

A “antropofagia” indiana nas obras *In an Antique Land* e *Calcutta Chromosome*, de Amitav Ghosh¹

The Indian “Anthropophagy” in the Amitav Ghosh’s Works
In an Antique Land and *Calcutta Chromosome*

Gisele Cardoso de Lemos*

Resumo

Amitav Ghosh, escritor e intelectual indiano, proporciona ao leitor por meio de sua prática literária obras espiritualizadas, no sentido em que Partha Chatterjee percebe a divisão das práticas e instituições sociais da Índia, como uma das possibilidades geradas pelo nacionalismo, ou seja, a presença de dois domínios: o “domínio material” e o “domínio espiritual”. Essa conceituação busca uma instrumentalização do estereótipo indiano de espiritualidade criado pelo orientalismo europeu como recurso para, dentre outras coisas, criar uma arte moderna sem ser ocidental, também pautada na releitura das tradições endógenas. Ghosh, então, demonstra uma habilidade singular nessa arte.

Palavras-chave: Amitav Ghosh; Literatura indiana; Pós-colonialismo; Espiritualidade.

Abstract

Amitav Ghosh, Indian writer and intellectual, gives the reader through his literary practice spiritualized works, in the sense that Partha Chatterjee sees the division of

¹ Recebido em: 03/09/2011. Corrigido em: 21/11/2011. Aceito em: 15/12/2012.

* Doutoranda em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).
Contato: musigi@ig.com.br

social practice and institution spheres of India as one of the possibilities generated by nationalism, which means the presence of two areas: the “material domain” and “spiritual domain”. These concepts seek a manipulation of the stereotype of Indian spirituality created by the European orientalism as a resource for creating a modern art without being Western, also based in the reassessment of local traditions. Ghosh then shows a unique ability in this art.

Keywords: *Amitav Ghosh; Indian literature; Postcolonialism; Spirituality.*

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 com a racionalidade técnica ocidentais, abusando 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 indiana² e o questionamento do passado colonial, como fonte de uma nova subjetivação e uma forma de ser moderno sem ser ocidental.

Ghosh traz para sua prática literária toda uma tradição de diálogo e fusão da tradição endógena com o aporte exótico como uma atitude de assimilação, incorporação e transformação do outro, porém também de preservação de uma singularidade local.

1 Antecedentes Teóricos

Edward Said, em seu livro *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*, demonstra como o processo de introdução

² Tradição aqui deve ser entendida não em termos de essencialidade e fixidez, mas como evento dinâmico que não se opõe à modernidade. Ao contrário, a tradição se torna possibilidade da multiplicidade da própria modernidade, ou seja, a tradição se apresenta aberta à modernidade, com todas as tensões que podem advir desta relação.

do 'Oriente' no imaginário ocidental se dá primordialmente através das narrativas, especialmente das crônicas de viagem, e que, no final do séc. XVIII, têm seu auge no orientalismo como uma instituição organizada que faz declarações a respeito do 'Oriente', autoriza opiniões sobre ele, o descreve e o coloniza, ou seja, o reestrutura e tem autoridade sobre ele.

Said nos mostra que a relação do 'Ocidente' com o 'Oriente' é uma relação de dominação, uma forma de imposição visando a "orientalização" do 'Oriente'. Assim, por se tratar, o orientalismo, de um sistema organizado e articulado, é "um corpo criado de teoria e prática no qual houve, por muitas gerações, um considerável investimento material."³ Dessa forma, todo conhecimento acadêmico daí surgido sobre as realidades subsumidas ao desígnio de 'orientais' está perpassado por questões de ordem geopolíticas 'ocidentais'. Em outras palavras, todo orientalismo, com suas estratégias de representação discursivas e imagéticas do oriental, se origina fora do 'Oriente'.

Uma dessas estratégias é a criação de um vocabulário próprio para se referir aos 'orientais' como aqueles que abominam a precisão, mentirosos, degenerados, ilógicos, simples, preguiçosos, incapazes de tirarem conclusões óbvias, indiretos, desconfiados, depravados, irracionais e carentes de lucidez, além de serem comparados muito frequentemente a crianças e animais. Por outro lado, o europeu é descrito como racional, produtor de declarações não ambíguas, lógico, inteligente, claro, virtuoso, em resumo – superior – o que garantia a ele o "direito" de manipular a realidade oriental atribuindo a ela uma inteligibilidade que se desenvolve à revelia da própria realidade. Assim, o palco orientalista torna-se um sistema de rigor moral e epistemológico.

No contexto colonial, os administradores britânicos sempre se esforçaram para demonstrar que o discurso da razão era - no sentido foucaultiano - sua exclusiva propriedade. Na Índia, por exemplo, 'indígenas' eram estereotipados como ilógicos e

³ Edward SAID. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*, p. 18.

criaturas sonhadoras do instinto, enquanto as práticas científicas e tecnológicas dos britânicos foram apresentadas como prova da sua capacidade superior de raciocínio. A ciência ocidental também foi retratada como sendo objetiva, culturalmente neutra, benevolente em intenção, e permitindo o acesso à 'verdade'⁴.

Se para construir a imagem dos árabes, a questão da violência se tornou ponto central, para os indianos, por não oferecerem resistência às invasões europeias, foi a espiritualidade, aliada às demais caracterizações mencionadas, que contribuiu para a sua estereotipação. Partha Chatterjee, citando K.N. Chaudhuri, demonstra que os indianos conheceram pela primeira vez o comércio com violência a partir da chegada dos portugueses na costa indiana.

'A chegada dos portugueses no Oceano Índico pôs abruptamente um fim no sistema de navegação transoceânica pacífica que tanto havia caracterizado a região... A importação pelos portugueses do estilo mediterrâneo de comércio e de guerra, por terra e por mar, era uma violação das convenções estabelecidas e certamente uma nova experiência'.⁵

Para que a criação de um estereótipo como estratégia colonial tivesse êxito, toda e qualquer pluralidade e heterogeneidade deveriam ser eliminadas em prol da unidade e da homogeneidade que apagavam os traços subjetivos do nativo.

São esses dois elementos que contribuem para que Benedict Anderson desenvolva a sua mais importante obra, *Comunidades imaginadas*, na qual demonstra como as nações não eram um produto determinado sociologicamente, mas imaginadas em sua existência. Anderson argumentou que as experiências de nacionalismo na Europa ocidental e na Rússia mostraram-se como

⁴ "In the colonial context, British administrators consistently strove to demonstrate that the discourse of reason was – in the Foucau[t]ian sense – their exclusive property. In India, for example, 'natives' were stereotyped as illogical, dreamy creatures of instinct, while Britain's scientific and technological practices were presented as proof of their superior faculty of reasoning. Western science was also portrayed as being objective, culturally neutral, benevolent in intention, and allowing access to 'truth'". (Ibid., p. 40).

⁵ K. N. CHAUDHURI apud Partha CHATTERJEE. *Colonialismo, modernidade e política*, p. 21

modelos os quais eram escolhidos pelas elites da Ásia e da África, em uma tendência epistemológica que tentava tratar esse fenômeno como parte de uma história universal do mundo moderno.

Partha Chatterjee, um dos fundadores do grupo dos *Subaltern Studies*, questiona o fato de que, se a Ásia e a África tiveram que escolher suas comunidades imaginadas como modelos previamente imaginados primordialmente pela Europa, o que restaria para que fosse imaginado? Se esse argumento fosse verdadeiro, o mundo pós-colonial deveria ser um eterno consumidor da modernidade e provavelmente a própria imaginação estaria para sempre colonizada.⁶

Chatterjee, então, recusa essa ideia porque 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 (continuidade), mas de diferença em relação às formas modulares da sociedade nacional propagadas pelo ocidente moderno.

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

O material é o domínio do 'exterior', da economia e da política, da ciência e da tecnologia, um domínio em que o Ocidente tinha provado sua superioridade e no qual o Oriente sucumbiu. Neste domínio, então, a superioridade ocidental teve de ser reconhecida e suas realizações cuidadosamente estudadas e replicadas. O espiritual, por outro lado, é um domínio 'interno', gerando as marcas 'essenciais' da identidade cultural.⁷

A equação que Chatterjee nos apresenta é inversamente oposta, ou seja, quanto maior é o sucesso em imitar as qualidades

⁶ Partha CHATTERJEE. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, p. 5

⁷ "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" (Ibid., p. 6).

ocidentais do domínio material, mais alta é a necessidade de se preservar as distinções de uma cultura espiritual.

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

Na verdade, aqui o nacionalismo lança o seu mais poderoso projeto, criativo e importante historicamente: dar forma a uma cultura nacional “moderna” que não é, no entanto, ocidental. Se a nação é uma comunidade imaginada, então este é o lugar onde ela se torna.⁸

Este domínio da soberania espiritual foi certamente introduzido por uma diferença entre a cultura do colonizador e a do colonizado; diferença essa que mantém afastado o colonizador do domínio interior da vida nacional e proclama sua soberania sobre ele. Mas Chatterjee afirma que a insistência na diferença iniciada no domínio espiritual da cultura tem sua continuidade especialmente na história como parte de políticas contemporâneas pós-coloniais que clamam uma subjetividade autônoma em detrimento de uma coletiva, sempre negociada na sua relação com a história do colonialismo.

Espiritualidade deve, então, ser compreendida como imaginação criadora que se torna princípio determinante não só do espaço religioso como de outros espaços. É um valor estruturante de toda a sociedade por meio da transformação de todas as suas manifestações, configurando assim, uma tradição móvel a partir de uma experiência de coparticipação na recriação do mundo, cuja ação deixa registros (literatura, música etc.) que se tornam fonte tanto de presentificação dos

⁸ “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” (Ibidem).

princípios espirituais como de compreensão e reflexão desses mesmos princípios. Dessa forma, falar sobre espiritualidade é também falar sobre religiosidade no sentido em que a religião é sobredeterminada pela mesma imaginação criadora que recria o mundo ritualisticamente e linguisticamente.⁹

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 suas características próprias. Isto completou a formulação do projeto nacionalista, e como uma justificativa ideológica para a apropriação seletiva da modernidade europeia. O paradigma nacionalista, na realidade, abasteceu o princípio ideológico da seleção. Não era um desligamento da modernidade, mas uma tentativa de fazer uma modernidade diferente da modernidade europeia.

Essa observação se dá visto que Chatterjee nos diz que o domínio interior da cultura nacional estava constituída na luz da descoberta da 'tradição'.¹⁰ Por outro lado, não podemos esquecer que o que chamamos de "tradição indiana" é uma constante absorção e mutação, como nos mostra Amartya Sen no seu livro *The argumentative Indian*, o que justifica o uso da metáfora de "grande esponja", utilizada por Gita Mehta para se referir à Índia.

Do que temos de melhor na Índia ainda faz parte uma tolerância civilizada capaz de acomodar três religiões num mesmo tronco de árvore, porque 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

⁹ A espiritualidade é compreendida neste artigo como estando não apenas nos locais tradicionalmente institucionalizados (religiões), como também para além deles. Dessa forma, tanto as dimensões da espiritualidade são muito mais diversificadas como os espaços de presentificação dessa espiritualidade se tornam ainda mais plurais. Grandes exemplos de consonância dessa perspectiva são: Leonardo BOFF, em sua obra *Espiritualidade: um caminho de transformação*, e Rabindranath TAGORE, em sua obra *The home and the World*.

¹⁰ Partha CHATTERJEE. *Op. Cit.*, p. 117.

sempre manifestou um apetite por demônios estrangeiros somente comparável a sua capacidade de transformá-los em nativos.¹¹

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, 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.¹²

2 “O Cromossomo Calcutá”

O enredo de *The Calcutta Chromosome* trata de Antar, que, ao encontrar um cartão de identificação de um funcionário (Murugan) desaparecido da empresa para a qual presta serviços, tenta encontrar pistas sobre seu paradeiro. Murugan acreditava existir uma contra-ciência agindo paralelamente e dependentemente das pesquisas laboratoriais europeias com o protozoário da malária. Ao término da narrativa, ambos os personagens se veem fazendo parte do projeto desta contra-ciência.

Sua obra, *The Calcutta Chromosome*, desestabiliza a certeza empírica da ciência europeia fundamentada no empirismo e no racionalismo, apresentando uma contra-ciência, oposta em metodologia, mas igualmente eficaz ou até mais, em descobertas. Segundo Clarie Chambers, o discurso ocidental que circunda a ciência e a tecnologia, no contexto do colonialismo foi visto como uma pedra de toque da racionalidade e do progresso. O discurso colonial tende a dobrar-se sobre uma particular versão da razão, que é manifestada em avanços materiais.¹³

¹¹ Gita MEHTA. *Escadas e serpentes: um olhar sobre a Índia moderna*, p. 32.

¹² Partha CHATTERJEE. *Op. Cit.*, p. 5.

¹³ Claire CHAMBERS. Historicizing Scientific Reason in Amitav Ghosh's *The Circle of Reason*. In: Tabish KHAIR (ed.). *Amitav Ghosh: a Critical Companion*, p. 38.

O personagem principal, Murugan, é um acadêmico banido da sociedade científica após publicar dois artigos intitulados respectivamente: "Certas discrepâncias sistemáticas na descrição do *Plasmodium B*, por Ronald Ross" e "uma interpretação alternativa sobre a pesquisa da malária do final do século XIX: Existe uma história secreta?"¹⁴. Um acadêmico não convencional e desligado da ciência empirista, esse é o personagem perfeito para se investigar uma contra-ciência capaz de executar uma transferência interpessoal a nível cromossomial, chamado de "Cromossomo Calcutá".

Os personagens que estão diretamente ligados à contra-ciência são apresentados por diversos nomes indicando a transferência interpessoal, como Mangala e Sra. Aratounian, Lutcham, Lachman, Laakhan ou Lokkon e Phulboni cujo nome verdadeiro era Saiyad Murad Husain.

O que é conhecido é conhecimento. Na outra ponta deste conhecimento científico jaz o desconhecido, a verdade desarticulada. O que orienta a narrativa é a curiosidade de Antar e o ceticismo de Murugan sobre os dados científicos que sugerem ocultar outra história, e cujo raciocínio investigativo se dá na construção dos diálogos, ou seja, mais por meio da oralidade que por provas materiais.

Na obra *Calcutta Chromosome*, a contra-ciência que descobre ou desenvolve o cromossomo nomeado "cromossomo Calcutá" é considerada inválida pelos proponentes da ciência empírica, como demonstra a descrença nos artigos de Murugan sobre o assunto, mas, ao mesmo tempo, ela é difícil de ser eliminada com base apenas no argumento da não verificabilidade nos moldes da ciência europeia.

Amitav Ghosh des-orienta a ciência empírica e re-orienta a narrativa para uma contra-ciência que se desenvolve no silêncio e no segredo, em que desconhecer é conhecer. Uma grande mostra dessa re-orientação é o diálogo que o escritor estabelece

¹⁴ "Certain Systematic Discrepancies in Ronald Ross's account of *Plasmodium B*" e "An Alternative Interpretation of Late 19th. Century Malaria Research: Is there a Secret History?"

entre a tradição da transmigração da alma e as teorias científicas proporcionando o conhecimento a todos independente de classe e cultura. Assim a transmigração interpessoal tende a suavizar os conflitos entre hindus (Murugan, Sonali, Urmila), muçulmanos (Saiyad Murad Hussaine Antar) e cristãos (Sra. Aratounian e Countess Pongracz). Outro exemplo que Ghosh nos proporciona é fazer do segredo a marca do poder desta outra ciência, uma vez que a contra-ciência de Mangala é praticada em segredo e sua imortalidade é ratificada pela prática da transferência interpessoal. Mangala ganha *poderes* pelo conhecimento indutivo para controlar, dominar e influenciar os cientistas europeus: Ross, Farley e Cunningham.

A caracterização de Mangala, assim como da própria contra-ciência, é um claro exemplo do domínio espiritual sobre o material. Mangala é uma 'nova mulher', moderna por desenvolver pesquisas avançadas com o protozoário da malária; porém, pesquisa de modo diferente do convencional. Ela secretamente ajuda os cientistas europeus a desenvolverem suas pesquisas, para que a partir delas ela possa desenvolver paralelamente as dela.

É assim que Ghosh mina os essencialismos do discurso orientalista escavando um labirinto de possibilidades criativas. O escritor procura dar voz ao subalternizado praticando uma verdadeira heresia contra o discurso orientalista europeu. Segundo John Thieme, a relação entre a contra-ciência de Mangala e a ciência de Ross é análoga à da matéria e antematéria, sala e antessala. Murugan crê que a força subalterna que opera através do silêncio e do segredo é tão poderosa quanto a ciência ocidental.¹⁵

3 Contexto, Língua e Gênero Textual

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

¹⁵ John THIEME. The Discoverer Discovered: Amitav Ghosh's *The Calcutta Chromosome*. In: Tabish KHAIR (ed.). *Amitav Ghosh: a Critical Companion*, p. 136.

então chamada escola de arte de Bengala que produzia uma arte que era indiana e diferente da arte ocidental. Chatterjee diz que essa nova estética literária bengalesa fazia com que o leitor não soubesse se estava diante de um romance ou de um texto teatral.¹⁶

Embora o específico estilo de prosa 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 em obras de escritores como Amitav Ghosh. É o projeto da liberdade de imaginação que é posto em prática por aqueles que vivem com o fantasma da colonização, ou seja, a liberdade para rejeitar ou apropriar-se criativamente dos elementos impostos, sem escamotear o passado colonial.

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.¹⁷

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 e é melhor entendida pelo outro, por aquele que demonstra sua superioridade no domínio material.

Então, não resta outra maneira a Amitav Ghosh senão utilizá-la; mas, para isso, utilizará o inglês de forma diferente, transformando-o e 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.

¹⁶ Partha CHATTERJEE. *Op. Cit.*, p. 8.

¹⁷ Rukmini Bhaya NAIR. *The Road from Mandalay: Reflections on Amitav Ghosh's The Glass Palace*. In: Tabish KHAIR (ed.). *Op. cit.*, p. 164.

As obras de Ghosh se consolidam como uma forma diferente de fazer literatura, como uma maneira espiritual de escrever romances. Ainda Segundo Nair: “A única maneira de fazer sua presença sentida no palco do mundo, ser visível e se sentir ‘em casa no mundo’, ironicamente, é remeter, de preferência em Inglês, a uma história ‘esquecida’ em que o colonizador participou tão vigorosamente quanto o colonizado”.¹⁸

Com relação ao próprio ato de escritura, Roland Barthes diz que, para aquele que escreve e experimentou a felicidade e o prazer desse ato, deve descobrir uma nova prática de escrita que rompa com os exercícios intelectuais antecedentes, ou seja, que se destaque da gestão do movimento passado apesar da pressão social que insiste em levar o autor a reduzir a si mesmo e sua obra a uma eterna repetição. Para este teórico a escrita do romance proporciona ao autor essa ruptura, essa inovação porque, segundo ele, o romance ama o mundo abarcando-o e abraçando-o.¹⁹ Se a qualidade maior do romance, enquanto gênero textual, é abarcar e abraçar o mundo, deve ele não fixar estereótipos simplificando a realidade e negando o jogo das diferenças, mas apresentá-lo como múltiplo, plural e heterogêneo.

O romance, para Bakhtin, é fundamentalmente anticônico e não permite um monólogo genérico. Ele insiste no diálogo entre o que um dado sistema admite como literatura e aqueles textos que são excluídos de tal definição literária. Além disso, o romance dramatiza os espaços que sempre existem entre o que é dito e a forma de dizer, constantemente experimentado como assimetrias sociais, discursivas e narrativas. Para ele, o romance é um híbrido de línguas conscientemente estruturado.

Bakhtin afirma que:

(...) O híbrido romanesco é um sistema artisticamente organizado para colocar linguagens diferentes em contato

¹⁸ “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” (Ibidem, 165).

¹⁹ Roland BARTHES. *A preparação do romance vol. I*, p. 29

umas com as outras, um sistema que tem como objetivo a iluminação de uma língua por meio da outra, o talhar de uma imagem viva de outra língua.²⁰

É interessante perceber que o romance foi a forma principal através da qual a elite bilíngue de Bengala modelou uma nova prosa narrativa como espiritualização do modelo europeu por meio da influência do modelo sânscrito clássico, e também é o gênero em que Ghosh escreve preferencialmente suas narrativas. Segundo Rukmini Bhaya Nair: "Um gênero como o romance, em especial, é adequado para a tarefa de trazer de volta um conteúdo para os quadros vazios de onde o sujeito colonial está sempre desaparecendo".²¹

Chatterjee diz que, no início do séc. XX, aqueles que escreviam a nova prosa bengali tinham novas coisas para dizer, não só diziam coisas de uma nova forma.²² Esse também parece ser o projeto de Ghosh: mostrar uma Índia não imaginada pelo Ocidente.

Conclusão

Ghosh é um excelente exemplo de artista antropófago, nos termos de Oswald de Andrade. Aquele que, ao contrário de um simples canibalismo, que seria comer o outro por gula ou fome, comeria selecionando o outro, "comeria" o melhor (domínio material) com um sentido totalmente ritual, absorvendo-o, incorporando-o e transformando-o (domínio espiritual).

A antropofagia como uma atitude não-ocidental é perceber o valor do outro e incorporar em si só aquilo que é considerado superior no pensamento do outro por meio da aproximação,

²⁰ "[...] the novelistic hybrid is an artistically organized system for bringing different languages in contact with one another, a system having as its goal the illumination of one language by means of another, the carving-out of a living image of another language". Mikhail M. BAKHTIN. *The Dialogic Imagination: four Essays*, p. 361.

²¹ "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". Rukmini Bhaya NAIR. *The Road from Mandalay: Reflections on Amitav Ghosh's The Glass Palace*. In: Tabish KHAIR (ed.). *Op. cit.*, p. 164.

²² Partha CHATTERJEE. *Op. Cit.*, p. 52.

num ato seletivo por excelência. É o máximo reconhecimento da alteridade. Atitude negada ao nativo durante as colonizações. Para Oswald, a antropofagia significa transformar o tabu em totem, ou seja, transformar o outro em algo favorável, ou ainda, a antropofagia como atitude regeneradora de um passado negado.²³

Oswald de Andrade afirmava que não se podia confundir uma fase da história com a própria História e que após a apropriação dos valores pela mecanização, era necessário buscar novos horizontes; afinal, para ele, a História era um contínuo revisar de ideias e rumos.²⁴

A antropofagia é contra: “o mundo reversível e as ideias objetivadas. Cadaverizadas. O stop do pensamento que é dinâmico. O indivíduo vítima do sistema. Fonte das injustiças clássicas. Das injustiças românticas. E o esquecimento das conquistas interiores”.²⁵ Com isso, Oswald de Andrade clama por uma ruptura com a inteligência racional, com a linearidade e com a logicidade estética, já observada anteriormente nas obras de Ghosh. Oswald de Andrade disse: “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval”.²⁶ A carnavalização cujo elemento principal é a inversão, do sagrado em profano, dos papéis que ocupam os personagens e especialmente do tabu em totem.

Na mesma linha de Oswald de Andrade e, indiretamente, de Partha Chatterjee, Silviano Santiago, em seu livro *Uma literatura nos trópicos*, nos mostra que, com a tentativa brutal de transformar a América Latina em cópia da estrutura ocidental pelo poder colonial, a mestiçagem se torna o caminho para sabotar os valores sócio-culturais impostos pelos conquistadores especialmente através do código linguístico e religioso. A partir daí, a produção literária pós-colonial não-ocidental deve ser vista não em termos de identidade (continuidade) com os modelos ocidentais, mas na sua diferença. Ou seja, Silviano Santiago

²³ Oswald de ANDRADE. *Obras completas vol. VI. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias: manifestos, teses de concursos e ensaios*, p. 77.

²⁴ *Ibidem*, p. 152.

²⁵ *Ibidem*, p. 15.

²⁶ *Ibidem*, p. 16.

propõe que a literatura seja vista em termos de suplemento. O que era puro e uno deixa-se aos poucos se “enriquecer por novas aquisições, por miúdas metamorfoses, por estranhas corrupções, que transformam a integridade do Livro Santo e do Dicionário e da Gramática europeus. O elemento híbrido reina.”²⁷

Se pensarmos em termos de continuidade, a literatura pós-colonial não poderá surpreender com relação à originalidade; só na diferença como único valor crítico isso ocorre. O escritor passa a ser, então, o antropófago oswaldiano, como Ghosh que adota o significante estrangeiro, o espiritual, mas muda seu significado, circulando uma nova mensagem, em uma escritura lúcida e consciente.

O imaginário, no espaço pós-colonial, não pode ser mais o da ignorância e da ingenuidade, mas da reatividade através da liberdade criadora que se afirma mais e mais como uma escritura sobre outra escritura. E é no espaço aparentemente vazio, isto é, de abertura a diversas possibilidades criativas, 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 da literatura de Amitav Ghosh.

Referências

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Oswald de. *Obras completas vol. VI. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias: manifestos, teses de concursos e ensaios*. 2^a. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

BAKHTIN, Mikhail M. *The dialogic imagination: four essays*. Austin: University of Texas Press, 1992.

BARTHES, Roland. *A preparação do romance vol.1*. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

²⁷ Ibidem.

BARTHES, Roland. *A preparação do romance vol.2*. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

CHAMBERS, Claire. Historicizing scientific reason in Amitav Ghosh's *The Circle of Reason*. In: KHAIR, Tabish (ed.). *Amitav Ghosh: a critical companion*. Delhi: Permanent Black, 2008.

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.

CHATTERJEE, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008.

GHOSH, Amitav. *The Calcutta Chromosome*. Toronto: Alfred A. Knopf, 1995.

_____. *The Circle of Reason*. New York: Mariner Book, 2005b.

LATOUR, Bruno. Pasteur e Pouchet: heterogéneses da história das ciências. In: SERRES, Michel. *Elementos para uma história das ciências*. Vol. III. Lisboa: Terramar, s/d.

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, 2008, p. 160.

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

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SEN, Amartya. *The argumentative Indian: Writings on Indian culture, history and identity*. London: Penguin, 2005.

THIEME, John. The Discoverer Discovered: Amitav Ghosh's *The Calcutta Chromosome*. In: KHAIR, Tabish (ed.). *Amitav Ghosh: a critical companion*. Delhi: Permanent Black, 2008.