Reality: The Novel and Society in India* [*Realismo e Realidade: Romance e Sociedade na Índia*], Nova Déli: Oxford University Press, 1985, para uma tentativa de definir o momento da emergência do romance moderno na Índia em

termos de um conjunto básico de temáticas através de um grande número de línguas. Como um exemplo extremo do formalismo temático, ver Satendra Singh, "Towards a Concept of the Indian Novel: A Thematic Construct" ("Para um Conceito de Romance Indiano: Um construto temático"), in Amiya Dev & Sisir Kumar Das (ed.) *Comparative Literature: Theory and Practice*. Nova Délhi: Allied Publishers, 1989.

⁽⁹⁾ Sisir Kumar Das, *A History of Indian Literature* [História da Literatura Indiana], Nova Délhi: Sahitya Akademi, 1990, v.III.

⁽¹⁰⁾ Entre os mais fecundos escritos sobre a abordagem conceitual para um sentido integrado de uma literatura indiana, diferente do sentido de um comparativismo de formações lingüístico-literárias distintas no subcontinente, ver, em particular, duas notáveis conferências de Umashankar Joshi, intituladas *The Idea of Indian Literature* [A Idéia de Literatura Indiana], Nova Délhi: Sahitya Akademi, 1990; Suniti Kumar Chatterjee, *Language and Literature of Modern India* [Língua e Literatura na Índia Moderna], Calcutá: Bengal Publishers, 1963; e Sujit Mukherjee, *Toward a Literary History of India* [Para uma História Literária da Índia], Occasional Papers, Indian Institute of Advanced Study, Simla, 1975.

escala extensiva, diz ele, só poderá surgir no futuro. O trabalho é proporcionalmente mais difícil para os períodos mais antigos, quando a imprensa não cumpria papel algum na circulação de textos e até mesmo a datação precisa é difícil, sem falar na tarefa da colação. Podemos, então, no estado presente de nosso conhecimento, realmente falar de uma "Literatura Indiana" como um objeto que já está aí, disponível para teorização? As observações fecundas de Sisir Kumar parecem sugerir que descrições de vários tipos são certamente possíveis, e especulações teóricas sobre áreas específicas e delimitadas podem ser oferecidas mais frutiferamente, mas o estado presente de nosso conhecimento empírico realmente não garante uma teorização segura em escala tão ampla.¹⁰ Pode-se, portanto, arriscar a generalização de que a muito mais difícil tarefa de reunir uma história da "Literatura Indiana" que não derive seu sentido de unidade de uma metafísica trans-histórica, nem de uma territorialidade do estado-nação existente, nem pela simples reunião das histórias distintas das diferentes tradições lingüísticas, mas que delineie a dialética da unidade e diferença – através da periodização sistemática de múltiplas sobreposições lingüísticas, e fundamentando essa dialética na história das produções materiais, lutas ideológicas, concepções conflituosas de classe e comunidade e gênero [gender], ofensivas da elite e resistências populares, sobreposições de vocabulários culturais e gêneros performativos, e histórias da oralidade e da escrita e da imprensa – mal começou. Nem poderia ser de outro modo.

V

Parte do problema emerge, é claro, dos efeitos residuais da erudição imperialista, dos aparatos educacionais colonialmente determinados, e das etiquetas coloniais de mapeamento de nossa história, nos domínios tanto cultural quanto político. As consequências da periodização da História indiana, nos assim chamados períodos hindu, muçulmano e britânico, para a disciplina da historiografia são muito bem conhecidas, sem falar das conseqüentes desorientações da consciência em geral, nos níveis de elite e popular. Nossos melhores historiadores também enfatizam que uma mera mudança na nomenclatura, que substitua os termos clássico, medieval e moderno por aquele mesmo sentido millsiano de periodização não ajuda realmente, ainda que retire um pouco do aspecto comunalista desses procedimentos. No domínio cultural, esse padrão de periodização foi reforçado ainda pelas preocupações coloniais com a Alta Textualidade, com os mecanismos de centralização monárquica e imperial, e com as línguas de comando, nas esferas religiosa e material. Essas preocupações conduziram – naturalmente, por assim dizer – ao privilégio dos textos védicos e sanscríticos para o período hindu/clássico, dos textos persas e mogóis para o período muçulmano/medieval, e a preeminência dos textos ingleses para o britânico/moderno. Este era o universo conceitual no qual os aparatos coloniais de pesquisa e educação foram primeiramente reunidos, como a carreira de William Jones ou toda a complexa história a partir, digamos, da fundação do Fort William College, em 1800, até o estabelecimento das três primeiras universidades modernas, em 1857-1858, com a Minuta de Macaulay de 1835 no entremeio, iria demonstrar amplamente. Mas a verdadeira elaboração da sociedade colonial era contraditória, e tanto o missionário cristão quanto o oficial colonial logo descobririam que nem o sânscrito, nem o persa e nem mesmo o inglês serviriam, naquele momento, como língua de comando, na administração de corpos e almas, no que diz respeito às massas de indianos, ou mesmo aos

empregados coloniais; eles *tinham* que ser abordados nas línguas que eles próprios falavam – no que hoje chamamos de “línguas regionais”.

O início da história da imprensa e do circuito de educação colonial demonstra este fato com bastante clareza. Uma imprensa de língua inglesa, é claro, continuou desenvolvendo-se, e muito era importado da Inglaterra para os próprios britânicos, bem como para o Terceiro Estado indiano emergente, mas as duas primeiras editoras, em Serampore e Fort William, surgiram para publicação de material fundamentalmente em línguas indianas, tanto para indianos quanto para europeus, e a história de todo o desenvolvimento subsequente das editoras em várias partes do país está inextricavelmente vinculada à necessidade de livros didáticos e outros materiais educacionais – por fim, para as pedagogias da “literatura” reformista muito centralmente – nas línguas nativas. Isto estava obviamente ligado também com as estruturas educacionais em desenvolvimento, patrocinadas pelo Estado colonial, pelos missionários cristãos e pelos movimentos de reforma indianos, e nas quais a maior parte da educação e instrução era realizada nas línguas nativas, não obstante Macaulay ou outros. O aprendizado especializado nas línguas clássicas da Índia – sânscrito, farsi e até árabe – era partilhado nas faculdades orientais e nas academias fundadas para esse propósito, mas a maior parte de tal erudição sobreviveu principalmente através das instituições mais tradicionais e dos circuitos de organização privada, ainda que um pouco de instrução nessas línguas estivesse disponível em algumas das escolas e faculdades comuns também. O inglês tornou-se a língua da educação superior, especialmente no nível universitário, ao passo que o aprendizado normal era realizado em todos os lugares no que era tomado como – e foi portanto amplamente estandardizado como – o vernáculo local. Somente num punhado de escolas públicas altamente exclusivas o inglês era ensinado de maneira exclusiva. Ali, desenvolveu-se um setor decisivo da *intelligentsia* dominante, que estava realmente distante de toda relação produtiva com qualquer outra das línguas indianas.

Considerando que nem 15% da população era alfabetizada em qualquer sentido na época da descolonização, os fracassos do sistema são bastante óbvios, e em certo sentido todo esse segmento alfabetizado da população poderia ser considerado um tipo de “elite”, pois até mesmo uma alfabetização escassa ajudava na dinâmica a longo prazo das mobilidades sociais. Porém, nos termos do privilégio de classe decisivo, que combinava educação *superior* com uma propriedade e/ou renda considerável, a verdadeira “elite culta” era uma mera fração daqueles 15%. A educação básica alcançou grandes proporções dos estratos não-privilegiados, especialmente através das escolas fundadas pelos movimentos de reforma, filantropias e empreendedores locais, e secundariamente através de escolas de missões, mas também pelas escolas do governo, que eram poucas em número mas firmemente subsidiadas. A maior parte da população alfabetizada surgiu dessas escolas, sabendo um pouco de inglês (às vezes o suficiente, com frequência de modo insuficiente sequer para o serviço colonial); mas eram educados nas línguas nativas, e esse aprendizado vernacular era em seguida largamente suplementado pelas redes de imprensa vernacular em desenvolvimento. Até mesmo as faculdades de elite – por exemplo, Presidency (hindu), em Calcutá; Elphinstone, em Bombaim; Government College, em Lahore – produziram *intelligentsias* bilíngües e dezenas de escritores em bengali, gujarati, marathi, urdu, hindi, punjabi e assim por diante. Para os

que vieram de outros tipos de faculdade, que eram de longe a maioria e que foram muito freqüentemente fundadas pelos movimentos de reforma nativa e por filantropias, os pontos de apoio em inglês eram ainda menos seguros. Esse sistema educacional correspondia com razoável precisão ao próprio sistema da administração colonial, que era regido em inglês apenas nos níveis mais altos, no qual o pessoal britânico estava diretamente envolvido. O resto era regido ou bilingüemente, através de intermediários nos níveis médios, ou nas línguas nativas, por pessoal indiano nos níveis inferiores; isso constituía a maior parte da maquinaria administrativa. Inversamente, também a publicação – de jornais, de diários, o comércio de livros – era feita preponderantemente nas línguas nativas, ainda que a imprensa de língua inglesa exercesse, e ainda exerça, um grau desproporcional de influência. A questão da “literatura” deve ser vista dentro desse contexto amplo.

A lógica constitutiva da Análise do Discurso Colonial é tal que seus praticantes significativos vieram a considerar a língua inglesa na Índia uma pura imposição colonial, e a própria literatura inglesa como um tipo de empresa central do Estado colonial em sua proposta de construção de um consentimento na Índia. Ambas as proposições são substancialmente imprecisas. É claro que é verdade, de maneira parcial, que a língua inglesa era uma imposição, mas o fato mais notável é que, em toda a história do reformismo indiano, de Rammohun a Vivekanad a Sir Syed a Tilak e Gandhi, sempre existiu uma ligação e uma competência em uma ou duas línguas indianas, mas nunca uma rejeição do inglês enquanto tal; virtualmente todos eles *queriam* o inglês, não como uma língua literária, mas como uma janela para os conhecimentos mais avançados do mundo, principalmente nas ciências físicas e sociais, na historiografia e nos campos técnicos. Até mesmo as mais extremas declarações de nacionalismo obscurantista de Gandhi no *Hind Swaraj* (1909) – onde ele se enfurece contra as ferrovias como transportadoras de doenças contagiosas e por violar purezas de casta, enquanto também rejeita toda uma série de profissões modernas como direito e medicina – são notáveis pela ausência de um professor de inglês como objeto de ridicularização; a pretensa alegação de que o inglês é superior por causa de sua origem européia ou de que uma superioridade social é associada a um indiano que o aprende é corretamente desmascarada, mas não existe o sentimento de que o inglês enquanto tal não tenha lugar legítimo na Índia. Aquele tipo de oposição ao inglês vinha somente dos círculos ainda mais rigidamente obscurantistas – localizados em sua maioria na sobreposição de religiosidade extrema, propriedade rural pré-capitalista e capital comercial de pequena escala – que se opunham à grande maioria das reformas da sociedade indiana enquanto tal, fossem elas advogadas pelos britânicos ou pelos setores mais avançados da sociedade indiana.

Na medida em que o inglês *foi* imposto pelos britânicos, ele o foi fundamentalmente como a língua de administração, direção, de profissões modernas como direito e medicina, de campos técnicos, estudos centrais e assim por diante. A introdução de textos literários em vários tipos de currículos escolares era fundamentalmente um meio para tais fins, não obstante o fanatismo de ideólogos particulares. Inculcar uma crença no cristianismo ou na grandiosidade da civilização britânica era, obviamente, um objetivo importante para o poder colonial que via a si mesmo realizando uma missão civilizacional entre os gentios, e os fanáticos sem dúvida fizeram muito disso. Mas a pedagogia britânica

tradicional também sustentava que a melhor maneira de aperfeiçoar o conhecimento de uma língua, em especial uma língua estrangeira, uma vez que se dominasse o vocabulário básico e a gramática elementar, era através de poemas estilisticamente acessíveis como a sequência "Lucy" de Wordsworth, ou através de fábulas ou romances históricos. O papel das composições literárias nos currículos escolares para crianças indianas era uma expressão dessa pedagogia, mas o ensino da língua para pessoal britânico no Fort William College foi também organizado de acordo com o mesmo princípio. Assim, uma quantidade de livros, tais como *Aaraish-e-Mehfil* ou *Bagh-o-Bahar*, que no fim vieram a ser incluídos entre os clássicos decisivos da prosa urdu, foi inicialmente composta como livros didáticos para pessoal britânico que precisava aprender a língua e conhecer seu ambiente cultural. Semelhantemente, acreditava-se que o domínio da poesia de Milton poderia, ou não, fazer de uma pessoa um cristão, mas certamente aumentaria seu conhecimento da gramática inglesa e sua habilidade em escrever um período composto. Era no ensino do período composto que os atos de Deus eram vistos como altamente justificados.

Somente em estratos sociais selecionados um número apreciável de intelectuais indianos realmente veio a acreditar na superioridade intrínseca da língua inglesa até o ponto de desejarem escrever nessa língua, ainda que fosse geralmente reconhecido que as ciências físicas e sociais, os campos técnicos, a historiografia, a lexicografia, o planejamento urbano e numerosas outras áreas do conhecimento moderno eram muito mais desenvolvidos no Reino Unido do que na Índia. Assim, o senso da superioridade dos conhecimentos ocidentais estabeleceu-se não no campo literário, mas, de maneira geral, nos campos cognitivo e técnico. Isto pode ser facilmente observado no fato de que, comparado ao vasto número dos que escreviam nas antigas línguas nativas e que participavam ativamente na emergência das literaturas modernas nessas línguas, relativamente poucos escritores indianos durante o período colonial dedicaram-se a escrever poemas e ficção em inglês, ainda que muitos tenham amado essa literatura estrangeira que de certo modo havia se tornado a sua; ao passo que, em contraste direto, o inglês tornou-se a língua predominante tanto para níveis superiores de administração como para escrita em toda uma série de campos que não o literário. No campo da literatura, o inglês teve seu maior impacto não diretamente como uma língua de composição, mas através de alguns gêneros específicos que os escritores indianos agora encontravam pela primeira vez: o épico homérico, o soneto, a tragédia nas variantes grega e shakespeariana, o verso branco, o ensaio em prosa, a alegoria do tipo de Bunyan, o romance histórico, os muitos tipos de prosa de ficção. Virtualmente, todas essas formas de composição foram experimentadas, num momento ou outro, por algum escritor. Mas o encontro que provou ser decisivo foi com o Realismo, especialmente em suas variantes russa e francesa, ainda que em tradução inglesa. A maioria das outras formas vinha e passava, mas o Realismo permaneceu, principalmente porque seus modos de apreender o mundo correspondiam àquele momento histórico dentro da sociedade indiana, em que ela passava por suas primeiras rebeliões burguesas, alcançando sua própria estrutura de classe e arranjos familiares de tipo capitalista, formando sua própria autoconsciência como uma sociedade acossada por crises revolucionárias, ainda que num cenário colonial.