



Dossiê: “A história da Índia e dos movimentos sociais, culturais, artísticos e políticos indianos”

Ana Beatriz Pestana (Org.)



APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ “A HISTÓRIA DA ÍNDIA E DOS MOVIMENTOS SOCIAIS, CULTURAIS, ARTÍSTICOS E POLÍTICOS INDIANOS”

É com muita alegria que lançamos a edição 4 da *Prajna: revista de culturas orientais*, com um dossiê sobre a História da Índia e dos Movimentos Sociais, Culturais, Artísticos e Políticos Indianos. Ele visa contribuir para o fortalecimento de diálogos, parcerias e trocas entre pesquisadores e artistas brasileiros e indianos que desenvolvem pesquisas sobre as artes, os saberes, as culturas, as epistemologias e as lutas políticas de territórios que experienciaram apagamentos históricos relacionados às lógicas de dominação colonialistas, imperialistas e capitalistas. Até hoje, esses processos se fazem presentes em diferentes esferas sociopolíticas de países da Ásia, de África, da América Latina e de outras regiões do mundo.

Nessa edição, contamos com seis artigos e uma entrevista de pesquisadores brasileiros e indianos que compartilharam as suas pesquisas sobre a pluralidade de movimentos sociais, culturais, artísticos e políticos que participaram em diferentes períodos históricos de lutas engajadas com causas sociopolíticas nacionais e internacionais e expressam a representatividade da Índia para a expansão de direitos sociais em diversos territórios do planeta.

O artigo de Maitree Devi, *Muslim Women’s Voices in the Debates on Personal Law in India and Bangladesh*, abordou as lutas políticas de mulheres muçulmanas por direitos sociais na Índia e em Bangladesh junto a movimentos, instituições e organizações que reivindicam mudanças estruturais e lutam contra leis e políticas desiguais que legitimam opressões de gênero de diferentes naturezas nas esferas sociopolíticas e culturais em regiões urbanas e rurais. O artigo de Mayane Haushahn Bueno, *Emoções em Movimento: O Caso da Marcha das Trabalhadoras Informais em Nova Délhi*, analisou a “Marcha das Trabalhadoras Informais” de Nova Délhi com base em sua pesquisa na área da Antropologia Política, realizada na Índia através de abordagens sociopolíticas e

culturais sobre as lutas por direitos sociais, mobilizações, experiências, atravessamentos e narrativas de mulheres indianas na esfera pública, privada e em distintas temporalidades e espacialidades.

O artigo de Ana Beatriz Pestana, *O Teatro Político Indiano e a Indian People's Theatre Association*, abordou a história do teatro político indiano através da experiência da *Indian People's Theatre Association (IPTA)*, um movimento cultural que reúne artistas indianos desde o princípio da década de 1940 até o presente para desenvolver projetos artísticos de teatro, música, dança, cinema e outras linguagens, engajados com lutas políticas em prol de direitos sociais em diferentes regiões da Índia. Nesse sentido, a pesquisa analisou a criação e a consolidação da IPTA no contexto histórico, político e cultural das lutas contra o colonialismo britânico, em prol da independência da Índia (1947) e contra opressões de diferentes naturezas e as contribuições do movimento para o teatro político indiano na contemporaneidade.

O artigo de Arilson Paganus, *Max Weber e o Racionalismo Mágico Indiano*, desenvolveu análises através de diversas perspectivas, pensamentos e reflexões críticas sobre a importância das ciências, das filosofias, das culturas, da intelectualidade e dos saberes da Índia sobre a natureza, as relações sociais e a existência humana, em contraposição aos pilares ocidentais de racionalidade expressos em concepções eurocêntricas presentes nas esferas sociopolíticas e em lógicas colonialistas, imperialistas e capitalistas em diferentes contextos e períodos históricos.

O artigo de Govinda Rao Sivvala, *Imagining Telugu Linguistic Nationalism*, analisou diversas perspectivas atreladas às distintas concepções de nacionalidades presentes na Índia e especificamente no estado linguístico de Andhra Pradesh, reorganizado com base na legislação de 1956, que reuniu regiões falantes da língua Telugu. Nesse âmbito, a pesquisa analisou movimentos culturais, artísticos e políticos que participaram da formação de Andhra Pradesh

após a independência da Índia e da reorganização nacional nas décadas subsequentes.

O artigo de Leonardo Stockler, *Yoga e o cuidado de si: uma comparação entre os exercícios espirituais da Índia e Grécia Antiga*, desenvolveu reflexões e análises com base em pesquisas sobre a história do yoga, de escolas, linhas e mestres e de relações estabelecidas com exercícios espirituais comuns à filosofia grega e latina da Antiguidade. Nesse sentido, o artigo estabeleceu diálogos entre práticas espirituais desenvolvidas em distintas sociedades, culturas, contextos históricos e regiões do planeta, levando em consideração as sabedorias, conhecimentos, propósitos sociais, espirituais e as especificidades técnicas de cada uma delas.

A entrevista realizada por Richard Gonçalves André com Ana Beatriz Pestana abordou diferentes perspectivas sobre as pesquisas realizadas durante o doutorado sobre a história do teatro político indiano e da *Indian People's Theatre Association* (IPTA); as lutas de movimentos sociais, políticos e culturais indianos pela independência da Índia contra o colonialismo e o imperialismo britânico e opressões de diferentes naturezas; a pesquisa de campo realizada na Índia entre 2018 e 2019; a cena teatral indiana na contemporaneidade; a importância de políticas governamentais na área das pesquisas e do fortalecimento de parcerias entre pesquisadores e artistas asiáticos, latino-americanos, africanos e de outros territórios em prol do estudo de manifestações artísticas de regiões não hegemônicas do planeta, que levem em consideração as línguas, as culturas, as histórias e as lutas políticas por direitos sociais.

Assim, agradecemos as parcerias de autores e de toda a equipe editorial da revista *Prajna*, que foram essenciais para a organização coletiva do presente dossiê sobre a História da Índia e dos Movimentos Sociais, Culturais, Artísticos e Políticos Indianos e desejamos uma ótima leitura!

Ana Beatriz Pestana

Dezembro, 2022.

APRESENTAÇÃO DOS ARTIGOS GERAIS

Além dos artigos e entrevistas que compõem o dossiê *A história da Índia e dos movimentos sociais, culturais, artísticos e políticos indianos*, organizado de forma brilhante por Ana Beatriz Pestana Gomes, a edição 4 da *Prajna* conta com outros quatro artigos gerais que foram submetidos à revista. Lembramos que nosso periódico recebe materiais não apenas para os dossiês, mas também aqueles derivados de fluxo contínuo.

Gabriel Renan Alberguine, no artigo intitulado *Representações orientalistas no game Uncharted 2: Among Thieves (2008-2009)*, aborda uma fonte ainda pouco explorada nas ciências humanas, isto é, os jogos eletrônicos. O autor analisa como foram mobilizadas representações orientalistas na obra *Uncharted 2: Among Thieves* para a composição, principalmente, da ambientação do game.

Em *A identidade chinesa hoje no limiar entre tradição e modernidade*, Cristiano Mahaut de Barros Barreto realiza uma pesquisa de cunho comparativo entre diferentes produções acadêmicas que têm como objeto a sinologia. O autor ressalta que a sociedade chinesa encontra-se num processo de renegociação de sua identidade pública, envolvendo elementos ligados tanto à tradição quanto à modernidade, considerando a inserção da China no cenário internacional.

Gabriel Guarino de Almeida, em *Um etnógrafo entre dois generais: uma perspectiva ch'xi para ética e metodologia em pesquisa nas artes marciais chinesas*, oferece uma reflexão interessantes do ponto de vista etnográfico: como conciliar o caráter de praticante e, ao mesmo tempo, etnógrafo no desenvolvimento de uma pesquisa sobre as artes marciais chinesas? A contribuição do autor sustenta que é possível viver nessa liminaridade, o que oferece implicações teóricas, metodológicas e éticas para a produção desse conhecimento.

Em *Diáspora, etnicidade e relações geracionais entre chineses no Rio de Janeiro*, Marcelo da Silva Araújo analisa o caso de chineses radicados no Rio de Janeiro. O autor discute como são construídas as relações intra e interétnicas entre o grupo na cidade, mobilizando os conceitos de diáspora, geração, minoria, comunidade, nacionalismo e identidade nacional.

Os artigos em questão oferecem contribuições importantes em diferentes sentidos, seja abordando as representações orientalistas em *games*, seja analisando as variadas dimensões da sinologia. Esperamos que os leitores apreciem a edição!

Richard Gonçalves André

José Rodolfo Vieira

Leonardo Henrique Luiz

Editores

Recebido em 16/08/2022 e aprovado em 19/11/2022

ENTREVISTA COM ANA BEATRIZ PESTANA GOMES

Ana Beatriz Pestana é doutora em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), realizou doutorado sanduíche na *School of Arts and Aesthetics* da *Jawaharlal Nehru University* na Índia, é mestre em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e licenciada em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), tendo experiências profissionais de pesquisa e artísticas na área de Educação, Filosofia, História e Teatro.

Richard Gonçalves André: Poderia nos contar sobre sua formação acadêmica?

Ana Beatriz Pestana Gomes: Sou licenciada em História, meu mestrado é em Filosofia e meu doutorado em História. Para falar sobre minha trajetória acadêmica, preciso discorrer a respeito de minha relação com o teatro considerando a grande troca entre essas áreas. Acredito que o teatro veio primeiro e, com ele, comecei a sentir a necessidade de realizar investigações através de outras áreas a respeito das diferentes perspectivas sobre a História e a Filosofia do Teatro. Na licenciatura em História, pesquisei sobre o teatro político desenvolvido pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no Brasil; no mestrado em Filosofia, sobre o teatro político alemão e, no doutorado, sobre o teatro político indiano através da *Indian People's Theatre Association*, com o intuito de compreender como movimentos teatrais engajados com lutas políticas se estruturam em diferentes sociedades e contextos históricos, sociais, culturais e políticos. Acredito que a História, a Filosofia e o Teatro me abriram locais de reflexão e de prática, de modo que, para mim, a troca entre essas áreas alimenta pesquisas, trabalhos e projetos colaborativos.

RGA: Seu interesse pelo teatro veio justamente da atuação e direção?

ABPG: Inicialmente, meu interesse veio da atuação e, depois, a direção veio de uma forma intuitiva, já que acabei dirigindo trabalhos pessoais e criando colaborativamente com colegas. Depois disso, senti a necessidade de estudar, tanto que, em São Paulo, estou terminando um curso em Direção Teatral na SP Escola de Teatro, uma instituição bastante reconhecida na área.

RGA: Em sua pesquisa, você aborda a questão do teatro como ferramenta política?

ABPG: Sim. E também estudo como os movimentos teatrais políticos se articulam em diferentes tempos históricos e contextos sociais, culturais e políticos no Brasil, na Índia e em diferentes sociedades, com distintas linguagens artísticas em prol de transformações sociais e engajamento político, social, cultural e artístico.

RGA: A perspectiva clássica de que a arte é separada do mundo social e político não se aplica?

ABPG: A arte é integrada, alimenta e é alimentada pelo mundo político, numa relação viva, orgânica. Quando iniciei os estudos sobre o teatro indiano, pesquisei diversas fontes que abordavam a história do teatro político na Índia, mobilizando vários autores de lá. Foi uma trajetória de pesquisa para tentar entender a questão de dentro para fora. Então, li muitos autores, historiadores e artistas indianos, o que foi muito interessante pensando nas pesquisas que a Índia desenvolve, mas que muitas vezes não chega para nós no Brasil. Nesse sentido, o programa de doutorado sanduíche foi muito representativo para aprofundar estudos e realizar trocas, pois na Índia conheci diversos artistas e pesquisadores de teatro indianos, o que enriqueceu muito a pesquisa.

Realizei o doutorado sanduíche na *School of Arts and Aesthetics* da *Jawaharlal Nehru University* em Nova Délhi na Índia. Nela, fui coorientada pelo professor H. S. Shiva Prakash, um reconhecido pesquisador, artista, poeta e dramaturgo indiano, que me apresentou artistas e grupos teatrais de diferentes regiões da Índia, o que enriqueceu muito a pesquisa com trocas sobre diversas

esferas teatrais, políticas, históricas, culturais e sociais, abrindo caminhos e trajetórias de pesquisa, formação e prática teatral que sozinha não conseguiria encontrar.

RGA: Você apresenta uma questão importante para pensarmos: a História eurocêntrica, não apenas em termos de objetos, mas também no que diz respeito à historiografia, à teoria e às metodologias. Você realiza um caminho inverso ao estudar em uma universidade indiana e ter contato com essa historiografia, assim como com questões teórico-metodológicas indianas. Dessa forma, você sentiu diferença em comparação com a visão ocidental a respeito da Índia e da cultura indiana?

ABPG: Sim, principalmente no olhar crítico para a própria história do Teatro, da Índia, dos movimentos políticos, sociais, culturais, artísticos e teatrais indianos, pois através da pesquisa foi possível conhecer narrativas históricas sobre a Índia que muitas vezes não chegam até nós através da produção historiográfica eurocêntrica. Nesse sentido, foi muito expressivo pesquisar ao longo do doutorado sobre a história de um movimento teatral político indiano tão amplo e diverso, como a *Indian People's Theatre Association (IPTA)*, que desenvolve desde o princípio do século XX trabalhos artísticos engajados com lutas políticas nacionais e internacionais em diferentes regiões da Índia.

A IPTA foi criada na década de 1940 num contexto em que, para além de lutar pela independência do país e contra o imperialismo britânico, a Índia e os movimentos culturais repensavam o seu próprio fazer artístico e teatral em contraposição às visões ocidentais de arte levadas pelos britânicos através de políticas de dominação e controle social, de atos de censura, da disseminação da cultura, da língua e da literatura inglesa, da criação de universidades, teatros e outras estratégias colonialistas.

RGA: Você poderia discorrer sobre como entrou em contato com esse universo?

ABPG: O primeiro contato que tive com a Índia foi por meio da filosofia indiana durante o mestrado, quando realizei disciplinas que abordaram temáticas que me interessavam muito, tendo em vista a questão da mente, da yoga, da arte e das culturas indianas e, posteriormente, ao longo dos anos, fui me interessando e aprofundando pesquisas sobre a história do Teatro Indiano e de movimentos sociais, políticos, culturais e teatrais da Índia.

Nesse sentido, foi muito interessante pesquisar sobre a história da *Indian People's Theatre Association* e sobre o contexto no qual ela foi criada, repleto de movimentos sociais, políticos e culturais que lutaram pela independência da Índia e contra opressões vigentes no país nesse período. A IPTA desenvolveu trabalhos artísticos engajados com lutas políticas nacionais e internacionais através do teatro, da música, da dança, do cinema e de outras linguagens e trabalhou em prol da valorização dos saberes, tradições e expressões culturais e artísticas indianas. A pesquisa se deu através da análise de fontes escritas, orais, fotográficas e audiovisuais, de documentos, relatórios de conferências, peças teatrais, escritos de membros e colaboradores da IPTA, entrevistas, fotografias, vídeos, dentre outras fontes relacionadas ao contexto histórico, político e cultural anterior e posterior à independência da Índia. A pesquisa analisou também a reestruturação nacional do movimento, as contribuições da IPTA para o teatro político indiano e o Festival Nacional de comemoração dos 75 anos da IPTA realizado em 2018 na Índia.

RGA: O fato de ser uma brasileira estudando a Índia, possuindo o olhar do “outro”, ofereceu uma perspectiva diferente? Um olhar que talvez os próprios indianos não percebessem?

ABPG: Não tive essa percepção, enquanto morei na Índia sempre estava atenta às diferentes culturas, línguas e artes, as quais muitas vezes não compreendia e solicitava auxílio a conhecidos da área de pesquisa, teatral e artística, que foram essenciais para que pudesse me situar sobre diferentes questões sociopolíticas, históricas e culturais sobre a Índia. Nesse âmbito, hoje

tenho a sensação de que, ao longo dos meses que morei na Índia, estava tentando a todo momento conhecer, trocar e experienciar as diversas dinâmicas culturais, sociais, políticas, artísticas e teatrais indianas.

RG: Você poderia discorrer sobre alguns desses diferentes códigos presentes na cultura indiana, como aqueles relacionados ao corpo, à performance e ao teatro?

ABPG: Na Índia, em linhas gerais, muitos grupos artísticos trabalham com o entendimento das energias basilares que regem a vida, a natureza e os corpos. Por isso, muitas metodologias e processos criativos envolvem o entendimento do corpo energético, da respiração, dos ressonadores, da posição no espaço, da conexão com elementos da natureza, rituais, cantos, danças, objetos simbólicos e outras esferas. Nesse sentido, a música, o teatro e a dança são linguagens artísticas que encontram-se muitas vezes integradas e apresentam especificidades, códigos e simbologias das manifestações artísticas e teatrais de cada grupo ou região da Índia.

RG: Segundo uma visão clássica, a experiência colonial teria acabado com a cultura do outro. Embora tenha sido uma relação de violência, pode-se dizer que esse processo colonizador não acabou com a pluralidade indiana?

ABPG: A experiência colonial gerou complexidades que estão presentes em diferentes esferas da sociedade indiana, mas as tradições culturais, línguas, saberes, manifestações artísticas e teatrais resistiram a essa experiência histórica traumática e seguem vivas com força e expressividade em diferentes regiões da Índia. Entretanto, assim como nos demais países que passaram por processos coloniais, diversas complexidades políticas, sociais, culturais e econômicas permaneceram nas estruturas de poder e as opressões se reconfiguraram. O neoliberalismo também se faz presente na Índia e as lógicas colonialistas e imperialistas britânicas ganharam novas faces e formas de poder após a independência da Índia em 1947, conjuntamente com outros países capitalistas que estão na Índia, bem como no mundo inteiro.

RGA: A respeito do doutorado sanduíche, como a iniciativa surgiu?

ABPG: Desde que comecei a pesquisa, havia o desejo de ir para a Índia. Cursei as disciplinas do Programa de Pós-graduação em História da UERJ, realizei a qualificação e então surgiu a bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) para doutorado sanduíche e a possibilidade de ir para a Índia. Participei do concurso no departamento, passei e morei na Índia durante oito meses desenvolvendo pesquisas na *School of Arts and Aesthetics* da *Jawaharlal Nehru University* e em diferentes estados do país, pois o movimento de teatro político que pesquisava tinha bases em distintas regiões da Índia, o que contribuiu para conhecer diversos movimentos culturais, artísticos e teatrais indianos.

RGA: Você teve influência de professores que marcaram sua escolha pelos estudos indianos?

ABPG: Sim, diversos professores e instituições influenciaram a minha trajetória de pesquisa e artística para estudar sobre a Índia, o teatro e a cultura indiana. Nesse sentido, no mestrado dei início às pesquisas sobre teatro político e realizei algumas disciplinas sobre a cultura e a filosofia indiana. Depois realizei um estágio em uma companhia artística em Londres, onde morei em um bairro em que residiam muitos indianos e lá cresceu o meu interesse pela cultura, história e artes da Índia. Quando voltei para o Brasil, me aproximei do Programa de Estudos Indianos da UERJ desenvolvendo pesquisas sobre teatro indiano. Fui convidada para ministrar uma aula sobre teatro indiano no curso "Introdução à História e Cultura da Índia" e, posteriormente, prestei o concurso e iniciei o doutorado com um projeto sobre o teatro político indiano através da experiência da *Indian People's Theatre Association (IPTA)*, um movimento cultural que reúne artistas indianos desde o princípio da década de 1940 até o presente para desenvolver projetos artísticos engajados com lutas políticas em prol de direitos sociais em diferentes regiões da Índia.

RGA: Durante o domínio britânico, o teatro político indiano passou por censuras ou tentativas de controle?

ABPG: Em 1876, o governo britânico aprovou uma lei de censura, intitulada *Dramatic Performances Act n° XIX*, que limitava a liberdade das criações artísticas, dos artistas, dos debates sociopolíticos e dos questionamentos ao sistema de dominação britânico na Índia, delegando aos representantes governamentais poderes para censurar manifestações artísticas consideradas subversivas e que fomentassem o descontentamento do povo indiano contra o governo. Essa lei e outros mecanismos de censura, perseguição e violência continuaram vigentes durante um extenso período na Índia e foram acionados em diferentes contextos contra movimentos sociais, políticos, culturais, artísticos e teatrais até a independência da Índia em 1947.

RGA: Isso problematiza a relação dominantes-dominados como relação unilateral, na medida em que há resistência por meio do teatro e, imagino, por meio de outros canais também.

ABPG: Sim. Sempre houve muita resistência de movimentos sociais, políticos e culturais na Índia contra o regime colonial britânico, repleto de políticas e tentativas de dominação, silenciamento e coação. Nesse sentido, desde o século XIX, o teatro político indiano vinha contribuindo para a articulação de movimentos em prol de lutas por direitos de diferentes grupos sociais na Índia e, no princípio do século XX, principalmente a partir das décadas de 1930 e 1940, essas articulações e lutas contra o colonialismo e o imperialismo britânico e pela independência da Índia se intensificaram, juntamente com a criação e o fortalecimento de movimentos sociais, políticos e culturais, como a *Indian People's Theatre Association*, criada na década de 1940 na Índia.

RGA: Como pesquisadora de Índia, como você é acolhida no cenário acadêmico brasileiro? Como as pessoas recebem os estudos indianos?

ABPG: Sinto que as pessoas têm muito interesse em conhecer mais sobre a história, as culturas e as artes da Índia. Nos colóquios e conferências em que

participo, sempre percebo um grande interesse, pois ainda temos pouco acesso às pesquisas acadêmicas sobre a história, as culturas, as artes e as criações teatrais da Índia. Então, quando participo de colóquios, seja de teatro ou de História, sempre há muita troca. Ao mesmo tempo, sinto que nós que estudamos a Ásia ainda somos poucos. Isso é um desafio, pois frequentemente nos sentimos só, o que torna muito importantes parcerias e trocas entre departamentos de estudos indianos e asiáticos e entre pesquisadores e artistas brasileiros e indianos para nos fortalecermos.

RGA: Tenho a mesma percepção que a sua. Enquanto um especialista em estudos japoneses, tenho impressão de que a pesquisa é solitária e, realmente, no balanço do que é considerado pertinente como objeto de investigação, parece que não necessariamente somos acolhidos como fazendo algo legítimo.

ABPG: Parece-me que o acolhimento vem do público de maneira geral e de pesquisadores e artistas, já que as pesquisas sobre a Índia e outros países asiáticos, africanos, latino-americanos e de outras regiões não hegemônicas do planeta abordam conteúdos que despertam o interesse sobre as esferas históricas, sociais, políticas, culturais, artísticas, teatrais e em outras áreas, mas, institucionalmente falando, em termos de apoio à pesquisa e à arte, é necessário mais investimentos para que o Brasil, a Índia e outros países desenvolvam pontes de diálogos mais consolidadas.

RGA: Qual é a situação dos estudos indianos no Brasil? Quais são os desafios e o estado da arte?

ABPG: Atualmente, existem diversos pesquisadores que estudam o teatro indiano e de outros países da Ásia, da América Latina, de África e de regiões não hegemônicas do planeta. Muitos deles trabalham em diálogo com movimentos decoloniais, que buscam investigar mais sobre as artes, os saberes, as culturas e as epistemologias desses territórios que passaram por apagamentos históricos relacionados às lógicas de dominação colonialistas, imperialistas e capitalistas, que até hoje se fazem presentes em diferentes esferas sociais, políticas e

econômicas desses países. Nesse sentido, constantemente enfrentamos diversos desafios logísticos, institucionais, linguísticos, de fomento à pesquisa e em outras esferas para dar seguimento às investigações sobre essas temáticas e precisamos buscar parcerias para a realização de trocas e construir redes coletivas de apoio.

RG: Isso não deixa de ser indício da situação da pesquisa no país de maneira mais ampla e, ao mesmo tempo, o estado da pesquisa em estudos asiáticos.

ABPG: Nesse sentido, é muito importante haver investimentos governamentais e políticas públicas no âmbito das pesquisas, da educação e da cultura que propiciem trocas entre pesquisadores e artistas brasileiros, indianos e de outros países asiáticos, latino-americanos, africanos e de territórios não contemplados pelas políticas direcionadas aos países pertencentes aos eixos hegemônicos internacionais, que levem em consideração as línguas, as culturas, as expressões artísticas, as histórias e as lutas políticas por direitos sociais no Brasil, na Índia e em outras regiões do planeta.

RG: Quais nomes você apontaria para o jovem pesquisador como indispensáveis para o estudo de Índia?

ABPG: Há diversas pesquisadoras e pesquisadores indianos que desenvolvem pesquisas interessantes, projetos e criações artísticas na área da História e das Artes Cênicas sobre os movimentos sociais, políticos, culturais, artísticos e teatrais na Índia. Mencionaria Rustom Bharucha, Sharmistha Sarra, H.S. Shiva Prakash, Usham Rojio, Arjun Ghosh, Brahma Prakash, Suchetana Banerjee, Sanjoy Ganguly, Sudhanva Deshpande, M. K. Raina, Noor Zaheer, dentre muitas outras referências nesse âmbito.

RG: No cenário brasileiro, quem você recomendaria?

ABPG: Me interessam muito as pesquisas, projetos e criações artísticas desenvolvidas pelas professora(s), pesquisadora(s) e artistas Leda Maria Martins, Naine Terena, Juliana Manhães, Daiara Tukano, Rosana Paulino, Zeca Ligiéro, Renato Nogueira, Denise Zenicola, Dodi Leal, Denilson Baniwa, dentre

muitas outras referências de pensadores, pesquisadores e artistas que desenvolvem investigações e projetos nas áreas das Artes, do Teatro, da História e da Filosofia sobre manifestações culturais, artísticas e teatrais brasileiras, indígenas, africanas, ameríndias, asiáticas e de outras regiões não hegemônicas do planeta.

Recebido em 21/07/2022 e aprovado em 28/09/2022

MUSLIM WOMEN'S VOICES IN THE DEBATE ON PERSONAL LAW IN INDIA AND BANGLADESH

Maitree Devi¹

Abstract: This paper examines the voices of Muslim women in India and Bangladesh against the unequal clauses of Muslim Personal Laws and customary practices, as well as against state and community-level repression located through law and policies. I specifically researched Mumbai-based organisations, including Majlis, Bharatiya Muslim Mahila Andolan (BMMA), Bebaak Collective, Aawaaz-e-Niswaan (A-e-N), and CORO for Literacy, in India. In Bangladesh, the organisations and NGOs being studied are Ain-o- Salish Kendra (ASK), Bangladesh Mahila Parishad, and Bangladesh Legal Aid and Services Trust (BLAST). This study makes a two-fold argument. First, Muslim women in India and Bangladesh are approaching the different unofficial judicial institutions in large numbers against the discrimination and oppression they face in their family and community, confronting Muslim Personal Law. Further, women organisations, Muslim women's organisations, and NGOs have a long persisting understanding that male-dominated religious boards or NGOs dismiss women's voices and fail to address their issues and grievances regarding Muslim Personal Law. My study confirms that by providing a productive space for litigation and effective solutions to grassroots-level Muslim women, several women's organisations in India and Bangladesh brought structural changes. By so doing, in both regions, these organisations have presented a challenge to well-entrenched religious groups in the community traditionally seen as the sole leaders and decision-makers. The Muslim women organisations in India by qualifying Muslim women as Islamic judges (Qazis) ensured a gender-neutral perspective in a range of informal and unofficial community or religious dispute settlement bodies. Second, in Bangladesh, despite the progressive reforms carried out in the sharia laws for Muslim women, the actual implementation hardly took place.

Keywords: Muslim women's organisation. Muslim Personal Law. Gender justice. Statutory courts. Religious boards. Women Qazis. Dispute settlement bodies.

AS VOZES DAS MULHERES MUÇULMANAS NO DEBATE SOBRE A LEI PESSOAL NA ÍNDIA E EM BANGLADESH

Resumo: Este artigo examina as vozes das mulheres muçulmanas na Índia e Bangladesh contra as cláusulas desiguais das Lei Pessoal Muçulmana e práticas costumeiras, bem como contra a repressão estatal e comunitária localizada

através de leis e políticas. Pesquisei especificamente organizações sediadas em Mumbai, incluindo Majlis, Bharatiya Muslim Mahila Andolan (BMMA), Bebaak Collective, Aawaaz-e-Niswaan (A-e-N), e CORO for Literacy, na Índia. Em Bangladesh, as organizações e ONGs em estudo são Ain-o- Salish Kendra (ASK), Bangladesh Mahila Parishad, e Bangladesh Legal Aid and Services Trust (BLAST). Este estudo desenvolve um duplo argumento. Primeiro, as mulheres muçulmanas na Índia e em Bangladesh estão se aproximando em grande número das diferentes instituições judiciais não oficiais contra a discriminação e a opressão que enfrentam em sua família e comunidade, enfrentando o Lei Pessoal Muçulmana. Além disso, organizações de mulheres, organizações de mulheres muçulmanas e ONGs têm um persistente entendimento de que os conselhos religiosos ou ONGs dominados por homens rejeitam as vozes das mulheres e não abordam suas questões e reclamações em relação à Lei Pessoal Muçulmana. Meu estudo confirma que, ao proporcionar um espaço produtivo para litígios e soluções eficazes para as mulheres de origem muçulmana, várias organizações de mulheres na Índia e em Bangladesh trouxeram mudanças estruturais. Ao fazer isso, em ambas as regiões, essas organizações apresentaram um desafio a grupos religiosos firmemente estabelecidos na comunidade e tradicionalmente vistos como os únicos líderes e tomadores de decisão. As organizações de mulheres muçulmanas na Índia, qualificando as mulheres muçulmanas como juízas islâmicas (Qazis), asseguraram uma perspectiva neutra de gênero em uma série de comunidades informais e não oficiais ou órgãos de resolução de disputas religiosas. Em segundo lugar, em Bangladesh, apesar das reformas progressivas realizadas nas leis da sharia para as mulheres muçulmanas, a implementação real quase não ocorreu.

Palavras-chave: Organização de mulheres muçulmanas. Lei Pessoal Muçulmana. Justiça de gênero. Tribunais estatutários. Conselhos religiosos. Mulheres Qazis. Órgãos de solução de litígios.

1. Introduction

This paper is based on the field work conducted on Muslim women's opinions, views, expressions in the personal law debates and entitlements, in the urban and rural background, in notable organisations and NGOs, through surveys, Focus Group Discussions, case studies and the experiences of the litigants who have sought legal help through filing cases and complaints, and have made appeals for redress at the various judicial levels for maintenance or to acquire entitlements, rights related to marriage, divorce, property, succession and custody of children.² In addition, unstructured interviews of advocates practicing family law, women activists, scholars, Muslim women clerics are also included.³ I

specifically researched Mumbai-based organisations, including Majlis, Bharatiya Muslim Mahila Andolan (BMMA), Bebaak Collective, Aawaaz-e-Niswaan and CORO (Committee of Resource Organisations) for Literacy, representing Muslim minority women on personal laws in India; and Ain-o-Salish Kendra (ASK), Bangladesh Mahila Parishad and Bangladesh Legal Aid and Services Trust (BLAST) in Bangladesh, working for Muslim women (and women from all religious, caste and ethnic background).

Consequently, this paper critically examines the popular assumptions and customary practices responsible for the relative deprivation of Muslim women through Muslim Personal Law, and the ways in which Muslim women in India and Bangladesh negotiate with the facets around personal law and make their presence felt in the debate of group and community rights and mainstream women's movements.

2. Muslim Women's Voices in the Women's Movement and Debates on Personal Law

The modest number of Muslim women approaching the different judicial institutions of the state against the discrimination and oppression they are facing in their family and community, confronting Muslim Personal Law, are being observed in my study, in India and Bangladesh, countering several scholars argument from their reading of the legal and socio-cultural status of Muslim women that many women are intimidated into suffering in silence rather than seeking legal help (PEREIRA, 2002; BASU, 1999; NUSSBAUM, 1999).⁴

Muslim women are becoming increasingly prominent participants in the Muslim public sphere in both countries. Women activists informed in the interviews that in the training sessions, campaigns, counselling session's women meet each other and discuss among themselves and take the information about the choices and strategies available for themselves. The age groups of 18-35 years old women are raising their voice assertively against the discrimination they are facing in the family. They intervene vehemently when their husband and in-laws tell lies in front

of the female Qazis (cleric) in the *sharia adalat* (Islamic court) (in the context of India). They are aware of the options they have in their hand in preparation for their complaints and what are their rights. However, in my study in India, it has been observed that very few women over 40 years of age are coming up with their grievances in these organisations. The understanding of living half of their lives tolerating the discrimination, economic dependence, uncertainty of the future and lack of awareness in the rural background are restraining them from taking an action against the oppression they are facing.

It is also important to mention here that in India, the number of women who approach the courts, police station and other state authorities when faced with oppression or discrimination is relatively small in comparison to those approaching *sharia adalat*, *darul qaza* (Islamic court) or any other religious authority. It is rare of Muslim women in both countries going directly to file a civil suit or making a criminal complaint against her husband and in-laws, unless she is desperate in her situation and led by the women organisation, NGO or a family member who is familiar with the police or judicial system. Moreover, in both regions, even when a grassroot level woman decides to file a case in the court to receive her rights and entitlements, she finds it is too costly, in money and in time, to pursue it further and many give up in between the whole procedure. The pluralistic legal system in a range of other less formal and unofficial community, legal aid bodies in women organisations, or religious dispute settlement bodies provide the common grassroot level Muslim women productive, comfort space and quicker solutions, in both regions.

There is a long persisting understanding of the Muslim women organisations in India and women's rights organisations in Bangladesh, in regarding the male dominated boards or bodies, and NGO's that take no account of the voice of women and fail to address the women's issues and grievances regarding Muslim Personal Law, which is not a true reflection of the intention of the Quran and its mentioned rights for women. Several Muslim women's organisations in India

brought structural changes by qualifying Muslim women as Islamic judges (*Qazis*) who ensure a gender-neutral perspective in a range of informal and unofficial community or religious dispute settlement bodies.⁵ By so doing, these organisations have presented a challenge to well-entrenched religious groups in the community traditionally seen as the sole leadership and decision makers, which they claim that larger women's movement could not do for Muslim women. Nevertheless, most of the Muslim women organisations and NGOs are maintaining contacts with the progressive minded (male) *Qazis*, *Imams*, and seeking cooperation of the empathetic ones among them when trying to help the women in distress. These progressive (male) *Qazis* in India are also making their own networks towards developing relationships with these women organisations, principally for their economic purposes.

This study perceived that the historically disadvantaged position of grassroots level Muslim women in the domestic and overall social situation impact on the treatment towards them by the court in both regions. In short, grassroots Muslim women are being awarded meagre and minimal alimony and maintenance amounts in the courts, and face long delays in resolving cases, in receiving justice; further, they do not have equal rights to matrimonial property or natal property. Women litigants in Mumbai's Bandra and Thane Family Courts reported that their maintenance petitions have been pending for more than three to four years. One of the litigants and an activist of Bebaak Collective, Anjum Khan says,

Going to court, a woman hardly gets anything ("*court ke pass jake kya milti hain, tarikh pe tarikh milti hain*"). Today I am also struggling with my case; the date of hearing comes after two-three months. They should listen to what a woman needs to say regarding her claims and demands. Since 2012, the case is going on, and now I have got only Rupees 25,000 (KHAN, 2019, interview).

Another litigant Shamshad Abdur Rahman states that the case has been filed one and half years ago and only six months back, the court has given order to pay Rs. 4000 maintenance to her (Rs. 2000 for her and Rs. 2000 for her daughter)

per month, by her husband. In addition to lying to the court about his salary, that he only earns Rs.15,000, her husband also refused to provide the court with any information regarding his bank account or provide evidence in the form of a bank statement and an income certificate. She further states that her husband paid only Rs.2000 per month for the last four months. The court asked him to pay Rs. 16,000 together for four months maintenance, three times in a year. But till now he paid in three installments total Rs. 22,000, where he was supposed to pay Rs. 48,000. Her lawyer did not even inform this and does not want to inform this to court, despite she requested him to do that several times. Her lawyer is asking her to beg her husband to pay the maintenance, which she refused to do. According to her, she has come to court to claim her rights against the discrimination and oppression that happened to her and her child. And according to the law it is her rights, she asks, "Why should I beg?" Despite the court ordered him the meager amount to pay to her and her daughter, her husband is not even paying that, "Does not it come under the law to force him to pay what has been ordered, or to punish him if he fails to do that?", she asks (RAHMAN, 2019, interview).

In both societies, there is a huge distinction between the written law and the law as it is practiced, in terms of what the law actually does, when women seek relief from the courts against the discrimination and oppression they face in their family. Women face difficulty in availing the provisions being given in law; women are regularly encouraged to withdraw property share or reduce the amount of maintenance or allowance. The attitude of the lawyers and judges are responsible for the difficulty women face in availing justice in legal arena, in a courtroom space despite being argued by the eminent lawyers like Flavia Agnes that a good legal strategy can bring justice to women (Interview, Flavia Agnes; July 2019). It is being argued by the women litigants in both nation states that the judiciary always believes what a man says in contrast to the distressed deserted woman regarding his earning when courts decide the maintenance amount for her and her children. Further, due to the belief in preserving the institution of

marriage and bridging the differences, judiciary is always putting the onus or the burden on women to save the marriage alone and to do compromise, to adjust despite knowing the woman's point of view and her harassment history. The gender power asymmetries in men and women are manifested and the burden of adjustment and compromise falls primarily on women. Judiciary asks the women to give more chances, to resume living with the men and in-laws who have subjected them to long-standing harassment and violence.

In addition, Muslim men typically refuse to pay any maintenance or costs after the *iddat* period if their ex-wives do not have any children with them. Moreover, the maintenance demands made in the family courts, unofficial legal bodies, and *sharia adalat* led by lawyers, counsellors and female Qazis hardly include divorced women's alimony; mostly the amount includes children's support expenses only.

The specific nature and source of the discrimination and oppression that eventually led to the filing of a case in *sharia adalat*, informal dispute settlement bodies or in the family court in both regions have certain similar patterns in both regions. Both psychological and physical abuse of wives by husbands and in-laws are frequently reported in the complaints by the women interviewed in *sharia adalat*, counselling session and in family courts. Complaints about in-laws, especially mother-in-law and sister-in-law are common; husband's and in-laws' dissatisfaction were her alleged neglect of, or poor skills in housekeeping, cooking or childcare, her arguing with or talking back to them, failing to show sufficient respect and obedience towards husband's parents; their complaints also referred to dowry harassment. Women are being harassed based on the quantity or quality of the dowry items the in-laws received and subjected her to demands of extracting additional money and goods from her natal house. The failure of her family to have provided sufficient dowry at the time of marriage or refusal due to inability to meet further monetary demands i.e., cash for setting up new business, buying vehicle or household appliances, acquiring land, and building house or

selling natal house property and give cash, financing husband to secure work in the Middle East or Gulf states, were frequently informed by women as causing mistreatment by husband and in-laws. Women in this sample are living apart from their husbands, have been thrown out of the house, deserted along with children. Most of these marriages lasted for a brief period before she is kicked out of the house. In addition, women are expected to handle all home chores, however, accused her of being lazy. Furthermore, she was prevented from spending time alone with her husband and was forbidden to visit her natal house on festivals or in times of illness. Women who made complaints said that their husbands complained about going to their birthplaces too frequently or without asking permission. Also, women were told that there is lot of intervention of their natal family members in their married life. Another common complaint in these cases is being taunted for food, refusing to provide adequate or any food, husband's suspicion towards his wife, and accusations of adultery, spying on her, stalking her whenever she left the house, even on legitimate and authorised outings, following her to her place of employment and creating a public scene, demanding her to quit her job in case of working, despite her earning being the family's main source of income, misappropriating her jewellery or other possessions. In CORO for Literacy, the activists mention a case where the husband does not allow the wife to take bath for a whole week, as he thinks if she is bathed, she will attract other men's attention. Another instance included a woman with a 16-year-old son who became involved with drugs and bad company. As a result, a lot of nights he does not come home and stays in an industry premises beside the "jhopri" (temporary hut). She has to go and find her son there most nights but her husband thinks she is meeting somebody else. Due to that suspicion and assumption, he beats her black and blue. Other common allegations against the husband include contracting other marriages without informing the previous wife or wives, alcoholism, and gambling. Conflict with the husband's mother, sister and other female in-laws often led to marital problems, even when the couple's relationship

had started off on a solid footing. Verbal harassment is being reported to have escalated to physical abuse in the matter of time, and eventually led to throw the woman out of the house, stop giving any allowance or maintenance, and sending her back to the members of her natal house.

Most litigants and complainants belong to the lower-middle income strata. Their husbands are employed in low-paying occupations- tailor, weaver (*zari* work), auto, cab, taxi, and truck driver, call centre employee, salesman, traders of small business and low-ranking government servants. Some of the women interviewed are employed outside the home, although some who had been separated, deserted by their husbands for a long time, are intermittently earning small amounts doing home based work of embroidery, sewing, preparing food items, taking tuition; also some of them are working as cleaners, house caretakers, selling clothes and cosmetics house to house, as a garment factory employee, working as tailor, working as paid activist in NGO or voluntary organisations, and so on. Most of these women pronounced their marriages as having been arranged by their parents. Most of these women are educated till school standard. A lot of time the prospective in-law's family provided false or misleading information about the groom and themselves, on their income, employment, and previous marital history. Also, natal house hardly collected proper information of the whereabouts, or checked the credentials of the information provided to them. Most of these women were married off and became mothers before they were 18 years old. The case studies show that the educated women are married off to less educated men than them. Further, at the grassroot level, a girl's education is not continued, and they are not being encouraged to study more than school standard and are married off. In the case of boys, they by themselves do not want to continue their studies and drop out of school before finishing even if their parents want them to study. The "*mehr*" (is the obligation, in the form of money or possessions paid by the groom, to the bride at the time of Islamic marriage) amount offered is negligible for all the women in the sample; and despite "*mehr*"

supposedly handed over to bride promptly at the time of wedding not a single woman in sample received it at the time of their wedding. They cited that the amount of “*mehr*” has been decided by their male family members. Further, the gender roles and the ‘appropriate’ division of labour are very prominent in the family of Muslim women. Members of both the natal and the in-law families hold the firm belief that a woman’s duty as the daughter-in-law of that family are to marry young, have children, and take care of all household duties. Further, deep concerns about female modesty puts hindrances by the community and the family to Muslim women from seeking public employment, outside home. These structural factors being as influential as ideology made by family and community in keeping women in an economically dependent role, and under the protection and guidance of a male family member, which resulted in their having lack of education, job skills, experience, and no respect in the family. This leaves them in tolerating the violence against her in the family and being cheated in receiving her entitlements.

Moreover, the strong gender preference is evident in the case studies. The husband and in-laws family typically are asking for the child’s custody only when it is a male child. Besides, women are being discriminated, tortured, and abandoned and solely accused and blamed for giving birth to a girl child.

In India, the stigma of divorce falls heavily upon the Muslim women. In practice it is difficult to find a man willing to marry a divorced woman, especially if she is no longer young and had children in her previous marriage. At the same time, the women who faced oppression in their first marriage seemed to anticipate encountering the same situation in the second marriage. Therefore, they would choose not to take such a risk, and prefer being alone and look after their children mostly without getting any allowances, expenses from their husbands. Conversely, when a man goes for a second, third or fourth marriage, he still desires to marry an unmarried (*kunwari* or *kunavari ladki*) maiden girl. BMMA’s case studies reveal that there are Muslim men who are married with two

living wives, as when the first wife was abandoned by the man, the woman came to the organisation and filed a case against her husband. The man was pressured to maintain both of his women, but apart, and to pay for their maintenance and expenses equally. BMMA also claims that they ensure that if a woman wants to stay with her husband, he has to give allowance and maintenance to her, and if she does not, then her husband has to pay a considerable sum of money, give back her jewellery and dowry, among other things.

In almost all the cases in both counties, it has been observed that women are the troublemaker for another woman in the family. For an example, mother-in-law, sister-in-law, husband's elder brother's wife against the daughter-in-law in the family and vice versa. The reason can be their complete financial dependence on male members and the feeling of insecurity towards losing that financial support and expenses, food, shelter, and so on. Poverty, lack of education and lack of awareness prompt these women to take part in the patriarchal force against another woman, in the family. Further, men in the family keep the conflict alive between his wife and his mother or sister, as Mumtaz Shaikh, activist from CORO for Literacy, points out that men get benefitted from the conflict among women in the family, and they keep themselves away from intervening in a constructive manner. She states that these battles and disputes in the family strengthen their position as the patriarch rule maker (SHAIKH, 2019, interview).

This study confirms in both societies that most of the separated and divorced Muslim women facing discrimination and oppression by in-laws, received emotional support as opposed to financial support from their parents and siblings, and other natal family members, once the latter became aware that they were experiencing marital problems. The family members helped the women to confront her husband and in-laws, brought her and her children back to their home, tried to get some help from a community committee, informal dispute settlement body, *Jamaat* (Islamic community gathering or assembly), or *Qazi*,

sharia adalat, and family court or accompanied her to police station to file a complaint.

According to Sylvia Vatuk's research from 2017, Muslim males are hesitant to use the Muslim Personal Law provision that permits extrajudicial divorce because of the stigma associated with divorce and the challenge of finding a new wife. However, my study counters the argument, as in all the instances I studied, husbands already pronounced divorce or are planning to give one sided divorce to their wives. Women litigants have also mentioned that their husbands are married already or are planning to marry again. Due to the extreme poverty and lack of education among Muslim women, Muslim men are not having any difficulty to find another wife despite being already married. However, this is important to mention here that after the triple *talaq* ordinance 2018 in India, Muslim men are restraining themselves from giving one sided *talaq*, but that did not stop them deserting or kicking women out of the marital home with the children. Muslim men are simply abandoning their wives when they wish to end the relationship and this way of freeing oneself from any financial obligation is as prevalent as the practice of triple *talaq* (a customary practice which allowed a Muslim man to divorce his wife in minutes just by saying "*talaq*" [divorce] three times), among the poor and less educated. Additionally, Vatuk states that Muslim men in India forced their wives to seek "*khul*" (means the dissolution of the marriage bond, at the instance of the wife, in terms of an agreement between the spouses according to Islamic Law) divorce because it was difficult for them to find new wives. This study refutes this claim because it has been observed that in cases where Muslim men forced their wives to seek "*khul*" divorce, they were released from all financial obligations to their divorced wives (sometimes they force the women to waive their rights to retain custody of children, if women ask for maintenance or financial support for her children). Vatuk discussed the percentage of women receiving "*mehr*" when verbal triple *talaq* was instantly pronounced, despite the men coming from backgrounds where they are unable

to pay. However, the question of whether the minimal "*mehr*" amount (or the *iddat* amount) was sufficient for a woman to survive has been completely ignored. "*Mehr*" amounts are set so low and *iddat* (period of waiting and chastity which a Muslim woman is bound to observe after the dissolution of her marriage due to the death of her husband or by divorce before she can lawfully marry again) payments are also minimal and seemingly almost standardised, bearing little relation to the ability of the husband to pay. Vatuk also did not distinguish between what is "Islamic law" according to her and what is "*Hanafi* School of law" and she did not verify the credential of what has been told to her regarding rules and norms by the *Qazis*; in the matters of "*mehr*" (when it should be paid); triple *talaq* (practiced as laid down in Quran as against what happens in customary practice and is validated); maintenance (she mentions it is inappropriate to receive regular support payments from ex-husband, since this would keep an ongoing social relationship with her ex-husband) (VATUK, 2017, p. 46, 48, 52, 56, 68). Consequently, the author avoids making a clear distinction in her work between the customary practices and the Quranic laws when it comes to the issues of Muslim women in the family and how these distinctions are impacting Muslim women's lives. Moreover, her arguments and statements on the low rate of occurrence of polygamy, triple *talaq* and deserting of wife by Muslim men; Muslim Personal Law in customary practices not being a real hindrance towards the advancement of Muslim women's rights; and accepting AIMPLB pronouncements regarding women issues at face value, are all problematic. Despite the declaration that her findings have drawn upon the individual experiences of Muslim women with marital difficulties who sought help from civil and religious authorities, or local NGO's, we hardly find these accounts in her study, except there are five-six accounts of the activists of some organisations.⁶

The narrations of the findings are mainly done based on the consultation with the *Qazis* (male). Her claim of reflection in the study of having discussions with other Muslim male and female, who are relatives, neighbours, close friends,

acquaintances of these distressed women, are also not found. In the later chapter on Muslim women's movement in her work, a half-hearted attempt is made towards the narration of the trajectory of Muslim women's movement from 1980's and the formation of Muslim Women's Rights Network and the reasons behind its dissolution; further, the genesis of new organisations for Muslim women's rights and entitlements are done in an incomplete and derailed manner (VATUK 2017). The author's understanding of "feminist" in terms of Indian Muslim women activists is quite problematic since she claims that

despite sharing with self-identified feminists 'a theoretical perspective and a practice that criticises social and gender inequalities, aims at women's empowerment, and seeks to transform knowledge', they shy away from adopting the label for themselves. (VATUK, 2017, p. 179-180).

Here, she fails to understand that Indian Muslim feminists are rejecting the western definition of feminism but not shying away from considering themselves as feminists.

3. Restructuring the Muslim Personal Law in India and Bangladesh: Developments in Legal Arena

Even though the amendments in civil and personal law are being carried out for the rights and entitlements of Hindu women in India, for Muslim women the case has been different. The Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Act, passed in 1986, diluted the Supreme Court's revolutionary verdict in the "Shah Bano case" (Mohd. Ahmed Khan Vs. Shah Bano Begum, 1985, 2 SC C556) and it denied utterly destitute Muslim divorcees the right to alimony from their former husbands. The Shah Bano case challenged Muslim Personal (*Sharia*) Law and triggered a debate, paved the way for Muslim women's fight for justice. The Muslim women were in the forefront of struggles mobilised by women's organisations to secure and safeguard their rights. Spearheading the crusade

against the Shah Bano judgement was the All India Muslim Personal Law Board, which has no representation of women issues. Besides, in the event, newspapers and media (and some scholars too) invariably focused on the Board's action and women's voices were completely silenced in the institutional sphere.

Many progressive women hailed the idea of a uniform civil code but worried that their own activism on this issue could facilitate the Hindu nationalists' more communally oriented advocacy of the same cause. The religious and ideological divisions (can be attributed to their diverse perceptions of their interests) among women over the Shah Bano case diluted the political force of their demands.

The political parties who opposed to reform in personal laws emphasised the laws' religious basis and the dangers of intervention and those in favour of reform stressed the harmful effect of personal laws on national unity. Therefore, in their own ways, both stressed the national unity argument, albeit differently (HASAN, 1998), and the intrinsic value of women's equality for both was not the main concern.

However, the recent past scenario in the legal platform is a landmark judgement which was delivered in August 2017 against the instant triple *talaq* practice (THE INDIAN EXPRESS, 2017), when triple *talaq* victim Shayara Banu approached the Supreme Court in 2016 for justice, demanded ban on unilateral divorce, practices of "*nikahhalala*" (is a customary practice that requires a woman to marry with another man in order to return to her first husband) and polygamy (THE INDIAN EXPRESS, 2016). Further, in April, 2016, Jaipur resident Aafreen Rahman filed her petition to protest the sudden divorce which her husband sent through speed post (India Today, 2016). In December 2017, citing the Supreme Court judgement and cases of triple *talaq* in India, the government introduced The Muslim Women (Protection of Rights on Marriage) Bill, 2017. The Bill proposed to make triple *talaq* in any form-spoken, in written, or by electronic means-illegal and void. Punishment for breach of the law was proposed to include up to three years imprisonment for the husband pronouncing triple *talaq*. The Bill

was reintroduced and passed by the Lok Sabha and by the Rajya Sabha in July 2019. The Act stands to be retrospectively effective from 19 September 2018 (Choudhury and Prabhu, 2017; The Economic Times, 2019; Lok Sabha India Website, 2019). The Muslim Women (Protection of Rights on Marriage) Act has already been the subject of several legal challenges from Muslim religious organisations, which see the law as disproportionate and a political move against minorities. The Act has also divided opinion among Indian women's organisations, and Muslim women's groups in particular.

On the other hand, the legislature in former East Pakistan, that is contemporary Bangladesh, amended some significant sections of the Muslim *Sharia* Act 1937 and Muslim Family Laws Ordinance, 1961, to accommodate certain liberal values. This includes the criminalisation of verbal *talaq* and remarriage without the written consent of the spouse, the legal entitlement of economically vulnerable women with children to maintenance after divorce for more than three months, custody of children for women, and soon (KAMAL, 2015; 2004). Prior to the amendments in *Sharia* (Islamic canonical law based on the teachings of the Quran and the traditions of the Prophet [*Hadith* and *Sunna*], prescribing both religious and secular duties and sometimes retributive penalties for lawbreaking) law, woman had to undergo "*Hilla*" (intervening marriage) once divorce was verbalised. According to the amendment in Section 7(6) Ordinance, 1961, the divorced parties can remarry without performing any such intermediary arrangement i.e., "*Hilla*" (KAMAL, 2004). This amended *Sharia* law is known as the "Muslim Personal Law".

There exists, thus, a liberal legal platform for Muslim women in Bangladesh through personal law and statutory law. However, the lack of enforcement of these has hindered empowerment of women in most cases.

4. Muslim Women Rights Organisations on Triple Talaq Verdict in India

Regarding the codification of Muslim Personal Law and the recent Supreme Court verdict, and later passing of the law against instant triple *talaq* by the current government, the organisations like BMMA positioned itself in favour of it arguing that a law would be meaningless without deterrence. BMMA points out that in other cases any violation of civil law is a criminal offence, or else there is no effectiveness of it (SOMAN, 2019). Based on the cases coming to them, BMMA points out that triple *talaq* has been taken place despite the Supreme Court judgment banning it. Hence, only giving a judgment on triple *talaq* is not enough or the final solution. In this context, when a law is being made and it's being violated, there should be reprimanding the person who violates it. BMMA called it a hypocrisy of the women's movement that it accepts the criminality of all civil causes of the other laws but when it comes to Muslim women and when they are demanding criminalising the Act since the marriages are being terminated according to the will and time of the men, it is not being considered as a heinous offence. BMMA accused of such lone empathy, compassion only for Muslim men [*"sriph Muslim admi o ke liye itna sahanubhuti women's movement main kabse aane laagi?"*, (Interview, Noorjehan Shafia Niaz; June, 2019)] and not for Muslim women, in the women's movement. Some of the organisations like Bebaak Collective and Aawaaz-e-Niswaan are questioning the rationality of making the practice a criminal offence and how a woman would be benefitted in receiving her entitlements (maintenance, allowance) when the maintenance provider is in jail or behind the bar. There are arguments made by Majlis, Bebaak Collective, Aawaaz- e-Niswaan and lawyers like Veena Gowda, of being "too early" or "not the favourable time" for blatant challenges to the authority of the religious community leaders or demanding for the reforms of Muslim Personal Law as it may have the unfortunate consequence of providing a rallying point for a new patriarchal unity (NAIR, 2005; VATUK, 2017, p. 155) of majoritarian directions and come in service of a motivated authority to fulfil their desires, agenda of making

the minority community men more vulnerable; and further distracting attention from more pressing issues faced by the Muslim community. Majlis and Veena Gowda also think that conservative religious bodies are no more aggressive than they were earlier, regarding their point of view on women's rights, which makes it unfounded conditions for the demands of reform in this political juncture. This study questions this understanding of whether the women's movement was being directed only against the religious and conservative bodies or much larger issues of contesting the discrimination and oppression of women in the family or community?

5. Perspective of Women Rights Organisations and Feminists on Uniform Family Code in Bangladesh

Regarding the debates and movements around Uniform Family Code (UFC) in Bangladesh, they are slightly different from India as there is hardly any assertion or apprehension from the women's groups or by the progressive feminists in drawing up and ratifying the formulated code (in 1993) would be an imposition of majoritarian religious standards on minority communities. The difference of legal treatments under pluralist religious legal system have been perceived by feminists in Bangladesh as the intrinsic cause of gender inequalities prevalent in the personal laws of different religions in Bangladesh. In this matrix of problems, the demand for a secular Uniform Family Code for all citizens irrespective of sex, religion or ethnicity containing the ideals of equality provisions of the Constitution and international guarantees in all matters relating to the personal spheres has got pace. On the other hand, the demand for such a Uniform Family Code has encountered strong opposition and resistance by the traditionalists who believe that the religious laws are divine revelations and no one has the authority to alter it. Nevertheless, it is significant to inform here that movement around Uniform Family Code could not mark its space within the broader framework of women's movement. The results of my study, which involved talking to the respondents, show that the UFC movement is mostly an urban one because few people in rural

areas, where women's organisations have branches, are aware of it. However, recently the women organisations are fighting for necessary reforms against the specific unequal clauses of personal law for minority women rather than the demand of UFC. The difficulties have been faced by the women's movements, lobbying for a legal system that ensures equal rights for women, and the biggest challenge came from the communities themselves and the male leadership.

6. Conclusion

According to the aforementioned findings of my study, women's organisations in both nations have been vocally calling for the reform of Muslim Personal Law and the enactment of legislation that are gender-just for women. Although, in India there are differences of opinion, in their demands, and it can be undoubtedly said that the women's movement towards advancing the rights and entitlements of the Muslim women are divided and fragmented. The grassroots level organisations for Muslim women's rights are experiencing lack of support and not an equal footing in the mainstream women's movement. Moreover, there is tremendous lack of resource for some of these women organisations, who took a sound (firm) decision to not become an NGO, facing obstacles to carry on the voluntary work and service among women. First of all, these women organisations are operating in their specific political terrain and ideology. Second, "reform from within" argument does not include women's voices and demands for their rights and entitlements against the oppression or discrimination they are facing in the boundary of Muslim Personal Law. As a result, women's problems are getting sidelined and not considered as the "priority".

Muslim women have had their rights and entitlements subordinated to the "greater cause" of community rights, and the communities in question have presented their group rights as conflicting with and in opposition to women's rights, in both regions. Such considerations on the part of community leaders and some progressive women organisations are informed by dominant socio-cultural

presumptions, derived from religious traditions, which continue to see women as dependent on men. Furthermore, both nation-states current political beliefs have put a question mark towards the sincerity and the ulterior motives behind the steps being taken recently for women's advancement.

There are organisation, activists, and lawyers who in their arguments always make a comparison of Muslim women's experience of discrimination with that of women governed by Hindu Personal Law in India. The significant question that arises why is it necessary to always compare with other community women facing discrimination or oppression? Even when the women from other communities are facing the discrimination and oppression, the rate of recurrence, veracity of the observed oppression, violence, and discrimination in their personal law that Muslim women are facing does not fade away. Also at the same time the comparison does not help them solve their redress, distress and despair. Even if the women from other communities are facing the specific oppression and discrimination, my study questions why Muslim women must face the same?

The common ground where all the women organisations and activists in both countries are agreeing to is that legal reforms are doubtless to offer rights and entitlements against the oppression and discrimination women are facing, however, it will not be enough unless other social changes like economic independency, education, and other important rights as an equal citizen of the state accompany it. The progressive rights for women in Quran like "*ikararnam*" (marriage agreement) and deciding the "*mehr*" or "*den mohar*" amount by herself are not given to them in actuality, making it difficult to execute in favour of women. A woman in the family and community is not in a position to set conditions for herself in the marriage, demanding "*mehr*" or "*den mohar*" amount in the form of gold, property, bigger amount of cash, since her position in the family and community are decided by her economic dependence on her male family members in both natal and in-laws house, where she has been considered as a burden.

As a final point, this study demonstrates that to provide a productive space for litigation, and effective, quicker solutions to problems of grassroots level women, women's organisations in India and Bangladesh have set up a range of informal and unofficial dispute settlement bodies. With the accessibility of social justice lawyers and free legal advocacy facilities, these women's organisations have generated a pro-poor litigation environment and made a difference in terms of achieving legal empowerment and mobilisation for economically susceptible and marginalised women. By providing a productive space for litigation, and effective solutions to problems of grassroots level women, these organisations have presented a challenge to well-entrenched male-led religious groups in the community, traditionally seen as the sole leadership and decision makers.

Bibliography

1. Primary sources

AGNES, Flavia, Lawyer, Majlis, **Interview by author**, Voice Recording, Mumbai, July 4, 2019.

GOWDA, Veena, Lawyer, **Interview by author**, Voice Recording, Mumbai, July 7, 2019.

KHAN, Anjum, Activist, Bebaak Collective, **Interview by author**, Voice Recording, Mumbai, June 24, 2019.

NIAZ, Noorjehan Shafia, Co-Founder, BMMA, **Interview by author**, Voice Recording, Mumbai, June 25, 2019.

RAHMAN, Shamshad Abdur, Bandra Family Court, **Interview by author**, Voice Recording, Mumbai, July 9, 2019.

SHAIKH, Mumtaz, Programme Manager, Coro For Literacy, **Interview by author**, Voice Recording, Mumbai, July 8, 2019.

2. References

AGNES, Flavia. From Law and Politics to Religion: In Conversation with Flavia Agnes. **The Logical Indian**, Interview taken by Koshika Krishna, Maharashtra, August 18th, 2017. Available at: <https://thelogicalindian.com/exclusive/flavia-agnes/>. Accessed: September 30, 2019.

BASU, Srimati. **She Comes To Take her Rights**: Indian Women, Property and Propriety. Albany: State University of New York Press, 1999.

CHOUDHURY, Sunetra; PRABHU, Sunil; VARMA, Shylaja (Ed). Landmark "Triple Talaq" Bill Clears Lok Sabha, in Rajya Sabha, Next 10 Points. **NDTV**, December 28, 2017. Available at: <https://www.ndtv.com/india-news/triple-talaq-bill-in-parliament-now-minister-says-its-about-equality-1793027>. Accessed: 30 September, 2019.

D'MELLO, Audrey. Talaq Bill Against gender Justice, Minority Rights. **The Asian Age**, January 8, 2018. Available at: <https://www.asianage.com/opinion/oped/080118/talaq-bill-against-gender-justice-minority-rights.html>. Accessed: 11 November, 2022.

HASAN, Zoya. Gender Politics, Legal Reform, and the Muslim Community in India. In: JEFFERY, Patricia; BASU, Amrita (Eds.). **Appropriating Gender**: Women's Activism and Politicised Religion in South Asia. New York; London: Routledge, 1998.

INDIA TODAY. **Jaipur Woman Divorced via Speed Post, Moves Supreme Court**, 2016. Available at: <http://indiatoday.intoday.in/story/jaipur-woman-divorced-via-speed-post-moves-supreme-court/1/671184.html>. Accessed: 30 September, 2019.

KAMAL, Sultana. A Discussion with Sultana Kamal, Executive Director of Ain O Salish Kendra, Bangladesh. **Berkley Centre for Religion, Peace and World Affairs, Georgetown University**, 2015. Available at: <https://berkleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-sultana-kamal-executive-director-of-ain-o-salish-kendra-bangladesh>. Accessed: 3 October, 2020.

KAMAL, Sultana. Law for Muslim Women in Bangladesh. **UN Statistics Wiki**, Created by UNSD Migration Assistant on Nov 12, 2021, 2004. Available at: <https://unstats.un.org/wiki/display/CRAVS/Law+for+Muslim+Women+in+Bangladesh>. Accessed: 11 November, 2022.

LOK SABHA INDIA WEBSITE. **The Muslim Women (Protection of Rights on Marriage) Bill, 2019**, as passed by Lok Sabha on 25th July, 2019. Available at: http://164.100.47.4/BillsTexts/LSBillTexts/PassedLoksabha/82_Eng_Muslim_2019.pdf. Accessed: 30 July, 2019.

NAIR, Janaki. Doing It Their Way. **The Telegraph**, Calcutta, 9 February, 2005. Available at: <https://www.telegraphindia.com/opinion/doing-it-their-way/cid/1022315>. Accessed: 30 September, 2019.

NUSSBAUM, Martha C. Promoting Women's Capabilities. In: BENERIA, Lourdes; BISNATH, Savitri (Eds). **Global Tensions: Challenges and Opportunities in the World Economy**. New York: Routledge, 2004.

PEREIRA, Faustina. **The Fractured Scales: The Search for a Uniform Personal Code**. Dhaka: Popular Prakashan Pvt. Ltd., 2002.

SOMAN, Zakia. A Historic Moment for Social Justice: Criminalisation is a Key Deterrent against Triple Talaq; Social Reform Must Follow the Legal Change. **Hindustan Times**, New Delhi, 2019, p. 14.

THE ECONOMIC TIMES. **Lok Sabha Passes Instant Triple Talaq Bill**, New Delhi, 2019. Available at: <https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/lok-sabha-passes-triple-talaq-bill-over-to-rajya-sabha-now/articleshow/70381627.cms>. Accessed: 30 September, 2019.

THE INDIAN EXPRESS. In 3-2 Verdict, SC Walks Fine Line, Strikes Down Instant Triple Talaq, 2017. Available at: <http://indianexpress.com/article/india/triple-talaq-verdict-supreme-court-muslim-divorce-instant-triple-talaq-ban-4808897/>. Accessed: 30 September, 2019.

THE INDIAN EXPRESS. **Shayara Banu's Fight against Triple Talaq**, 2016. Available at: <http://indianexpress.com/article/india/india-news-india/triple-talaq-supreme-court-ban-muslim-india-shayara-banu-2767412/>. Accessed: 30 September, 2019.

VATUK, Sylvia. **Marriage and its Discontents: Women, Islam and the Law in India**. New Delhi: Women Unlimited and Kali for Women, 2017.

NOTE

1. Maitree Devi (mrinmaymaitree@gmail.com) has completed her Ph.D on "Minority Voices in Women's Movements in India and Bangladesh: A Comparative Study of the Debates on Personal Laws", in Comparative Politics and Political Theory (CCP&PT), School of International Studies I, Jawaharlal Nehru University, New Delhi.
2. Various judicial levels expressly include unofficial community or religious dispute settlement and family court litigation for maintenance or to acquire entitlements and rights.

3. Mostly the women activists in the sharia adalat and peer counsellors in the counselling sessions, initially came to these organisations seeking assistance with their own problems in the family and then stayed on to use what they had learned to help others; and became a part of the women's movement.
4. The statistics that follow will refute that claim: In India, in the sharia adalat, conducted by BMMA, total cases were filed in 2016, 2017 and 2018 are 229 (31 cases of triple talaq; 35 cases of polygamy); 189 (6 cases of triple talaq; 32 cases of polygamy) and 150 (2 cases of triple talaq; 28 cases of polygamy) respectively. In 2016, 2017 and 2018 cases solved were 61; 114 and 60 respectively. In 2017, alimony received by the women litigants are Rs. 16, 25,000 and 64 tola jewellery; in 2018, total alimony received by the women litigants are Rs.6,02,000 and 18 tola jewellery. In the duration of January to June, 2019, BMMA had received total 55 cases (1 case of triple talaq; 9 cases of polygamy) and out of that 20 cases were solved. In Bangladesh, the statistics provided by Ain-o-Shalish Kendra shows that in 130 cases filed by the women litigants in their dispute settlement body, the amount of maintenance and den-mehr collected from the opponent party or respondents (by the body) was 70, 48,501 BD Taka, in (January-December) 2019, in comparison to the 53 court cases initiated by the organisation, the collected amount of maintenance and den-mehr was 33, 51,417 BD Taka. In (January-August) 2020, the legal assistance provider dispute settlement body of ASK has collected 16, 18,100 BD Taka, for the women litigants.
5. It is pertinent to mention here that Muslim women rights-based organisations and NGO's in India do welcome women from all religion to come to them with their complaints, considering the purpose of promoting gender equality cannot be sectarian.
6. Vatuk's work claims of drawing the insight upon anthropological fieldwork and qualitative perspective during 1998-99 in the city of Chennai [family courts- court of law that deals with cases involving family law (subject to change religion to religion), such as marital disputes, divorce, maintenance and entitlements, child custody, adoption, guardianship, and so on], and in 2001 in Hyderabad [Dar-ul-Qazats (same like Darul Qaza)]. She studied the organisations named Aawaaz-e-Niswaan, Bebaak Collective and BMMA in the Muslim women's movement.

Recebido em 30/06/2022 e aprovado em 06/09/2022

EMOÇÕES EM MOVIMENTO: O CASO DA MARCHA DOS TRABALHADORES INFORMAIS EM NOVA DÉLI

Mayane Haushahn Bueno¹

Resumo: Este trabalho busca compreender a relação entre emoções, experiências de sofrimento e articulação política na Marcha dos Trabalhadores Informais de Nova Déli. O trabalho tem natureza etnográfica e busca articular, a partir da antropologia das emoções, noções de sofrimento e de aspiração que vêm sendo debatidos principalmente pela “Antropologia do bem” proposta por Joel Robbins, bem como a noção de uma antropologia engajada com as discussões sobre futuro. Meu argumento salienta que a participação das mulheres nesta marcha evoca dimensões da vida pública e privada que são contornadas pela visibilidade e pela própria construção do sujeito como sofredor. Sujeito esse que se torna visível pela capacidade de aspirar um futuro de possibilidades, essencial para as experiências de empoderamento articuladas com as estratégias políticas da marcha.

Palavras-chave: Emoções. Sofrimento. Visibilidade. Aspiração.

EMOTIONS IN MOVEMENT: THE CASE OF THE INFORMAL WORKER'S MARCH IN NEW DELHI

Abstract: This work seeks to understand the relationship between emotions, experiences of suffering, and political articulation in the March of Informal Workers in New Delhi. The work has an ethnographic nature and seeks to articulate, from the anthropology of emotions, notions of suffering and aspiration that have been debated mainly by the “Anthropology of the good” proposed by Joel Robbins, as well as the notion of anthropology engaged with the discussions about the future. My argument emphasizes that the participation of women in this march evokes dimensions of public and private life that are circumvented by visibility, and by the very construction of the subject as a sufferer. This subject becomes visible through the ability to aspire to a future of essential possibilities for experiences of empowerment articulated with the political strategies of the march.

Keywords: Emotions. Suffering. Visibility. Aspiration.

LAS EMOCIONES EN MARCHA: LA MANIFESTACIÓN SOBRE EL CASO DE LOS OBREROS INFORMALES EN NUEVA DELHI

RESUMEN: Este trabajo busca comprender la relación entre emociones, experiencias de sufrimiento y articulación política en la Marcha de Trabajadores Informales en Nueva Delhi. El trabajo tiene un carácter etnográfico y busca articular, desde la antropología de las emociones, nociones de sufrimiento y aspiración que han sido debatidas principalmente por la “Antropología del bien” propuesta por Joel Robbins, así como la noción de una antropología comprometida con las discusiones sobre el futuro. Mi argumento enfatiza que la participación de las mujeres en esta marcha evoca dimensiones de la vida pública y privada que son soslayadas por la visibilidad, y por la propia construcción del sujeto como sufriente. Este sujeto se visibiliza a través de la capacidad de aspirar a un futuro de posibilidades imprescindibles para experiencias de empoderamiento articuladas con las estrategias políticas de la marcha.

Palabras clave: Emociones. Sufrimiento. Visibilidad. Aspiración.

1. INTRODUÇÃO

Estava sentada ao lado de Berna, a líder do coletivo *Gharelu Sahayaka Sanstha*². Berna indagava as participantes, exigia uma explicação referente à ausência delas na Marcha dos Trabalhadores Informais organizada em Jantar Mantar³ pelo coletivo *Working People's Charter (WPC)*. Cecília dizia que tinha que cuidar das crianças porque a patroa iria sair. Fátima alegou que estava trabalhando e que sua folga só acontece aos domingos. Leela disse que até para ir ao banheiro tinha de pedir permissão para o patrão. É claro que Berna sabia que dificilmente as mulheres conseguiriam folga do trabalho na quinta-feira à tarde para participar de uma marcha, mas mesmo assim a sua figura de liderança dentro do coletivo deveria ser performada.

Chamo atenção ao fato de que as mobilizações das trabalhadoras são realizadas a partir de operações simbólicas de trazer o “trabalho” de maneiras múltiplas para a esfera pública, interferindo nas noções de unidade/homogeneidade do Estado-nação (ancoradas em ideologias de casta e de classe). Nesse sentido, as questões ligadas ao corpo ganham dimensão de luta política e aparecem como uma arena privilegiada para

tornar visível o “corpo trabalhador” como resistência na esfera pública, a partir de sujeitos que afirmam sua humanidade frente a opressões que os desumanizam.

Usarei dados de minha pesquisa de mestrado realizada entre 2018 e 2019 (na cidade de Nova Déli). Durante aquele percurso etnográfico procurei perseguir não só experiências e narrativas, mas atravessamentos que buscavam situar as mulheres na esfera pública compondo um *corpus* de diversos materiais e situações etnográficas em diferentes temporalidades e espacialidades. Uma das questões que direcionam esse debate leva em consideração: como pensar numa antropologia política do corpo que contemple as discussões sobre público e privado?

2. A MARCHA DOS TRABALHADORES E TRABALHADORAS INFORMAIS

Em janeiro de 2019, participei da Marcha dos Trabalhadores Informais na cidade de Nova Déli, na Índia. A Marcha foi organizada pelo coletivo Working People's Charter, unindo trabalhadores e trabalhadoras de vários setores da região e de outros estados. Chegamos em Jantar Mantar ao meio-dia, a marcha estava programada para acontecer às 11 horas, mas com esse atraso e os desencontros na estação de metrô chegamos um pouco tarde. A rua estava tomada por pessoas, ativistas, militantes, curiosos, pessoas com placas, mulheres de sári, crianças e policiais. Portões móveis foram colocados pelos policiais logo na entrada, soldados do exército também estavam presentes, controlando a estreita entrada que havia sido construída para que as pessoas pudessem entrar e também serem vistas por eles. O local onde aconteceu a marcha é um espaço destinado para todo e qualquer tipo de protesto. Uma rua larga no centro de Déli, com árvores dos dois lados e “barraquinhas” de protestos que compunham essa “feira de reivindicações”. Pense numa feira de frutas, agora, coloque no lugar das frutas, reivindicações de todos os tipos e lugares da Índia, teremos acesso a uma variedade de falas, banners, palavras de ordem distribuídos pelo interesse e a necessidade de cada representante destas “comunidades políticas”. As falas dos movimentos dos trabalhadores informais se entrecruzam com a dos agricultores da reforma

agrária, dos pensionistas do Estado do Rajastão que queriam seus benefícios, com as dos homens com tocas no estilo Nehru – representante do partido Socialista Congress pedindo a revolução – Inquilab Zindabad! Zindabad!⁴ Esse cenário me remeteu instantaneamente àquele, das feiras de frutas e verduras, mas o peixe que se vendia era outro. E as mulheres, o que queriam? “Estamos aqui para lutar!”, eu perguntei: lutar pelo quê E contra quem?

Os discursos sobre exploração são cruciais para a constituição das experiências de subversão destas trabalhadoras. Estou me referindo ao corpo como a expressão de um marcador social, como um terreno social conflitivo, um símbolo de relações de poder, de resistência, um emblema étnico, estético e ético. O corpo trabalhador, adivasi⁵ e feminino é marcadamente um corpo hierarquizado. Seu valor dentro do mercado de trabalho é atribuído segundo lógicas desiguais expressas pela pureza de sua casta, por seu gênero e por sua vitalidade. Discutimos, portanto, a importância de estudar as formas como as emoções se articulam entre si nos processos de desmantelamento destas estruturas. Esse é o caso de como a produção de um “sujeito sofredor” (ROBBINS, 2013) é construída a partir das relações de exploração e desigualdade enaltecidas nos discursos de líderes sindicais e das próprias mulheres a partir de suas experiências de humilhação, abuso e violência.

Joel Robbins (2013) contribuiu significativamente para entender o momento de transição do objeto de estudo dentro da antropologia a partir dos anos 1980. Sua pesquisa sugere uma tendência dentro dos estudos antropológicos a abandonar o “savage slot”⁶, para o que ele denomina como uma “antropologia do bem”. Robbins começa a traçar essas mudanças destacando, primeiro, a substituição da atenção dada aos estudos de outras sociedades, para as sociedades dos próprios antropólogos. Essa mudança implicou no reconhecimento de um sujeito que viria a se apresentar como o foco de muitos trabalhos, o “sujeito sofredor”.

O enfoque dado às dimensões consideradas difíceis da vida social (dor, sofrimento, poder, opressão, dominação e desigualdade) foi tomado não só pela Antropologia, mas pelos Estudos Culturais e por historiadores

questionando como o “ocidente se tornou Ocidente”. Estava no horizonte antropológico a preocupação

com as transformações desta organização simbólica mais ampla que define o Ocidente e o selvagem, transformações pelas quais as narrativas de desenvolvimento e progresso que impulsionaram a história ocidental começaram a perder seu poder para organizar a nossa própria compreensão do mundo (ROBBINS, 2013, p. 449).

Neste sentido, podemos concordar com Robbins quando diz que o selvagem não caiu no esquecimento porque os antropólogos estavam progredindo, mas porque “os grandes problemas culturais estavam se movendo”.

Da mesma forma, eu argumento que as mulheres trabalhadoras, longe de serem identificadas como selvagens pela literatura antropológica recente, têm ocupado uma posição cada vez mais destacada pela sua vulnerabilidade. Embora suas famílias ainda vivam nas aldeias, afastadas das cidades, trabalhando nas plantações, falando a língua local, organizando as suas vidas por meio de seus rituais religiosos, o lugar ocupado por essas mulheres na cidade de Nova Déli é ambíguo. Ainda que elas tenham um trabalho remunerado, estejam aprendendo a língua inglesa, vistam-se com calças e blusas, professem a fé em Cristo, isso parece não lhes tornar menos “selvagem”, e são colocadas numa posição de monitoramento por parte da Igreja Católica. Isso foi destacado no meu campo em 20187, quando os padres falavam da “ignorância” das mulheres em relação aos perigos da vida na cidade e que precisavam de alguém para lhes dizer o que fazer.

As Igrejas, ONGs e até mesmo o Estado têm fomentado processos de mudança e de “transição” a partir destas lógicas, legitimando suas ações em prol do desenvolvimento das populações mais vulneráveis. Isso está muito presente, por exemplo, na forma como a “aspiração” é apresentada através da valorização do trabalho doméstico, na luta pelo reconhecimento de seus direitos sociais e pela garantia e segurança em seus locais de trabalho.

Aspectos estes que se tornam importantes na conformação de seus projetos de vida, nos projetos da Igreja Católica e da própria democracia.

Diego Zenobi (2020) nos ajuda a refletir sobre como as emoções são mobilizadas dentro e a partir dos movimentos sociais. No contexto Latino Americano, o protagonismo dos movimentos sociais na cena pública é impulsionado por ações que destacam o sofrimento vivido por algumas pessoas. Essa dimensão afetiva presente nas manifestações tem se mostrado efetiva dado o efeito que produz nas pessoas que compõem o movimento, nas que assistem e nas que compõem a contrapartida.

O autor utiliza como exemplo o incêndio ocorrido em um show de rock na cidade de Buenos Aires, em 2004. Naquele evento, 194 morreram e 3000 sobreviveram, dos quais 1500 ficaram com alguma sequela. O incidente impulsionou um movimento criado pelos sobreviventes e os familiares dos mortos com o objetivo de buscar justiça. A justiça para eles, nesse caso, se apresenta como o encarceramento dos culpados pela tragédia. Zenobi nos coloca numa posição de indagação: seriam as emoções um elemento de mobilização? Seu argumento é de que as emoções mobilizam, se elas mobilizam, o que elas mobilizaram então na marcha, da qual eu participei? Reconhecimento? Justiça? Expressar suas emoções? Vingança?

Creio que uma outra categoria poderia nos ajudar a pensar como as emoções articulam a ação social presente nas manifestações, pois o que percebo é que se as emoções produzem alguma movimentação, isso não se reduz aos movimentos sociais, mas aos eventos que se dão também no plano do cotidiano, na interação com os patrões, na negociação com as agências de emprego, com a Igreja que frequentam, com o coletivo que participam. A ideia da experiência como um “passado presente, cujos acontecimentos foram incorporados e podem ser recordados” (KOSELLECK, 1993, p. 338) me parece fundamental aqui, no acionamento político das emoções como uma estratégia de mobilização, mas também como uma forma de engajamento coletivo movido através do compartilhamento das mesmas experiências de sofrimento, humilhação, dor, aspiração, imaginação, etc.

E quando as mulheres não estão assumindo o papel de “sofredoras” presente nos coletivos, nas marchas e nos discursos, onde estão? Estão trabalhando, imaginando seus futuros, recriando suas possibilidades na vida cotidiana. E esse engajamento das emoções no cotidiano pode se apresentar de forma bem mais ambígua e complexa. Ao invés de pensarmos o que faz as pessoas aderirem a determinado movimento, Goodwin, Jasper and Polletta (2004) nos permitem refazer a questão: por que os movimentos declinam? Por que as pessoas mantêm sua adesão ou saem?

É claro que as emoções fazem parte da ação social, assim como influenciam grande parte das nossas decisões. Goodwin, Jasper e Polletta argumentam a favor do estudo das emoções como uma categoria analítica que possibilita problematizar seu estudo sem reduzi-las a uma dimensão biológica, do corpo ou do cérebro, mas como uma categoria “simultaneamente criativa e convencional” (GOODWIN; JASPER; POLLETTA, 2004, p. 414) que pode ser produzida conscientemente através de um processo cognitivo coordenado por mudanças fisiológicas, expressões faciais e reflexos musculares. Não estou argumentando, no caso das trabalhadoras, que a propensão a sentirem-se parte de um movimento seja naturalmente construída por suas emoções, mas são acionadas pelo vínculo coletivo, pelas mesmas experiências, e por motivações que nutrem a capacidade de aspirar. Vejamos como as emoções são mobilizadas na construção do convite para participar da marcha:

Faz 77 anos que a Índia conseguiu a liberdade e 50 milhões de trabalhadores estão no trabalho escravo, num país em que o governo está buscando o desenvolvimento ainda têm trabalhadores em situação de miserabilidade, passando fome e enfrentando problemas no dia a dia. Trabalhadores e trabalhadoras organizados devem ter seus direitos sociais garantidos, pensão para todas as pessoas, as viúvas, e benefícios para a saúde e seguridade no trabalho e na vida. Trabalhadoras domésticas, LGBTQI, trabalhadoras sexuais têm seus direitos violados. No dia de hoje, estudantes, agricultores, grupos LGBTs, minorias, Dalits e Adivasis estão na rua para lutar pelos seus direitos. Trabalhadores informais estão sendo chamados para vir para a rua e lutar por justiça social e pelos seus direitos. Devido ao desemprego, os trabalhadores da rua, lixeiros e muitos outros trabalhadores estão apenas sobrevivendo, mas o governo não os deixa viverem e ganharem seu sustento facilmente. Como forma de

melhorar a vida dos trabalhadores, estão matando as leis trabalhistas e roubando o ganho dos trabalhadores. Em nome do código trabalhista, eles estão privilegiando o mundo corporativo. Os trabalhadores estão migrando das aldeias para as cidades rapidamente porque não estão ganhando respeito. Há discriminação de casta e enfrentam dificuldades para melhorar de vida. E por causa disso, o número de trabalhadores, bem como seus problemas estão, crescendo continuamente no setor informal. Eles estão dificultando a vida destes trabalhadores que estão ajudando a construir as cidades e a economia do país e conseqüentemente reforçando o PIB. Em Déli, Rajastão, Uttar Pradesh, Madya Pradesh, Bihar, Assam, Maharastra e outros estados e cidades, os trabalhadores sofrem com a propensão do governo atacar eles. Trabalhadores estão sendo jogados para fora de suas casas e estão perdendo sua identidade, sua seguridade social nas aldeias e nas cidades grandes. Estes milhões de trabalhadores estão sendo desafiados pelo governo e não têm aonde ir. Como um país que tem sua Constituição em perigo pode dar segurança a sua sociedade trabalhadora? Agora é a hora dos trabalhadores virem para as ruas e juntos pressionar e questionar o governo sobre essas questões, junto com Delhi Working Organization e Working People's Charter aparecer em todos os setores da sociedade e juntos com os trabalhadores informais virem para caminhar juntos de Ram Leela Madam até Jantar Mantar, Delhi. Por favor, juntem-se a eles nesta marcha em unidade (WORKING PEOPLE'S CHARTER, 2017, tradução nossa)⁸

O convite recebido pela Working People's Charter é um exemplo de como a produção deste sujeito sofrido se articula com pautas políticas e sociais de transformação das situações impostas no presente. O trabalho de Coelho e Oliveira (2020) tem contribuído para pensarmos como a relação entre emoções, temporalidade e política constroem formas de atuação em movimentos sociais — momentos privilegiados, segundo os autores, em que o passado e o futuro são ressignificados no presente (COELHO; OLIVEIRA, 2020, p. 1087). Os autores trazem presentes duas emoções, a nostalgia e a esperança para descrever como o passado, o presente e o futuro são construções culturais capazes de orientar a vida dos indivíduos. No meu caso, percebo a mobilização de dois tipos de sentimentos expressos através do sofrimento e da aspiração. O sofrimento parece permear as relações de trabalho baseadas na exploração, no abuso e na violência por um lado, e no outro a vontade de superar essa condição e recriar um futuro a partir da transformação dessa condição, reiterado nas palavras de ordem como “revolução”.

Utilizo o conceito de “aspiração”, formulado por Appadurai, para traduzir as experiências que envolvem o passado, presente e futuro não só como construções culturais, mas chamando atenção para a diferença que a capacidade de aspirar produz na relação com o futuro. Meu trabalho é sobre esperança, mas é também sobre como essa capacidade é tomada de forma desigual por diferentes indivíduos e grupos.

No trabalho de Appadurai (2013) a aspiração aparece como uma “capacidade cultural específica”, segundo ele os ricos possuem uma capacidade variável de aspirar, enquanto que aos pobres esse horizonte se apresenta de forma frágil e resumida (APPADURAI, 2013, p. 188). Da mesma forma, Elliot (2016) nos aproxima dessa questão a partir da noção de que o “destino” já fora escrito teologicamente por Deus e que a vida das mulheres marroquinas deve ser conduzida a partir deste pressuposto. O fato de estar sempre preparada para Deus e para um futuro marido, no entanto, não faz da predestinação um componente causal em relação à prática.

O exemplo de Elliot (2016) nos ajuda a compreender como o futuro é um operador prático na vida destas mulheres. Neste sentido, a “preocupação com um futuro escrito e desconhecido é um ingrediente constitutivo das complexas maneiras pelas quais as jovens decidem agir, ou não agir, em vista de sua vida conjugal (ELLIOT, 2016, p. 489).⁹ Ainda, para a autora, reconhecer que o destino se apresenta de forma fixa, deixa um espaço aberto para a prática humana.

Na experiência das trabalhadoras domésticas na Índia, por mais que o cotidiano seja interpelado pela divisão de castas, as mulheres sabem muito bem onde querem chegar. O futuro não se apresenta como algo fixo por uma lógica divina dentro do coletivo, mas a “capacidade de aspirar”, como bem pontuou Appadurai, parece carregar em si uma visão resumida do horizonte de possibilidades, fazendo da relação entre o público e o doméstico um campo de disputas e controvérsias. De um lado, a Igreja, as ONGs, os sindicatos, o coletivo facilitam e incentivam a recriação destas expectativas a partir da atuação nos espaços públicos, de outro, o emprego doméstico

remunerado é a alternativa possível que as mulheres encontram para sustentar as suas próprias famílias.

3. O FUTURO SE APROXIMA NO PRESENTE

Gostaria de retomar um ponto importante apresentado por Coelho & Oliveira (2020) que penso ser de grande importância para a construção deste debate – a ideia de que toda experiência emocional apresenta uma dimensão temporal, no sentido de sua duração. Os autores destacam, por exemplo, o amor “eterno”, a amizade de “infância”, ou a tristeza diante de um rito funerário como momentos de intersecção entre algumas emoções e a percepção de sua “passagem”. Essa ideia é expressa de diferentes formas é mobilizada dentro dos discursos políticos de muitos líderes durante a marcha.

Tinha acabado de entrar no palco Anna, uma das líderes do coletivo Working People's Charter. Anna falava de forma eloquente, reiterando a atual situação das mulheres no setor de trabalho informal, ela gritava: “É preciso lutar!”, se unir e exigir das autoridades os direitos que são garantidos pela Constituição. Anna chamava atenção para como a lei tinha sido negligente com as trabalhadoras, pois não havia sequer a definição da jornada de trabalho e de um salário mínimo. As mulheres seguravam cartazes e faixas e interagiam com Anna e gritavam constantemente Inquilab Zindabad! As crianças corriam entre as pessoas sentadas em tapetes espalhados pelo chão, os homens e os vendedores de chá também gritavam e aplaudiam a fala de Anna. As pessoas passavam, escutavam um pouco as falas, aplaudiam e saíam para ver o que estava acontecendo nas outras tendas.

Além de Anna, também presenciei a fala de Ankit, outro organizador do coletivo. Ankit tinha um discurso parecido com o de Anna e voltava-se sempre a organização e à mobilização como uma forma de pressionar o governo para que os direitos fossem, de fato, garantidos. Ankit ressaltou a condição de pobreza em que muitos trabalhadores vivem, com salários baixos e inseguros quanto às suas vidas. Ankit culpava o governo pela falta de assistência aos trabalhadores, e os trabalhadores aplaudiam insistindo nas mesmas palavras, “Inquilab Zindabad”.

O tempo tem sido usado como um marcador de acontecimentos em que estes se dão a partir de uma sequência ordenada entre uma realidade presente e dividida entre as experiências do passado e as expectativas do futuro. Isso implica, segundo as autoras, em “processos subjetivos de revitalização do que foi e de projeção do que virá, num deslocamento afetivo descompassado com a ideia de tempo enquanto fluxo contínuo e regular da vida” (COELHO; OLIVEIRA, 2020, p. 1089).

Uma das noções que tem sido exploradas pelas autoras trata-se da “nostalgia”. Esse termo aparece atrelado à continuidade do passado, reavivado pela memória presente. Entre os gregos, sua definição era desmembrada em nostos, como retorno ao lugar de origem, e algos, como dor e tristeza em relação a algo ausente, logo, era um sentimento atribuído àqueles que realizavam longas viagens e lembravam do que estava distante.

Dentro das Ciências Sociais, a nostalgia começou a ser pensada como uma categoria importante para compor, principalmente, as análises entre um tempo que se projeta para o futuro e o sentido de preservação como referência cultural e política. Por um lado, a ideia de mudança e transformação e, por outro, a permanência e o apego ao passado.

Neste trabalho a ideia de nostalgia não parece ser essencial para a mobilização das trabalhadoras, pois as experiências que carregam do passado são de negligência do Estado, de fome, de miséria e de falta de oportunidades. A nostalgia aparece muito mais relacionada com o mundo das tramas afetivas familiares do que com a necessidade de retorno ao passado, embora pareça que “o passado escoa irresistível ao longo da vida”. O futuro, por outro lado, inscreve-se na necessidade de desapego com o passado. Embora ele se faça cada vez mais presente, o seu acionamento se dá de forma a subvertê-lo e não venerá-lo no caso das trabalhadoras.

4. A DIMENSÃO EMOCIONAL DA VISIBILIDADE

O trabalho de Siqueira e Víctora (2017) sobre as manifestações públicas realizadas por familiares e amigos das vítimas do incêndio da Boate Kiss em

Santa Maria, RS, (2013) contribuiu para pensar a dimensão emocional e corporal do sofrimento. A observação participante em eventos públicos relacionados à “reivindicação”, como a marcha dos trabalhadores, permitiu a aproximação das experiências de humilhação e exploração no contexto do trabalho informal. Diante das várias reivindicações encontradas na marcha, procurei observar o que o movimento relacionado aos trabalhadores informais levantava como demandas sociais e como operam na percepção de que aqueles sujeitos se constituíam como “sujeitos sofredores”. O sofrimento relacionado àqueles trabalhadores indicava a busca por justiça social, seguridade, moradia e salário digno. Observei naquele contexto que a incitação ao sofrimento, a exploração e a desigualdade agravam a participação dos trabalhadores em gritar palavras de ordem, incitando a “revolução”, batendo palmas, levantando os braços e bandeiras com as siglas das organizações que estavam ali presentes, além de cartazes exigindo respeito aos trabalhadores, residência e trabalho.

O sofrimento se apresenta neste contexto como uma potência para a ação, para organização e para a mobilização, mas também de contestação. Quando me aproximei da mulher que segurava o cartaz escrito em inglês para conversar, ela não falava inglês, porém seu cartaz estava escrito em inglês e mencionava que a “moradia era um problema social”. É claro que não perguntei se ela havia escrito o cartaz, mas fiquei pensando em como a produção deste corpo sofredor também é produzido para ser visto por determinado público. Fiquei pensando que, se a mulher estava ali representando algo que não necessariamente a torna parte de uma minoria de falantes de inglês da elite indiana, talvez atentar para o que é produzido para ser visto seja algo interessante a ser tratado aqui. Podemos observar melhor essa dinâmica nas imagens a seguir (Ilustração 1, Ilustração 2).

Ilustração 1 - Dê residências para os trabalhadores de Aravali. 2º Não tem trabalho e casa para 50.000.000 de trabalhadores sem seguridade social, sem respeito e sem identificação



Fonte: arquivo pessoal

Ilustração 2 - União dos trabalhadores de Déli



Fonte: arquivo pessoal

Ao observarmos a dimensão política daquilo que se torna visível e daquilo que é invisibilizado, estamos falando de como essas duas dimensões são formadas e performadas em contexto das manifestações públicas. A

distinção público e privado torna-se necessária para a compreensão destas dimensões. Suzan Okin (2008) nos ajuda a compreender como as configurações históricas da dicotomia público e privado são significadas a partir da perspectiva de gênero. Para Okin, a teoria liberal tornou o “privado” uma dimensão da vida social em que a interferência em relação à liberdade requer uma justificativa, ao passo que o “público” diz respeito à outra esfera vista como mais acessível (OKIN, 2008, p. 306). Para a teoria feminista, há ambiguidades apresentadas por essa separação. A distinção entre público/privado é utilizada principalmente para se referir tanto ao Estado, quanto para referir-se à vida doméstica e não doméstica.

Para Okin (2008) a dicotomia público/doméstico é resultante de teorias patriarcais, que entendiam a divisão social do trabalho a partir de um pressuposto biológico. Seguindo esse argumento, Sherry Ortner (1974) também destaca a associação mais ou menos universal nas sociedades humanas entre as dicotomias masculino/feminino, cultura/natureza e público/privado para tentar explicar as lógicas que sustentam a inferioridade das mulheres em determinadas sociedades (ORTNER, 1974, p. 68). Nesta lógica, “as mulheres têm sido vistas como ‘naturalmente’ inadequadas à esfera pública, dependentes dos homens e subordinadas à família” (OKIN, 2008, p. 308).

Algo que entrava no cerne desta discussão era a noção de família. Esta era entendida por algumas feministas nos anos 60, como a principal fonte de opressão da mulher. Os debates propostos, mais tarde, principalmente pelas precursoras da segunda onda do feminismo, afirmavam que “o pessoal era político!”, mas para suas seguidoras a pergunta era “o quanto o pessoal é político?”. A partir do meu campo, argumento que as mulheres que se tornaram trabalhadoras domésticas remuneradas, migraram para outras cidades, abdicaram da família e da própria constituição de seus laços familiares consanguíneos que, não só subverteram essa dicotomia, mas mostraram o quão porosa ela se constitui.

As mulheres abdicaram da própria vida “doméstica” para procurar no seio de outros ambientes domésticos uma vida pública, muitas delas moram nos locais de trabalho, não têm filhos, algumas nunca casaram, outras se

divorciaram, e tem aquelas que preferiram investir no trabalho para ajudar as famílias nas aldeias. Fui instigada a pensar: Qual a diferença que faz essas mulheres serem trabalhadoras domésticas: de terem o trabalho em casa e de estarem articulando a sua vida privada num espaço que não é próprio? Se a essas mulheres é negada a esfera pública, será que também lhes é negada a esfera doméstica? Eu acrescento ainda: como negociam/vivem a sua privacidade?

A privacidade é um elemento apontado por Okin (2008) não só como algo distinto do público, mas, como um espaço necessário para o autodesenvolvimento mental e da criatividade (OKIN, 2008, p. 327). A autora não nega a existência destas duas esferas, mas problematiza sua construção patriarcal. Para Okin é no âmbito da vida privada que as pessoas se apresentam despidas de seus papéis públicos. Essa privacidade é algo que aparece como um horizonte e um desafio para as trabalhadoras domésticas. A presença das empregadas na vida pública se projeta a partir da participação cidadã em protestos e marchas, no exercício de sua liberdade de consumo e na participação das reuniões destes coletivos, como espaços onde podem ouvir e compartilhar suas experiências com as outras mulheres, mas a existência destes espaços não garante a vida pública a elas.

5. Considerações Finais

O presente artigo buscou tratar da relação entre emoções, experiências de sofrimento e articulação política na Marcha dos Trabalhadores Informais de Nova Déli. A partir da antropologia das emoções, busquei debater como a noção de sofrimento e de futuro como aspiração aparecem na marcha das trabalhadoras informais. Meu argumento salienta que a participação das mulheres nesta marcha evoca dimensões da vida pública e privada que são contornadas pela visibilidade e pela própria construção do sujeito como sofredor.

Estamos diante de um problema de fronteiras, talvez pelo fato de que elas nunca tenham existido propriamente. Nessa circunstância torna-se

necessário nos perguntarmos: quais os processos que levam a vida das mulheres trabalhadoras a se transformar num problema público? Essas indagações servirão como guias para a compreensão das disputas que conformam os agentes, mas também as visibilidades e invisibilidades projetadas em torno do público e do privado, sejam essas experiências vividas dentro da casa dos patrões, sejam nas ruas.

REFERÊNCIAS

- APPADURAI, Arjun. **The future as a Cultural Fact: Essays on the Global Condition**. New York: Verso books, 2013.
- COELHO, Maria Cláudia; OLIVEIRA, Eduardo. Reflexões sobre o tempo e as emoções na antropologia: definições, práticas e políticas. **Revista Sociologia e Antropologia**, v.10, n. 3, p. 1087 – 1100, 2020.
- GOODWIN, Japer. et all. Emotional dimensions of social movements. In: SNOW, David. et all (eds) **Blackwell Companion to Social Movements**. Blackwell, 2004.
- ELLIOT, A. The makeup of destiny: Predestination and the labour of hope in a Moroccan emigrant town. **American Ethnologist**, v.43, n. 3, p. 488 - 499, 2016.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Pasado: Para una Semántica de los tiempos históricos**. Barcelona: Paídos Ibérica, 1993.
- OKIN, Susan Moller, Gênero, o público e o privado. **Revista Estudos Feministas**, 2008, v. 16, n. 2, p. 305 - 332, 2008.
- ORTNER, Sherry B. Is Female to Male as Nature to Culture? In: ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise (eds.). **Women, Culture and Society**. Stanford, Calif.: Stanford University Press, p. 67- 87, 1974.
- ROBBINS, Joel. Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 19, n. 3, p. 447 – 462, 2013.
- SIQUEIRA, Monalisa; VÍCTORA, Ceres. O corpo no espaço público Emoções e processos reivindicatórios no contexto da “Tragédia de Santa Maria”. **Revista Latinoamericana: Sexualidad, Salud y Sociedad**, n. 25, p. 166 – 190, 2017.

ZENOBI, Diego. Antropología política de las emociones: las movilizaciones de víctimas em América Latina. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 25, n. 1, p. 123 - 144, 2020.

NOTAS

1. Doutoranda no Programa de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), mayanebuenoh@gmail.com.
2. Organização das Mulheres Trabalhadoras Domésticas.
3. Local na região central da cidade de Déli onde ocorrem os protestos.
4. Viva a revolução!
5. Adivasi é o termo em hindi usado para designar os povos indígenas da região central da Índia.
6. Definição utilizada por Michel-Rolph Trouillot para destacar o enfoque dado pela antropologia aos estudos dos selvagens construídos como "primitivos" (ROBBINS, 2013, p. 448).
7. Trabalho de campo realizado para obtenção do grau de mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).
8. "It's been 77 years since India got freedom and 50 million workers are in slave labor, in a country where the government is looking for development still have workers in poverty, starving and facing problems on a daily basis. Organized workers must have their social rights guaranteed, pension for all people, widows, and benefits for health and security in work and in life. Domestic workers, LGBTQI, sex workers have their rights violated. Today, students, farmers, LGBTs groups, minorities, Dalits and Adivasis are on the street to fight for their rights. Informal workers are being called to take to the streets and fight for social justice and their rights. Due to unemployment, street workers, garbage collectors and many other workers are just surviving, but the government does not let them live and earn their livelihood easily. As a way to improve the lives of workers, they are killing labor laws and robbing workers of their earnings. And, in the name of the labor code, they are privileging the corporate world. Workers are migrating from villages to cities quickly because they are not gaining respect. There is caste discrimination and they face difficulties in improving their lives. And because of that, the number of workers, as well as their problems, are continuously growing in the informal sector. They are making life difficult for these workers who are helping to build the country's cities and economy and consequently boosting the GDP. In Delhi, Rajasthan, Uttar Pradesh, Madhya Pradesh, Bihar, Assam, Maharashtra and other states and cities, workers suffer from the government's propensity to attack them. Workers are being thrown out of their homes and are losing their identity, their social security in villages and big cities. These millions of workers are being challenged by the government and have nowhere to go. How can a country that has its Constitution in danger give security to its working society? Now is the time for workers to take to the streets and together to pressure and question the government on these issues, along with Delhi Working Organization and Working People's Charter to appear in all sectors of society and together with informal workers to come to walk together by Ram Leela Madam to Jantar Mantar, Delhi. Please join them in this march in unity."
9. "a preoccupation with a written, unknown future is a constitutive ingredient of the complex ways young women decide to act, or not act, in view of their conjugal lives" (ELLIOT, 2016, p. 489).

Recebido em 16/11/2022 e aprovado em 20/11/2022

O TEATRO POLÍTICO INDIANO E A INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION

Ana Beatriz Pestana Gomes¹

Resumo: O presente artigo tem como base pesquisas realizadas durante o doutorado (2016-2020) junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UERJ), ao Programa de Estudos Indianos (PEIND) da UERJ, à *School of Arts and Aesthetics* da Jawaharlal Nehru University (JNU) na Índia, onde foi realizado um programa de intercâmbio acadêmico, e a movimentos culturais, grupos teatrais, artistas e pesquisadores indianos. A pesquisa analisou a história do teatro político indiano através da experiência da *Indian People's Theatre Association* (IPTA), um movimento cultural que reúne artistas indianos desde o princípio da década de 1940 até o presente para desenvolver projetos artísticos engajados com lutas políticas em prol de direitos sociais em diferentes regiões da Índia. A IPTA foi criada em um contexto repleto de movimentos sociais, políticos e culturais que lutaram pela independência da Índia e contra opressões vigentes no país nesse período, desenvolveu trabalhos artísticos engajados com lutas políticas nacionais e internacionais através do teatro, da música, da dança, do cinema e de outras linguagens e trabalhou em prol da valorização dos saberes, tradições e expressões culturais e artísticas indianas. Assim, através da análise de fontes escritas, orais, fotográficas e audiovisuais (como documentos, relatórios de conferências, peças teatrais, escritos de membros e colaboradores da IPTA, entrevistas, fotografias, vídeos, dentre outras fontes), a pesquisa analisou a história do teatro político indiano através da experiência da *Indian People's Theatre Association* no contexto histórico, político e cultural anterior e posterior à independência da Índia e as contribuições do movimento para o teatro indiano na contemporaneidade.

Palavras-chave: Índia. Teatro Político Indiano. História do Teatro.

THE INDIAN POLITICAL THEATRE AND THE INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION

Abstract: This article is based on PhD researches developed (2016-2020) in the Postgraduate Program in History of Rio de Janeiro State University (RJSU), in the Program of Indian Studies of RJSU, in the School of Arts and Aesthetics at Jawaharlal Nehru University (JNU) in India, where an academic exchange

program took place and with cultural movements, theatre groups and Indian artists and researchers. The research analyzed the history of Indian political theatre through the experience of the Indian People's Theatre Association (IPTA), a cultural movement which has been gathering together Indian artists from the early 1940s to the present to develop arts engaged with political struggles for social rights in different regions of India. IPTA was created in a context full of social, political and cultural movements that fought for Indian independence and against oppressions in the country in that time, developed artworks engaged with national and international political struggles through theatre, music, dance, cinema and other arts and worked towards the valorization of Indian cultural and artistic knowledges, traditions and expressions. Therefore, through the analysis of written, oral, photographic and audiovisual sources (such as documents, conference reports, theatre plays, writings by IPTA members and collaborators, interviews, photographs, videos, among other sources), the research analyzed the history of Indian political theatre through the experience of the Indian People's Theatre Association in the historical, political and cultural context before and after the independence of India and the contributions of the movement to Indian theatre in contemporary times.

Keywords: India. Indian Political Theatre. Theatre History.

EL TEATRO POLÍTICO INDIANO Y LA INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION

Resumen: El presente artículo tiene como base la investigación realizada durante el doctorado (2016-2020) junto al Programa de Posgrado en Historia de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (PPGH-UERJ), al Programa de Estudios Indianos (PEIND) de la UERJ, a la *School of Arts and Aesthetics* de la Jawaharlal Nehru University (JNU) en la India, donde fue realizado un programa académico de intercambio y a movimientos culturales, grupos de teatro y artistas indianos. La investigación analizó la historia del teatro político indiano a través de la experiencia de la *Indian People's Theatre Association* (IPTA), un movimiento cultural que reúne artistas indianos desde la década de 1940 hasta el presente para desarrollar proyectos artísticos comprometidos con luchas políticas en favor de derechos sociales en distintas regiones de la India. La IPTA fue creada en un contexto lleno de movimientos sociales, políticos y culturales que lucharon por la independencia de la India y contra las opresiones que imperaban en el país en ese período, desarrolló obras artísticas comprometidas con luchas políticas nacionales e internacionales a través del teatro, de la música, de la danza, del cine y de otros lenguajes y trabajó en la valorización de los saberes, tradiciones y expresiones culturales y artísticas indianas. Así, a través del análisis de fuentes escritas, orales, fotográficas y audiovisuales (tales como documentos, informes de congresos, obras de teatro, escritos de miembros y colaboradores del IPTA, entrevistas, fotografías, videos, entre otras fuentes), la investigación analizó la historia del teatro político indiano a través de la experiencia de la *Indian People's*

Theatre Association, abarcando el contexto histórico, político y cultural anterior y siguiente a la independencia de la India y las contribuciones del movimiento al teatro indiano en la contemporaneidad.

Palabras-clave: India. Teatro Político Indiano. Historia del teatro.

No princípio do século XX e, principalmente, a partir das décadas de 1930 e 1940, os movimentos políticos, sociais e culturais indianos se fortaleceram e diversas instituições artísticas foram criadas no contexto de acontecimentos históricos que reconfiguraram a conjuntura nacional e internacional, como a intensificação das políticas impositivas coloniais britânicas durante a Segunda Guerra Mundial e das lutas no país em prol da participação política de representantes indianos nas instituições nacionais, por reformas constitucionais, contra opressões sociais de diferentes naturezas e pela independência da Índia. A criação da *Indian People's Theatre Association* (IPTA) no princípio da década de 1940 se deu nessa atmosfera de lutas pelo autogoverno da Índia, contra o colonialismo britânico, o fascismo, o imperialismo, em apoio aos grupos em situação de vulnerabilidade social durante a crise de fome na região de Bengala e sob influência de instituições que a precederam, como a *Anti-Fascist Writers' and Artists' Association*, o *Youth Cultural Institute*, a *Indian Progressive Writers' Association* (IPWA), dentre outras associações culturais (BHATIA, 2004, p. 76-94).

O nome *People's Theatre* foi dado ao movimento sob a influência do livro *The People's Theatre* escrito por Romain Rolland (RAGHUVANNSHI, 2016, p. 149), que defendia a existência de teatros que expressassem os anseios do povo (ROLLAND, 1918), inspirando artistas e pensadores que participaram da idealização e da criação da IPTA. Em 1941, Anil De' Silva criou o primeiro *People's Theatre* na Índia em Bangalore (BHATTACHARYA, 2009, p. 159), participou da formação da IPTA em Bombay em 1942 e, em 1943, tornou-se a secretária geral do movimento após a constituição oficial da *Indian People's Theatre Association* no âmbito nacional. Paralelamente a essas iniciativas, nesse período diversos artistas e grupos se sensibilizaram com a crise de fome em Bengala e organizaram propostas artísticas abordando as complexidades sociopolíticas do momento em

diferentes regiões da Índia, com o intuito de fortalecer as lutas políticas do povo indiano e angariar fundos para apoiar a população em situação de vulnerabilidade social (RAGHUVANNSHI, 2016, p. 149-150). A potência desses movimentos artísticos inspirou o secretário geral do Partido Comunista da Índia, P.C. Joshi, a apoiar o engajamento da arte com as lutas políticas nacionais e internacionais, o que contribuiria para a construção de uma frente nacional unida para lutar pela independência da Índia. Dessa forma, apoiou a criação nacional da IPTA para que a força desses movimentos artísticos fosse consolidada e fortalecida em todo o país (CHAKRABARTY, 2016, p. 134-136).

No dia 25 de maio de 1943, em Bombay, a *Indian People's Theatre Association* (IPTA) foi criada oficialmente no âmbito nacional na *All India People's Theatre Conference*. Os principais objetivos da IPTA eram promover a conscientização política, a valorização da cultura e das artes nacionais, organizar um movimento de teatro que abrangesse todo o território indiano e engajar o povo nas lutas políticas nacionais e internacionais. Na conferência, estavam presentes diversos profissionais do teatro indiano, escritores e reconhecidos artistas, como Bijon Bhattacharya, Anil De' Silva, Benoy Roy e K. Ahmad Abbas (INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION, 1943 (1), p. 135-143). O primeiro boletim publicado pela IPTA em 1943 expressou que a formação da IPTA se deu pela necessidade sentida por artistas e ativistas de colaborar através de projetos artísticos com o fortalecimento da cultura indiana, da democracia nacional, das lutas contra o imperialismo, o fascismo e outras opressões sociais, por direitos sociopolíticos para o povo indiano e pela independência da Índia (INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION, 1943(3), p. 131-134). O trecho do primeiro boletim publicado pela IPTA em 1943 apresentado a seguir expressa os intuítos gerais do movimento na sua criação:

É nessa situação que a *Indian People's Theatre Association* foi formada para coordenar e fortalecer todas as tendências progressistas que até agora se manifestaram no teatro, em canções e danças. Esse não é um movimento imposto de cima,

mas que tem raízes profundas no despertar cultural das massas da Índia; tampouco é um movimento que descarta nosso rico patrimônio cultural, mas que busca reavivar o que foi perdido nesse patrimônio, reinterpretando, adotando e integrando-o aos fatos mais significativos da vida e das aspirações do nosso povo na época atual. É um movimento que busca fazer das nossas artes a expressão e a organizadora das lutas do nosso povo pela liberdade, justiça econômica e por uma cultura democrática. O movimento defende a justiça e uma cultura democrática. Defende a cultura na luta contra o imperialismo e o fascismo e instrui as massas sobre as causas e soluções para os problemas que enfrentam. Tenta despertar a sua consciência de unidade e o entusiasmo por criar uma ordem mundial melhor e justa. (INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION, 1943(3), p. 134, tradução nossa [1])²

A *All India People's Theatre Conference* foi realizada em Bombay na Índia e, durante o encontro, foram delineados os caminhos a serem seguidos em prol do intuito basilar de desenvolver um movimento artístico engajado com as lutas políticas do povo indiano, foram firmados os seus posicionamentos ideológicos, objetivos teatrais, artísticos, sociais e políticos, foram criados os comitês central e regionais, foram nomeados os seus responsáveis oficiais, foi debatido sobre a realidade sociopolítica indiana e do mundo e de que maneira o movimento agiria para apoiar as lutas pela independência do país, contra o imperialismo, o fascismo e outras opressões vigentes na Índia (INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION, 1943 (1), p. 135-136). É possível verificar alguns dos objetivos do movimento no trecho do relatório da Conferência Nacional da IPTA apresentado a seguir:

É, portanto, a tarefa do Movimento do Teatro do Povo Indiano no atual momento retratar de forma vívida e memorável, através do palco e de outras artes tradicionais, os detalhes humanos desses importantes fatos que envolvem os direitos do nosso povo e elucidá-los sobre os seus direitos e sobre a natureza e a resolução dos problemas que enfrentam. É tarefa do Movimento entusiasmar nosso povo para construir a sua unidade e lutar contra as forças que se posicionam contra eles com coragem e determinação e em companhia das forças progressistas do mundo. É nossa tarefa fazer desse movimento um meio de espiritualidade, sustentando

nosso povo nesse momento de crise e criando neles a confiança de que como uma força unida, eles são invencíveis (INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION, 1943 (1), p. 136, tradução nossa [2])

Dentre as organizações artísticas engajadas com lutas políticas criadas nas décadas de 1930 e 1940, a *Indian Progressive Writers' Association* (IPWA) e a *Indian People's Theatre Association* (IPTA) foram instituições estruturadas que propiciaram colaborações e trocas criativas, culturais e políticas entre atores, dançarinos, escritores, diretores, dramaturgos e artistas de diferentes regiões do país e representaram um passo importante para que outras organizações artísticas engajadas com pautas políticas fossem criadas em períodos posteriores na Índia (BARUCHA, 1998, p. 26-51). Nesse âmbito, a criação da IPWA em 1936 foi muito importante para a união entre artistas indianos, para a valorização da literatura, das culturas, das artes e das línguas nacionais e para a organização de uma agenda artística engajada com a luta pela independência nacional, contra o imperialismo e o fascismo. Muitos idealizadores da IPTA faziam parte da IPWA e de outras organizações desse período e, nesse contexto de intensa criação artística e engajamento político, compreenderam que o teatro era uma potente linguagem para o estabelecimento de diálogos com o povo indiano e para o fortalecimento das lutas políticas contra as opressões sociais vigentes na Índia (DAMODARAN, 2017, p. 34-43). O trecho do relatório da primeira Conferência Nacional da IPTA em 1943 apresentado a seguir expressa a parceria entre a IPWA e a IPTA desde a sua criação:

A Progressive Writers' Association também foi aproximada e é em estreita colaboração com escritores progressistas que a Associação procura escrever e publicar peças e canções relevantes." (INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION, 1943 (2) p. 144, tradução nossa [3])

A IPTA, a IPWA e outras organizações culturais indianas foram estruturadas em um contexto de intensa internacionalização da arte e sob influência de

organizações artísticas e políticas de diferentes regiões do mundo (DAMODARAN, 2017, p. 34-43). No primeiro relatório da IPTA de 1943, foram divulgados alguns contatos com instituições estrangeiras, que expressam que a IPTA foi idealizada em diálogo com movimentos de teatro político internacionais na URSS, na China, nos Estados Unidos (EUA) e em outras regiões. No relatório, a IPTA apresentou relações estabelecidas com a *Society for Cultural Relations* de Moscou, que enviou peças, livros e filmes para a IPTA, com autoridades chinesas, que enviaram artigos e peças para a IPTA e com o *American Group Theatre* dos EUA (INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION, 1943 (2) p. 147-148). Desde o princípio, a IPTA defendeu ser uma instituição cultural e politicamente plural, com membros advindos de diferentes movimentos políticos, sociais, culturais e artísticos, o que foi expresso no relatório da primeira Conferência Nacional da IPTA de 1943: "Os apoiadores do movimento incluem todos os tipos de opinião política. Congressistas, Comunistas, Moderados, Liberais, Trabalhistas e líderes *Kisan*." (INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION, 1943 (2), p. 144) (Tradução nossa [4])

Nesse âmbito, a IPTA foi constituída como uma instituição oficialmente independente de vínculos partidários e com uma forte proximidade com o Partido Comunista da Índia (PCI) e, ao longo da sua história, ambos realizaram diversas ações culturais e políticas em parceria. O secretário geral do PCI desse período, P.C. Joshi, teve uma influência destacada no fortalecimento dos movimentos artísticos indianos, pois apoiou artistas, grupos culturais (CHAKRABARTY, 2016, p. 135) e a criação da IPTA na década de 1940, como uma organização cultural com autonomia política para abordar temas sociopolíticos nacionais e internacionais (RAKESH, 2016, p. 47-48.). Nesse sentido, nem todos os membros da IPTA eram filiados ao PCI e, de maneira geral, os artistas tinham diferentes trajetórias de vida, visões políticas plurais e se uniram em prol da criação de um movimento artístico engajado com as questões do povo indiano e com as lutas políticas da Índia (BHATIA, 2004, p. 76-94).

A relação da IPTA com o PCI foi firmada logo em sua criação quando a *All India People's Theatre Conference* foi realizada durante o Primeiro Congresso Nacional do PCI entre 23 de maio de 1943 e 1º de junho do mesmo ano (MANNA, 2011, p. 86-87), do qual a IPTA participou junto de organizações culturais engajadas com o PCI (RAJIMWALE, 2012, p. 35). No escrito de um membro da IPTA em uma publicação da 14ª Conferência Nacional da IPTA e do Festival Nacional Cultural do Povo realizados em 2016 em Indore, na Índia, é possível perceber a influência de P.C. Joshi, secretário geral do PCI entre 1935 e 1947, na história do movimento e os seus propósitos e do partido ao realizar conjuntamente a Primeira Conferência Nacional do PCI e a Primeira Conferência Nacional da IPTA em 1943:

Se alguém entende a ampla visão e imaginação de Joshi, fica evidente que a fundação da IPTA e a realização do Primeiro Congresso do Partido Comunista na mesma época não foram coincidência: uma complementou a outra. O Primeiro Congresso do Partido ocorreu em Bombay, de 23 de maio a 1 de junho de 1943, enquanto a Primeira Conferência da IPTA também ocorreu em Bombay, em 25 de maio de 1943. O Congresso do Partido contou com a presença de um grande número de camaradas de todo o país. [...] O Primeiro Congresso do Partido também se tornou um grande evento cultural. Grupos culturais de várias províncias, com suas identidades distintas, vieram, se apresentaram e criaram uma atmosfera de festividade. [...] Não há dúvida de que Joshi tenha conseguido construir o PCI como um partido político de massas, conduzindo-o durante os eventos cataclísmicos no período da Guerra. Ele conseguiu romper o isolamento político envolvendo o partido nos trabalhos de socorro e reabilitação, administrando cozinhas nas áreas rurais atingidas pela fome de Bengala, construindo estradas e instalações de irrigação, organizando cooperativas para artesãos e campanhas de distribuição de alimentos. Sem a perspectiva nacional e liderança de P.C. Joshi, isso não teria sido possível (CHAKRABARTY, 2016, p. 137-138, tradução nossa [5])

A articulação política da IPTA com o PCI foi potencializada no período em que P.C. Joshi foi secretário geral do partido entre 1935 e 1947, pois desenvolveu políticas em prol da articulação entre movimentos políticos e artísticos e

incentivou a criação de diversas organizações culturais na Índia (CHAKRABARTY, 2016, p. 134-140), o que propiciou que o PCI se firmasse como uma instituição artisticamente ativa e na qual se debatia sobre arte, política e cultura de maneira engajada com as lutas contra as opressões sociais vigentes e pela independência do país (RAJIMWALE, 2012, p. 24-27). Havia também artistas da IPTA que não eram vinculados ao partido e nem influenciados por ideologias políticas específicas. Nesse sentido, as parcerias estabelecidas entre a IPTA e o PCI eram acompanhadas da abertura política e da possibilidade dos artistas serem ou não filiados ao partido. No trecho apresentado a seguir de um relato realizado pela atriz indiana Sova Sen, que fez parte da IPTA, é possível perceber a relação entre a IPTA e o PCI e dos artistas de maneira geral com as duas instituições:

A IPTA funcionou como uma frente democrática do Partido Comunista. Assim, houve muitos artistas que podem não ter sido convencidos pelo apelo ao socialismo, mas que se sentiram bem vindos na IPTA. Eles trabalhavam ao lado de outros artistas que adotaram o socialismo como propósito. Uma certa parcela de artistas também se uniu à IPTA apenas por ideais humanistas. Na IPTA, artistas comunistas e não comunistas compartilhavam o objetivo comum de trabalhar para o povo. Em todo o país eles criaram uma cultura que era do povo, pelo povo e para o povo. [...] Qualquer que tenha sido o motivo, todos os artistas foram inspirados por um espírito de patriotismo. Isso foi um benefício imenso para o bem comum (SEN, 2018, p. 165, tradução nossa [6])

O slogan da conferência *People's Theatre Stars the People* representava o intuito de que o movimento da IPTA fosse protagonizado pelo povo indiano e foi acompanhado de um convite à participação artística e política através de dispositivos de interação e de comunicação advindos do teatro político e de tradições artísticas de diferentes regiões da Índia (INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION, 1943 (3), p. 131-134). O emblema da IPTA foi desenhado pelo artista indiano Chittaprosad, era e continua a ser a imagem de um artista tocando um tambor tradicional indiano, simbolizando a chamada do povo para

a criação artística e para a ação política na Índia (RAKESH, 2016, p. 47-57). O emblema da IPTA apresentado a seguir expressa o engajamento do povo indiano e dos artistas nas lutas políticas contra as opressões sociais na Índia e em distintas regiões do mundo.

Imagem 1 – Emblema da IPTA desenhado por Chittaprosad.



Fonte: PRADHAN, 2017.

A IPTA buscou criar um movimento teatral não comercial e que fortalecesse processos artísticos engajados com as lutas políticas indianas e internacionais (DAMODARAN, 2017, p. 34-43). Nesse sentido, muitos artistas se interessaram pela IPTA por ela ser um lugar de acolhimento, com liberdade criativa e lógicas distintas do teatro comercial da época, o que contribuiu com a desconstrução de hierarquias artísticas vigentes e com a construção de propostas coletivas de criação e de produção teatral (GHOSH, 2018, p. 1-27). Durante a história da IPTA, diversos artistas indianos participaram do movimento, como Sheila Bhatia, Rasheed Jahan, Binata Roy, Uma Chakravarty, Sarojini Naidu, Kamaladevi Chattopadhyay, Siddiqua Begum Sevharvi, Balraj Sahni, Sombhu Mitra, Bijon Bhattacharya, Anna Bhau Sathe, Khwaja Ahmed Abbas, dentre muitos outros (BHATIA, 2004, p. 76-94). Esse contexto propiciou a criação de espaços de experimentação teatral, de participação política e de criação artística engajada com questões sociopolíticas da Índia e do mundo (DAMODARAN,

2017, p. 10-32). O trecho de um relato realizado pela atriz indiana Sova Sen apresentado a seguir expressa a representatividade do engajamento artístico e político da IPTA para a geração de artistas da década de 1940 na Índia: “A energia produzida pelo movimento da IPTA atraiu a juventude de toda a Índia. Eu mesma não pude resistir à tentação de me unir a esse movimento. Como eu, muitos outros jovens também aderiram à IPTA.” (SEN, 2018, p. 165) (Tradução nossa [7]) Dessa forma, a IPTA criou um movimento com base na diversidade política, cultural, étnica, linguística e artística em diferentes regiões da Índia e influenciou amplamente a cena teatral indiana da época (SAHNI, 2000, p. 32-33). Assim, a criação da *Indian People's Theatre Association* (IPTA) no âmbito nacional em 1943 aconteceu em um contexto social, cultural e político repleto de lutas pela independência da Índia, em apoio aos grupos em situação de vulnerabilidade social durante a crise de fome na região de Bengala e contra o colonialismo britânico, o fascismo, o imperialismo e outras opressões sociais vigentes no país nesse período. Ao longo da sua história, a IPTA se desenvolveu como um movimento de teatro presente em diferentes regiões do país e engajado com lutas políticas nacionais e internacionais, contribuindo em diversas esferas com o fortalecimento do teatro, do cinema, da música e das artes nacionais da Índia (FAROOQUI, 2013, p. XXXI-XXXIII). Nesse âmbito, a história da IPTA, desde o princípio da década de 1940 aos dias atuais, expressa a sua representatividade para o teatro político indiano, para a valorização das culturas, das artes nacionais e para o engajamento do povo indiano em lutas políticas da Índia.

Referências

1. Fontes

INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION. The First All India People's Theatre Conference, 1943 (1). In: PRADHAN, Sudhi (Comp. and Ed.). **Marxist Cultural Movement in India: Chronicles and Documents (1936-1947)**. Kolkata: National Book Agency, 2017. v. 1.

INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION. The First All India People's Theatre Conference Provincial Reports, 1943 (2). In: PRADHAN, Sudhi (Comp. and Ed.). **Marxist Cultural Movement in India: Chronicles and Documents (1936-1947)**. Kolkata: National Book Agency, 2017. v. 1.

INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION. The First Bulletin of Indian People's Theatre Association, 1943 (3). In: PRADHAN, Sudhi (Comp. and Ed.). **Marxist Cultural Movement in India: Chronicles and Documents (1936-1947)**. Kolkata: National Book Agency, 2017. v. 1.

2. Bibliografia

BARUCHA, Rustom. **In the Name of the Secular: Contemporary Cultural Activism in India**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

BHATIA, Nandi. **Acts of Authority, Acts of Resistance: Theater and Politics in Colonial and Postcolonial India**. USA: University of Michigan Press, 2004.

BHATTACHARYA, Malini. The Indian People's Theatre Association: A Preliminary Sketch of the Movement and the Organization (1942-1947). In: BHATIA, Nandi (Ed.). **Modern Indian Theatre: A Reader**. New Delhi: Oxford University Press, 2009. p. 158-181.

CHAKRABARTY, Gargi. P.C. Joshi: A Mass Organizer. In: **INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION**. 14th National Conference and National People's Cultural Festival. Indore: IPTA, 2016.

DAMODARAN, Sumangala. **The Radical Impulse: Music in the Tradition of the Indian People's Theatre Association**. New Delhi: Tulika Books, 2017.

FAROOQUI, Mahmood. Introduction. In: TANVIR, Habib. **Memoirs**. Translated by Mahmood Farooqui. New Delhi: Penguin Group, 2013. p. XI-L.

GHOSH, Arjun. Introduction. In: BHATTACHARYA, Bijon. **Nabanna: Of Famine and Resilience: A Play**. Translated by Arjun Ghosh. New Delhi: Rupa Publications, 2018. p. 1-27.

MANNA, N.N. **CPI in Delhi: Its Role in the Struggle for Freedom and Trade Union Movement**. New Delhi: People's Publishing House, 2011.

PRADHAN, Sudhi (Comp. and Ed.). **Marxist Cultural Movement in India: Chronicles and Documents (1936-1947)**. Kolkata: National Book Agency, 2017. v. 1.

RAGHUVANNSHI, Jitendra. History of IPTA. In: ASSOCIATION, India People's Theatre. **14th National Conference and National People's Cultural Festival**, 02 to 04 October, 2016, Indore. Indore: IPTA, 2016.

RAJIMWALE, Anil. **A Brief History of the PCI Trough Party Congresses**. New Delhi: People's Publishing House, 2012.

RAKESH. Art is the Tool to Transform and Liberate the World. In: INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION. **14th National Conference and National People's Cultural Festival**. Indore: IPTA, 2016.

ROLLAND, Romain. **The People's Theatre**. Translated by Barrett H. Clark. New York: Henry Holt and Company, 1918.

SAHNI, Bhisham. Contours of our Composite Culture. P.C. Joshi Memorial Lecture, **Social Scientist**, v. 28, n. 1-2, p. 32-41, Jan.-Feb. 2000.

SEN, Sova. Nabanna and Me. In: BHATTACHARYA, Bijon. **Nabanna: Of Famine and Resilience: A Play**. Translated by Arjun Ghosh. New Delhi: Rupa Publications, 2018.

LISTA DE TRADUÇÕES

A seguir são apresentados os textos em língua original das publicações citadas ao longo do presente artigo traduzidas para a língua portuguesa.

Tradução nossa [1]

Texto em língua original:

“It is in this situation that the Indian People's Theatre Association has been formed to co-ordinate and strengthen all the progressive tendencies that have so far manifested themselves in the nature of drama, songs and dances. It is not a movement which is imposed from above but one which has its roots deep down in the cultural awakening of the masses of India; nor is it a movement which discards our rich cultural heritage, but one which seeks to revive the lost in that

heritage by re-interpreting, adopting and integrating it with the most significant facts of our people's lives and aspirations in the present epoch. It is a movement which seeks to make of our arts the expression and the organizer of our people's struggles for freedom, economic justice and a democratic culture. It stands for justice and a democratic culture. It stands for the defense of culture against Imperialism and Fascism and for enlightening the masses about the causes and solution of the problems facing them. It tries to quicken their awareness of unity and their passion for creating a better and just world order."

Fonte: INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION. *The First Bulletin of Indian People's Theatre Association*, 1943. In: PRADHAN, Sudhi (Comp. and Ed.). *Marxist Cultural Movement in India: Chronicles and Documents (1936-1947)*. Vol. I. Kolkata: National Book Agency, 2017, p. 134.

Tradução nossa [2]

Texto em língua original:

"It is, therefore, the task of the Indian People's Theatre Movement at present to portray vividly and memorably through the medium of the stage and other traditional arts the human details of these important facts of our people's rights and enlighten them about their-rights and the nature and solution of the problems facing them. It is the task of the Movement to enthuse our people to build up their unity and give battle to the forces ranged against them with courage and determination and in the company of the progressive forces of the world. It is our task to make this movement a means of spirituality sustaining our people on this hour of crisis and creating in them the confidence that as a united force they are invincible."

Fonte: INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION. *The First All India People's Theatre Conference*, 1943. In: PRADHAN, Sudhi (Comp. and Ed.). *Marxist Cultural*

Movement in India: Chronicles and Documents (1936-1947). Vol. I. Kolkata: National Book Agency, 2017, p. 136.

Tradução nossa [3]

Texto em língua original:

“The Progressive Writers’ Association, too, was approached, and it is in close conjunction with progressive writers that the Association tries to get written and publish suitable plays and songs, etc.”

Fonte: INDIAN PEOPLE’S THEATRE ASSOCIATION. *The First All India People’s Theatre Conference Provincial Reports*, 1943. In: PRADHAN, Sudhi (Comp. and Ed.). *Marxist Cultural Movement in India: Chronicles and Documents (1936-1947)*. Vol. I. Kolkata: National Book Agency, 2017, p. 144.

Tradução nossa [4]

Texto em língua original:

“The sponsors of the movement include all shades of political opinion. Congressmen, Communists, Moderates, Liberals, Labour and Kisan Leaders.”

Fonte: INDIAN PEOPLE’S THEATRE ASSOCIATION. *The First All India People’s Theatre Conference Provincial Reports*, 1943. In: PRADHAN, Sudhi (Comp. and Ed.). *Marxist Cultural Movement in India: Chronicles and Documents (1936-1947)*. Vol. I. Kolkata: National Book Agency, 2017, p. 144.

Tradução nossa [5]

Texto em língua original:

“If one understands Joshi's broad vision and imagination, it is clear that the IPTA's foundation and the holding of the First Congress of the Communist Party around the same time was not a coincidence: one supplemented the other. The First Party Congress took place in Bombay from May 23 to June 1, 1943, while the First Conference of the IPTA also took place in Bombay on May 25, 1943. The Party Congress was attended by a large number of comrades from all over the country. [...] The First Party Congress also became a great cultural event. Cultural groups from the various provinces with their distinct identities came, performed and created an atmosphere of festivity. [...] There is no second opinion that Joshi could build up the CPI as a mass political party, steering it through cataclysmic events of the War period. He could break the political isolation by involving the party in relief and rehabilitation work, running kitchen in the famine-stricken rural areas of Bengal, building roads and making irrigation facilities, organizing cooperatives for artisans, campaigning for rationing of food. Without the national perspective of P.C. Joshi and his leadership, this would not have been possible.”

Fonte: CHAKRABARTY, Gargi. *P.C. Joshi: A Mass Organizer*. In: INDIAN PEOPLE'S THEATRE ASSOCIATION. *14th National Conference and National People's Cultural Festival*. Indore: IPTA, 2016, p. 137-138.

Tradução nossa [6]

Texto em língua original:

“The IPTA functioned as a democratic front of the Communist Party. Thus there were many artists who may not have been convinced by the call for socialism, but felt welcome in the IPTA. They worked alongside other artists who did adopt socialism as their goal. A certain section of artists also joined the IPTA with humanist ideals alone. In the IPTA, communist and non-communist artists shared the

common goal of working for the people. Across the country they created a culture which was of the people, by the people, and for the people. [...] Whatever the attraction may have been, all artists became inspired by a spirit of patriotism. It was of immense benefit for the common good.”

Fonte: SEN, Sova. *Nabanna and Me*. In: BHATTACHARYA, Bijon. *Nabanna: Of Famine and Resilience: A Play. Translated by Arjun Ghosh*. New Delhi: Rupa Publications, 2018, p. 165.

Tradução nossa [7]

Texto em língua original:

“The energy produced by the IPTA movement attracted the youth from across India. Even I could not resist the temptation to join that movement. Like me, many other youths too joined the IPTA.”

Fonte: SEN, Sova. *Nabanna and Me*. In: BHATTACHARYA, Bijon. *Nabanna: Of Famine and Resilience: A Play. Translated by Arjun Ghosh*. New Delhi: Rupa Publications, 2018, p. 165.

NOTAS

¹ Doutora em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UERJ), mestre em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FL-UL) e licenciada em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). E-mail: anabeatrizpestana@gmail.com.

² Os textos traduzidos no presente artigo encontram-se em língua original na lista de traduções estruturada ao final do mesmo.

Recebido em 28/07/2022 e aprovado em 22/09/2022

MAX WEBER E O RACIONALISMO MÁGICO INDIANO

Arilson Paganus¹

Resumo: O fato de, para Max Weber, a Índia possuir uma poderosa tendência ao intelectualismo e sua racionalidade ser infinitamente maior que em qualquer parte do Ocidente, antes da contemporaneidade, e como em nenhum outro lugar ou cultura, surpreende o intelectual ocidental e, algumas vezes, o confunde; principalmente quando este não se atenta à insistente comparação de Weber entre extremos- opostos. Utilizando-se da sua própria metodologia para compreendê-lo, verificamos que não poupa tipologias para dizer em bom tom que a ciência moderna, ao contrário da indiana, não possui nenhuma ideia de como o homem deva viver, já que se desalojou da racionalidade substancial, assim como a religião desalojou-se da magia. Entregando-nos, ambas, um mundo desmágicizado, instrumental e reduzido a um mecanicismo.

Palavras-chave: Max Weber. Racionalismo. Índia.

MAX WEBER AND INDIAN MAGICAL RATIONALISM

Abstract: The fact that, for Max Weber, India has a powerful tendency to intellectualism and its rationality – being greater than that in any part of the West, before contemporaneity, and as in no other place or culture – baffles Western intellectuals, and sometimes, confuses them; especially when the latter are not attentive to Weber’s insistent comparison between extreme opposites. Using his own methodology to understand it, we find that he does not spare typologies to assert that modern science, unlike the Indian, has no idea as to how men should live, since he has dislocated himself from substantial rationality, just as religion dislodged itself from magic. Delivering, both, a demagiced world, instrumental, and reduced to a mechanism.

Keywords: Max Weber. Rationalism. India.

1. Índia versus Ocidente Moderno

Max Weber, impactado pela avassaladora indomania europeia dos séculos XVIII-XIX, motiva-se a traçar comparações e aponta que o Ocidente moderno e a Índia antiga – a qual chega com seu encantamento e intelecto

milenar – são marcos culturais e substanciados através de sistemas de ideias divergentes, possuindo desenvolvimentos e retrocessos (no caso Ocidental) particulares, unívocos e com ampla *Eigengesetzlichkeit* (autonomia). Concebendo Weber, assim sendo, tipos de racionalidades substancialmente diferentes. No entanto, nesse contexto – e aqui Weber se apresenta como um transeuropeu – a racionalidade indiana é considerada como uma das fontes da racionalidade que alhures se caracteriza como especificamente ocidental, sem cair na armadilha dos afãs mecanicistas. Assim, Weber não esconde nem os avanços racionais e nem o afã pelo lucro na Índia, muito menos a desqualifica diante do Ocidente como fizera anteriormente Hegel e Marx; sobretudo, porque ele busca sempre explicações multicausais e não universalizantes. Não havia, também, por exemplo, nenhuma limitação intelectual indiana para qualquer desenvolvimento de uma típica racionalidade *técnica* ou capitalista, senão falta de supervalorização desta, por ser tal racionalidade encarada como “menor”, magicamente inferior e com sintomas de decadência, quando priorizada em todos os âmbitos pensáveis da vida, humana e não humana, especialmente no âmbito bramânico ou intelectual.

Para Weber, através da racionalidade indiana se entende, portanto que:

Aquele “aprendizado” e esse “conhecimento” do que se há de saber não constituem, em absoluto, uma oferta e apreensão de conhecimentos empírico-científicos que possibilitem o domínio racional da natureza e dos homens, como no Ocidente. São meios de domínio mágico e místico sobre si próprio: gnose, que é procurada através do mais intensivo treinamento do corpo e do espírito, seja pela ascese ou regularmente, mediante uma meditação intensiva e metodicamente regrada (WEBER, 1999, p. 144).

A intelectualidade brãmãne temia e sabia que os efeitos do domínio racional sobre a natureza não reverberariam nada de positivo, assim como uma racionalidade estatal sobre os homens quebraria a lógica “natural” da diversidade social e prendê-los-ia em atividades longe do *dharma* ou do dever-existencial-ritual de cada camada social, presentes nos seus indivíduos

e em graus variados e dependentes do *karma* ou situação autoestabelecida em ações passadas e ecoadas nesta vida presente. Weber dirá que, primeiro: “a desvalorização do mundo e do que nele ocorre é, até psicologicamente, a consequência inevitável desse conteúdo significativo e não mais suscetível de interpretação racional da posse mística da salvação” (WEBER, 1999, p. 145); e, segundo, que a conjuntura “mais racional” dessa postura foi, sem dúvida, a ideia indiana:

[...] do *samsāra* [lei contínua da vida e morte] e do *karma* [lei da ação e reação] que por isso alcançou um predomínio quase universal na Ásia. Por essa via, o mundo da vida cotidiana [...] ganhava um sentido racional [instrumental] relativo. Nele [no cotidiano] rege, segundo as concepções racionalmente mais desenvolvidas, a lei do determinismo [natural e da ilusão]” (WEBER, 1999, p. 145)

Logo, a racionalidade indiana encara a realidade empírica como graus de valores, interesses e ilusões, sempre em sinergia com a ideia de ciclos de vida e não se motivando (preferencialmente) ao cotidiano racional urbano (autonomia das cidades e economia territorial ou industrial), nem mesmo criando tensões psicológicas com o mundo das ações, uma vez que fora criado rituais, deveres e direitos para cada vocação. O que leva Weber ao fato de não haver ali a crença na possibilidade de que “um ser transitório nessa terra possa acarretar castigos e prêmios eternos num ‘além’” (WEBER, 1999, p. 145), já que uma imaginação irracional de tal tipo, com um “deus simultaneamente onipotente e benévolo, é algo que pareceu e sempre parecerá absurdo e espiritualmente subalterno para qualquer pensamento genuinamente asiático” (WEBER, 1999, p. 145). Aqui, Weber segue seu precursor Nietzsche, pois, para este, trata-se de um pensamento genuinamente realista, trágico e atento às forças naturais, com uma pujante fisiologia racional ou vontade de potência para superação de si; voltada, portanto ao estar-se ponte para o além-do-homem².

E como consequência social deste caráter místico-intelectual, e eis a diferença crucial entre a Índia e o Ocidente moderno, a gnose não é simplesmente comunicável (instrumental e burocraticamente), além de ser

aristocrática (no sentido aristotélico) e, assim, baseada na dádiva de um excepcional intelecto que cultiva o espírito. Conseqüentemente, as éticas indianas, ou seja, os elementos particulares de cada camada social ou casta, inibiam o “livre comércio” e uma economia empresarial, dando ênfase à qualidade e perfeição dos produtos e não à produção sistemática, evitando pessoas, produtos estrangeiros, uma divisão social do trabalho em um mesmo espaço e direitos autônomos ou não comunais/clânicos. O mundo foi aceito como eternamente dado, como lugar de morte, sofrimento e ilusão, ao mesmo tempo em que mágico e necessário para ir-se além de si e do próprio mundo. Mundo e estar-se ser são meras pontes.

Não obstante, será exatamente este tipo de racionalidade indiana que Weber (1972, p. 23-27) defenderá, em contraposição ao racionalismo instrumental e arrivista moderno, especialmente em *Ciência como Vocação: do dom pessoal* (imaginação racional, intuitiva, espontânea, inquieta, inspiradora, formadora de opinião própria e que encerra valor), o qual, semelhante também ao tratado pré-moderno de Leonardo da Vinci e ao romantismo alemão, é “uma ciência vista como caminho capaz de conduzir à natureza” (WEBER, 1972, p. 34), explicando o que devemos fazer e como devemos viver: conectando-se ao mundo para transpô-lo. Por outro lado, completa ele, “seria frase que haveria de soar aos ouvidos da juventude [‘científica’ moderna] como uma blasfêmia” (WEBER, 1972, p. 34). Blasfêmia, assim sendo, antagônica ao que se traduz como ciência profissional ou àquilo que “não nos possibilita responder” a essa “indagação que realmente nos interessa”: como devemos viver (WEBER, 1972, p. 36).

E Weber joga a bomba aos pés do mundo racional:

“Racional” também pode significar uma “disposição sistemática”. Nesse sentido, os métodos seguintes são racionais: métodos de ascetismo mortificatório ou mágico, de contemplação em suas formas mais coerentes – por exemplo, no yoga – ou nas manipulações das máquinas de oração do budismo recente (WEBER, 1979, p. 337-338).

Esse Weber que ecoa como se fosse um viajante do tempo ou visionário da contracultura americana dos anos 60, dói aos olhos modernos positivistas e tecnocratas, os quais costumam acreditar no que leram: em um yoga³ como disposição sistemática racional. Não satisfeito, Weber dirá com todas as letras que a Índia possui uma “racionalidade intelectualista progressiva”, a qual aparece “sempre que os homens se arriscaram a raciocinar a imagem do mundo como um cosmo governado pelas regras impessoais [...], foi o que ocorreu com as religiões asiáticas e, acima de tudo, as indianas” (WEBER, 1979, p. 325). Não por outro motivo, infere que “em escritos hindus [indianos], é possível encontrar os elementos de uma lógica análoga à de Aristóteles” (WEBER, 1972, p. 33).

Para Weber, só “libertando-nos do intelectualismo da ciência [moderna] é que poderemos aprender nossa própria natureza e, por essa via, a natureza em geral” (WEBER, 1972, p. 34) – mais indiano, impossível! –, uma vez que “a intelectualização e a racionalização crescentes não equivalem [...] a um conhecimento geral crescente das condições em que vivemos” (WEBER, 1972, p. 30), nem dos nossos limites e potências. E ainda como consequência social desta racionalidade burocrática e instrumental, a qual ignora a magia ou a conexão com a natureza, aponta Weber, surgem ídolos modernos, “cujo culto, hoje em dia, se faz ostensivamente, em todas as esquinas e em todos os jornais” (WEBER, 1972, p. 27), quais sejam: a personalidade e a experiência pessoal. Noutros termos, “tortura-se o espírito para fabricar ‘experiências pessoais’” (WEBER, 1972, p. 27).

Tal racionalidade desencantada, a qual não se preocupa com os efeitos sociais de seus atos, mas apenas com o desenvolvimento técnico crescente que propicia mais lucro e, conseqüentemente, maior manipulação social e política, faz apenas uso, no olhar weberiano, de uma racionalidade específica e não da “melhor” racionalidade. Weber não aponta tal racionalidade (tipicamente ocidental) presente na Índia, e nem o poderia, pelo simples e óbvio motivo dos indianos a desqualificarem; sendo o visível capitalismo moderno, nela hoje presente, por exemplo, um mero produto do imperialismo, conclui Weber (1987, t. II, p. 11).

E mais, se Weber simplesmente afirmasse – como Hegel e Marx assim o fizeram – que o racionalismo desencantado ou capitalismo moderno já invadira a Índia e que isso é importantíssimo (ou mesmo um mal necessário e inevitável) para toda e qualquer cultura, bem como para o andamento histórico e salutar humano, estaria simplesmente aceitando um determinismo histórico e universal (em desencanto) como único ponto inevitável de chegada válido (ou o mais avançado) da racionalização. Mas, para Weber (1999, p. 84), tal viés monista e panlogista subsiste apenas nas “mentes de leigos e diletantes”.

Karl Jaspers (2009, p. 116) corrobora que, para Weber, o pesquisador jamais pode “provar que o valor ou o fim sejam de validade geral”, uma vez que “a corrente do devir incomensurável flui sem fim para o infinito” (JASPERS, 2009, p. 118). Para Jaspers, aclarando a ideia de que Weber não é um defensor do racionalismo ou capitalismo racional moderno, e muito menos o via como superior ou melhor a quaisquer outros sistemas opostos ou semelhantes, antigos ou modernos, orientais ou ocidentais, dirá que o “espírito” do capitalismo que Weber nos apresenta, e que sacode nosso presente, obviamente, somente existiu aqui e em nenhum outro lugar da história, mas que a concupiscência sem escrúpulos e o afã pelo ouro estavam em toda parte, em todas as grandes civilizações do mundo antigo. Contudo, apenas no Ocidente o cálculo preciso e numericamente exato dos custos previstos e do lucro transformaram trabalhadores e empresários em agentes impessoais intramundanos; com ambos trabalhando:

de um modo que, visto da perspectiva do prazer na vida, na realidade, não tem sentido [...]. Hoje, esse espírito, no mais das vezes, na figura do homem especializado e como luta vazia e calculista pelo êxito, ainda aparece (JASPERS, 2009, p. 108-9).

Eis os efeitos daquilo (puritanismo que preparou o terreno para o capitalismo racionalista) que é específico do Ocidente em Weber: trabalho e vida desencantados, sem sentido e com luta vazia.

Em contraposição a uma Índia mágica, portanto tem-se um Ocidente religioso; uma Índia com razão substancial frente a uma razão instrumental

ocidental; uma Índia que centraliza-se nos intelectuais frente a um Ocidente que vibra com máquinas sagradas diante de uma burguesia entronada; uma Índia que privilegia o ócio e o dom, frente a um Ocidente que optou pelo negócio e o profissionalismo burocrático; uma Índia que privilegia e coloca intelectuais no topo da pirâmide social, frente a um Ocidente regido por empresários e puritanos; uma Índia onde as riquezas vêm de uma Deusa, frente a um Ocidente profanado pelo dinheiro em forma de "coisa" e usura; uma Índia, enfim, encantadíssima, frente a um Ocidente férreo, colonialista e usurpador.

2. A Indomania Weberiana

Mas, de onde vem tamanho afã weberiano pela Índia, a ponto de tê-la como extremo-oposto ao Ocidente puritano? Na verdade, como aponta Martin Riesebrodt, na época da primeira edição da *Ética Protestante* (1905), a Alemanha encontrava-se:

Em uma transição [...], de um estado agrário para um estado industrial, e do princípio de dominação pessoal para um burocrático. Uma multiplicidade de classes e grupos sociais rejeitava a modernidade ocidental, marcada pelo capitalismo, pela burocracia, pela democracia [burguesa] e pela sociedade de massas. [...] Esses desenvolvimentos e atmosferas tiveram também influência evidente sobre os intelectuais e cientistas, tanto pessoal como institucionalmente. [...] Alguns intelectuais viraram as costas para a política [profissional] e o comércio e estilizaram-se como uma nova aristocracia do espírito. Outros refugiaram-se no messianismo religioso ou na promessa de salvação oriental [desde o século XVIII], na libertação da sexualidade [...], no vegetarianismo como fonte de pureza física e espiritual, no retorno do romântico à natureza do movimento de juventude (*Jugendbewegung*) ou no anarquismo. [...] Outros sonhavam com o retorno ao passado místico, em que a "solidariedade germânica" ainda não tivesse sido corrompida pelo direito romano ou pelos judeus. Nessa situação [...], Max Weber esforça-se, em seus escritos, para tornar a discussão objetiva e desmascarar mitos (RIESEBRODT, 2012, p. 162).

"Objetiva e desmascarar mitos" significa inserir a discussão no âmbito intelectual e com toda força conjectural que lhe incumbe, já que, complementa Riesebrodt:

por trás dessas questões, que se referem somente na aparência à gênese de um *ethos* capitalista moderno, radica também um forte interesse de Weber por diferentes posturas diante do mundo, pelas diferentes interpretações acerca do que pode significar ser humano (RIESEBRODT, 2012, p. 179).

E, para tanto, a indologia lhe serve como guia, parâmetro ou tipo, bem como à sua busca pessoal por posturas e significados culturais transeuropeus; em extremo oposto comparativo ao desencantamento ocidental moderno. Como bem dirá Pierucci (2003, p. 75): “os antigos impérios orientais, como se sabe, eram uma das pontas de sua tipologia triangular de estruturas do mundo pré-capitalista [industrial]”.

Todavia, o interesse de Weber por essa cultura milenar, a qual chamou a atenção de uma efervescente Europa intelectual, desde órficos e pitagóricos – numa espécie de acirrada e sem precedente indomania grega antiga –⁴, fixou-se nele, a partir dos anos 1910⁵, por meio de uma mais contundente análise, e não apenas pela evidência através da comparação transeuropeia, senão, também, como aconteceu com Goethe, Nietzsche e Schopenhauer, por um especial e contumaz apreço; ao ponto de chamar à atenção de seus leitores e críticos mais apurados. Fato que, segundo Dieter Conrad, seria “como se ao estudar o objeto indiano, Weber houvesse descoberto feitos paradigmáticos de uma ideia geral que havia tratado de identificar, definindo sua atitude basilar no debate científico contemporâneo e na política” (CONRAD, 1986, p. 180, tradução nossa). Desta forma, Conrad percebe curiosas relações e influências das ideias indianas em Weber, tais como o “irredutível politeísmo dos valores” modernos (com *autonomia* e lógicas internas, como nas castas) e a “guerra de Deuses desmagicizados” em um mundo desencantado e que promove a total perda de sentido da vida. Assim sendo, diz Conrad, Weber compara um estado de guerra politeísta e permanente entre as tépidas esferas de valores (*Wertsphären*) do mundo moderno (religião, intelectualidade, política, economia, arte, erotismo e vida doméstica) junto ao “frio escárnio da ética da fraternidade universal de base genuinamente religiosa” (WEBER, 1980, p. 259) com o “jardim encantado

indiano". Noutros termos, uma guerra ocidental, niilista, fria e difamadora da magia.

Tal guerra será fruto, confirma Pierucci, de um:

mundo que o monoteísmo triunfante no Ocidente desencantou, porque lhe "unificou" e "despovoou" a imagem de mundo religiosa, destituindo os Deuses de seu panteão e moralizando radicalmente a religiosidade na base do pecado e da internalização do senso de culpa (PIERUCCI, 2003, p. 139).

O que levou a uma precipitação e "instalação de um estado de tensão 'permanente' e 'insolúvel'" entre os homens (PIERUCCI, 2003, p. 139). Novamente, diz Pierucci, um mundo "duplamente desencantado" pela religião e pela moderna atitude científica ocidental, mas, agora, sem precedentes e que assola o mundo com seus monoteísmos, invadindo dissimuladamente todas as esferas sociais; tornando-as, ironicamente, "sem deus e sem profetas", sem, enfim, um "sentido mágico de cada acontecimento da vida" (PIERUCCI, 2003, p. 140).

Weber entende que será essa religião que sustentará as roldanas de um "espírito" artificial industrial, enquanto a nova "ciência" simplesmente ampliará a sedução e o poder desse "espírito".

O mundo passará, então, de um ordenamento animista cosmocêntrico (encantado) a um mecanismo causal (desencantado), onde a nova "ciência" e sua racionalidade se esbarram na incapacidade de produzir visões de mundo que possam pretender científicas, já que "ciência" moderna implica "objetividade" sem ouvido para a magia, enquanto os valores propagandísticos de sua tecnicidade implicam ouvidos para os sentidos do viver capitalista e, por conseguinte, à *barbárie* ressentida e iminente de todas as demais esferas.

Por outro lado, a importância da presença de uma prática intelectual e mágica na Índia, diz Weber (1992, p. 395), está na significação de uma ausência do campo de ressentimento, pois ele sabe que instituições geralmente não "caem" ou mudam através da vingança ou neurose de seus

inimigos, mas através do carisma de seus internos e da mudança cultural por ele estabelecida.

Uma outra eureka weberiana está em torno da argúcia de que a cultura indiana é consciente não apenas do caos realístico, existencial e indiferenciado no mundo – compreendendo-se que a dor, o apego e as ilusões são inerentes –, frutificando um panteão cosmogônico de Deusas e Deuses que sancionam o aparelhamento do *karma* e motivam a ausência de ressentimento; o que mantém, paradoxalmente, o mundo encantado em imanência: recheado de magia por todos os lados e a toda hora. Com toda essa engrenagem cultural e atrelado a esse embate imperativo e efetivo do universo kármico, surge a centralidade dos valores dependentes da *autonomia* (*Eigengesetzlichkeit* ou *svadharma*) dos homens; pois, sem *autonomia*, ou seja, sem a ideia de autorrealização, toda a teodiceia do *karma* não faria sentido e, conseqüentemente, as camadas portadoras do sistema de casta não se legitimariam.

Notadamente, aponta Conrad, devemos entender que Weber utilizará inicialmente o termo *Eigengesetzlichkeit*, nunca existido na língua alemã até então e curiosamente ausente na *Ética Protestante*, durante sua composição de *Hinduismus und Buddhismus*, especialmente quando aborda a questão do *dharma* (contraponto do *karma*) ou dever sociorritual na Índia antiga. Logo, uma *autonomia* percebida por Weber no seio da teodiceia do sistema de casta que transportar-se-á, *Ad valorem*, para o seio de sua teoria fundante da ação social.

Gabriel Cohn corroborará:

já foi assinalado, no comentário sobre a Sociologia da Religião de Weber, a importância que ele dá à *autonomia* interna das diferentes esferas da existência humana – ou, mais precisamente, da ação social orientada por sentidos particulares [...] (COHN, 1999, p. 28-29, grifo nosso).

E, finalmente, adverte:

Chegamos à ideia, totalmente decisiva em Weber, da *autonomia das esferas de ação*, tomando-se o termo autonomia no seu sentido exato, de *legalidade própria* (que é, aliás, a tradução mais aproximada do termo originalmente utilizado por Weber). Vale dizer, cada esfera da ação desenvolve-se, enquanto processo, conforme sua lógica imanente particular, ao mesmo tempo em que entra em contato e estabelece relações com as demais, *através dos sujeitos individuais*. (COHN, 1999, p. 29, grifos do autor)

A mesma dinâmica das castas: uma lógica particular para cada casta, estabelecendo-se relações com as demais.

No mais, o conceito *autonomia*, em Weber e na Índia, será aclarado por Louis Dumont (1997) o basear-se na teoria da "ortopraxia" de J. F. Staal (1963), afirmando, por exemplo (e um exemplo extremo para a cultura indiana), que:

Se você come carne de vaca, você deverá aceitar ser classificado entre os intocáveis, e só com essa condição sua prática será tolerada [na Índia]. Ela só causará escândalo se você insistir para que sua prática seja reconhecida como indiferente, ou para entrar em contato físico com vegetarianos. (DUMONT, 1997, p. 250)

Desta forma, conclui Dumont, o hinduísmo e a sociedade indiana conhecem mais do que uma *ortodoxia*, conhecem uma *ortopraxia*, ou seja, uma prática social que depende de tempo, lugar e circunstância, ao mesmo tempo em que define limites exatos (éticas próprias e *autônomas*) de cada grupo, entendendo a diversidade destas *autonomias*. Assim, onde os ocidentais condenam e excluem, caso seja "imoral" aos seus padrões, a Índia inclui via *autonomia* de casta ou de *dharma*, percebendo que há espaço social para toda ação. Tanto era assim, que mesmo sendo extremamente mágica e recheada de Deuses e Deusas, dava espaço ao ateísmo e à iconoclastia. Aliás, a Índia é o berço de um ateísmo real, forte e militante, promulgado pelos filósofos da escola *Lokāyata* (século VI antes da era comum), e isso não surpreende Weber nem Dumont, justamente pelo fato de as castas promoverem *autonomias*.

Dumont afirma que na sociedade de casta existe, portanto uma fortíssima reciprocidade e *autonomia* entre os homens, a qual, para ele, representa o que há de mais importante nela, pois é nesta efetiva reciprocidade e *autonomia* que se verifica a importância das camadas portadoras ou castas. Sem observarmos isto, diz Dumont, projetaremos nosso igualitarismo para essa sociedade, o que acarretará uma imagem anacrônica, distorcida e parcial da mesma (DUMONT, 1997, p. 20).

E é aqui que elucidamos um de nossos pontos centrais, pois, ao mesmo tempo em que a Índia afigura a ideia de *autonomia* em seus órgãos sociais como prerrogativa de união das diversidades, a modernidade supervaloriza o indivíduo *em si*, o que a torna não mais uma união das diversidades, senão uma guerra irreversível de seus valores, transformando a individualidade da *autonomia* em individualismo da *automatização*; individualização em individualista, valor ao indivíduo em indivíduo como valor.

A modernidade inverte mais uma vez a situação indiana, semelhante a uma imagem refletida no espelho e com todas as suas inversões ao movimentar-se em torno dos motivos, ações e sentidos da vida.

Conrad afirma que o título do ensaio filosófico, por exemplo, *Zwischenbetrachtung: theorie der stufen und richtungen religiöser weltablehnung* (*Consideração intermediária: teoria dos estágios e direções da rejeição religiosa do mundo*), presente entre o ensaio sobre as religiões da China e o ensaio sobre as da Índia, poderia muito bem intitular-se *Teoria da Interferência Mútua entre a Autonomia da Religião e a das Outras Esferas Culturais* (CONRAD, 1986, p. 181). Dirá ele que existem boas razões para assumir que o segundo ensaio [*Hinduismus und Buddhismus*] estava ao menos disposto em rascunho antes que Weber abalizasse suas conclusões sistemáticas. E conclui:

Este descobrimento textual nos leva a crer que não pareça inverossímil a ideia de que Weber acunhou o termo [*autonomia*] em conexão com sua interpretação de *dharmā*, [já que] todo o tema dessa interpretação é a elaboração do princípio de *svadharma* [*dharmā* pessoal ou *autonomia*], levado, incluso, ao ponto da exageração. O que parece haver impressionado a Weber é a racionalização

normativa e independente das diferentes esferas da ação [nas castas indianas]; um paradigma prematuro para a diferenciação cultural moderna em suas distintas esferas reguladas por sua própria racionalidade (CONRAD, 1986, p. 181).

E o próprio Weber definirá o que ele entende por *autonomia*:

autonomia significa, ao contrário de heteronomia, que a ordem da associação [camada social ou casta] não está outorgada – imposta – por alguém de fora da mesma e exterior a ela, senão por seus próprios membros e em virtude da qualidade de tais (qualquer que seja a forma em que este tenha lugar) (WEBER, 1992, p. 40).

Em outras palavras, cada qual possui uma vocação particular, diferente⁶ e *autônoma*, e que se insere socialmente em um grupo (ou casta) que a acolhe e a utiliza. Eis o princípio e prática social do *dharma* presente nas castas indianas e em pleno vigor no conceito de *autonomia* de Weber.

Conrad (1986, p. 182-183) reconhece as similitudes de tais conceitos, assinalando que Weber alude à contiguidade deles em situações diversas. A palavra de origem grega *autonomia*, articula Conrad, estabelece diferenças com a utilização de *Eigengesetzlichkeit* e o *svadharma* indiano, ou seja, o “correto fazer” de acordo com a inclinação pessoal, mas, ao mesmo tempo, denota sujeição e capacidade de decidir e manifestar conscientemente sua própria lei ou dever, o que não difere muito do clássico conceito *svadharma*, já que *svadharma* implica em “torna-te quem tu és” e age como tal. Podendo ocorrer uma situação na qual a *autonomia* não representa o *svadharma*, uma vez que se pode decidir não seguir o próprio *dharma* pessoal. No entanto, para se seguir o *dharma* pessoal ou *svadharma*, deve-se ter certa *autonomia* para manter-se em autorrealização. O *svadharma* não é um dogma ou lei fechada e alheia, ele possui aberturas necessárias para que se possa mantê-lo, e, para tanto, a *autonomia* é fundamental.

Para o pensamento indiano ou às diversas escolas hinduístas ou budistas, tal conceito representa a perfeição de toda e qualquer espécie de vida: reconhecer-se e agir como se é, assim como aferido por Nietzsche (2008, p. 283) em uma de suas máximas de *Assim Falou Zaratustra*. Tal máxima também

está bem presente, como indicação indutiva, no subtítulo de sua autobiografia: *Ecce Homo: como alguém se torna o que é ou wie man wird was man ist* (NIETZSCHE, 1995). Será o que a filosofia *Vedānta* também chama de *Vasudeva* ou "consciência pura", a qual tem como aforismo o "torna-te quem tu és".

E Conrad autenticará nossa percepção ao informar que este termo:

[...] denota um nexó lógico, normativo e subentendido, mais que causal. Ou seja, novamente análogo a *svadharma*. Neste ponto, fala Weber da suposta confusão entre as duas ideias [centrais] na *Bhagavad-gītā*. Ele descreve a relatividade orgânica da ética intramundana da *Bhagavad-gītā* como ética de *Eigengesetzlichkeit* [autonomia]. Seu interesse se encontra com os ditados da coerência racional em relação às orientações de valor divergentes e, portanto, com os inevitáveis conflitos que surgem por extrapolação de uma esfera a outra (CONRAD, 1986, p. 182-183).

Fazendo isso, Weber nada mais conseguiu do que olhar a sociedade ocidental, por assim dizer, através das lentes indianas ou, dito de outro modo: mesclando dois horizontes e duas tradições para chegar a um novo nível de percepção. O que evidencia uma atenção especial de Weber, semelhante àquela promulgada pelos românticos alemães à *Bhagavad-gītā*, bem como por Schopenhauer à originalidade das ideias nas *Upaniṣads* e por Nietzsche ao pensamento "além-do-homem", à ideia de "eterno retorno", do *amor fati* etc.

Indomania enlaçada em Weber, bem visível nas entrelinhas de sua carta sobre Ernst Frick e destinada à sua esposa Marianne, datada em 05 de abril de 1914, no ápice da elaboração de sua indologia. Nela, reproduz-se o discurso central da *Bhagavad-gītā*:

Que o resultado da boa ação seja com frequência completamente irracional e tenha más consequências, lhe há induzido ao erro no tocante ao dever de atuar bem: valorização da atuação moral a partir do resultado, em vez de partir de seu próprio valor. Nesse momento, não vês que aí se esconde um erro [...]. (apud WHIMSTER, 1999, p. 57, tradução nossa)

E tal problema será abordado por Weber, mais uma vez, em *Política como Vocação*, quando ele afirma ser um elemento essencial e incontestável da história, o fato de que o resultado de nossas ações, no caso, ações políticas, raramente corresponder “à intenção original do agente”. E nitidamente pensando no caso do guerreiro indiano *Arjuna* – um dos protagonistas da *Bhagavad-gītā* – diante do exército inimigo (seus parentes, mestres e amigos), Weber dirá:

Cabe mesmo afirmar que muito raramente corresponde e que, frequentemente, a relação entre o resultado final e a intenção primeira é simplesmente paradoxal. Essa constatação não pode, contudo, servir de pretexto [mental] para que se fuja à dedicação ao serviço [*dharma*] de uma causa, pois que, se assim ocorresse, a ação perderia toda a coerência interna. Quanto à natureza da causa em nome da qual o homem político [como *Arjuna*] procura e utiliza o poder, nada podemos adiantar: ela depende das convicções pessoais de cada um. O homem político pode dedicar-se ao serviço de fins nacionais ou humanitários, sociais, éticos ou culturais, profanos ou religiosos [...] Pode também pretender servir a uma “ideia” [...] para apenas cultivar fins materiais da vida cotidiana (WEBER, 1972, p. 108).

Semelhantemente dirá o deus dos hinduístas, *Kṛṣṇa*, a seu discípulo *Arjuna* na *Bhagavad-gītā*, na tentativa de convencê-lo da necessária luta que ali se instaurara:

[...] Aparta de ti essa debilidade do coração e levanta-te, aniquilador dos inimigos. [...] Te lamentas pelo que não deverias lamentar-te, mesmo falando sensatamente. Os verdadeiros sábios não se angustiam nem pelos vivos nem pelos mortos. [...] E tendo em conta teu próprio dever, não deves vacilar, já que não há nada melhor para os que pertencem à casta dos guerreiros do que lutar por uma causa justa; [...] cometerás um grave erro ao descuidar de teu próprio dever e de tua honra. Esses grandes guerreiros, que te estimam, pensarão que abandonastes o campo de batalha pelo temor e te menosprezarão. E teus inimigos te recriminarão com desagradáveis palavras, e depreciarão teu poder. Pode haver algo mais doloroso? Se morreres na luta, conseguirás o firmamento, e se venceres, desfrutarás da terra. Portanto, levanta-te e decide lutar. Empreende a batalha sem tomar em conta o prazer ou a dor, a vitória ou a derrota. Assim não cairás em falta (MARTÍN, 2009, ll. 3; 11; 31; 33-38, tradução nossa).

Schopenhauer resumirá o fato da seguinte maneira:

Na *Bhagavad-gītā*, *Kṛṣṇa* coloca seu noviço, *Arjuna*, nesse ponto de vista, quando este, cheio de desgosto (parecido a Xerxes) pela visão dos exércitos prontos para o combate, perde a coragem e quer evitar a luta, a fim de evitar o sucumbir de tantos milhares. É quando *Kṛṣṇa* o conduz a esse ponto de vista, e, assim, a morte daqueles milhares não pode mais deter: dá então o sinal para a batalha (Schopenhauer, 2005, p. 368-369).

E Weber, em *Política como Vocação*, claramente lança mais uma vez seu olhar transeuropeu indológico na esteira da *Bhagavad-gītā*:

Não há nenhuma diferença entre essa atitude [lamentação justificada] e a do vencedor que, após triunfar no campo de batalha, proclama com pretensão desprezível: "Venci porque a razão estava comigo". O mesmo ocorre com um homem que, à vista das atrocidades da guerra, entra em derrocada moral [como *Arjuna*] e que – em vez de dizer simplesmente "era demasiado, não pude suportar mais" – experimenta a necessidade de justificar-se perante a própria consciência [...] (WEBER, 1972, p. 109).

E ainda com quase as mesmas palavras de *Kṛṣṇa*, conclui: "Uma nação sempre perdoa os prejuízos materiais que lhe são impostos, mas não perdoa uma afronta à honra" (WEBER, 1972, p. 110). Só faltou dizer: "levanta-te e decide lutar", pois isso implica dizer que a ética, tanto na *Bhagavad-gītā* quanto em Weber, é "crime" para o político e não lhe cabe, não havendo nenhuma relação possível. Weber apontará sua teoria em associação com o pensamento indiano ao dizer que: "Guerra e política encontram, nesse esquema, o seu lugar. Que a guerra faça parte integrante da vida é coisa que se verifica lendo na *Bhagavad-gītā* a conversa que mantêm *Kṛṣṇa* e *Arjuna*" (WEBER, 1972, 117).

Relação teórica também confirmada por Raymond Aron, ao dizer:

Max Weber, segundo parece, experimentou simpatia pela solução da Índia: a casta dos guerreiros possuía sua própria moral [*dharma*] que implicava a violência, assim como a política com suas regras em torno de um acabado maquiavelismo, de modo que o bem-estar de cada um estava assegurado pelo respeito às normas próprias da casta. Assim, pois, aceitava a lei da política e optava por uma *moral da*

responsabilidade, a única que não se via condenada a contradições perpétuas (ARON, 1965, p. 140, grifos do autor).

Finalmente, vê-se claramente e mais uma vez, essa fascinação e relação visível com a teoria do *svadharma* indiano em Weber, quando Wolfgang Schluchter a revela:

Em minha visão, Weber verá isto [a ação intramundana orientada para uma fuga do mundo e o marco da mística contemplativa] como as duas grandes realizações da “História da Religião” indiana. Precisamente por essa razão, ele ficou fascinado de modo particular pelo intento da *Bhagavad-gītā* ao vinculá-los de forma consistente. Isto me revela que esta fascinação possuía não só uma dimensão científica, mas também uma dimensão pessoal. Na atitude perante a vida, que deve ter afinidades eletivas ao próprio Weber, se expressa na distância interior com a qual o herói indiano [*Arjuna*] realizou sua “tarefa necessária” [*dharma*]. Weber desprezou – talvez mais do que qualquer outra coisa – a falta de distanciamento, tanto na ciência como na vida pessoal. Claramente, ele não concebe suas análises como conselho prático para a vida dos outros, muito menos para si mesmo. E se ele tivesse necessidade de tal aconselhamento prático, provavelmente haveria de buscá-lo rapidamente nas obras do último Goethe e na *Bhagavad-gītā*. Não obstante, seu estudo do hinduísmo em particular mostra o quanto ele foi capaz – precisamente nos casos concernentes às atitudes últimas diante da vida humana – de distanciar-se de sua própria herança cultural. No entanto, quem ganhou mais simpatia pessoal dele continua a ver, no mínimo, uma questão em aberto. Foi o ativo protestante ascético que, na arrogância feliz renuncia a qualquer pergunta ou que, no zelo de lutador da fé se envolve no combate com o mundo e consigo mesmo? Ou, por outro lado, será o intelectual indiano gentil que, na quietude interior, leva a cabo a tarefa necessária [*dharma*] ou então renuncia a este mundo? (SCHLUCHTER, 1989, p. 161-162, tradução nossa)

“Distanciar-se de sua própria herança cultural”, eis um ponto decisivo que o leva a sair do etnocentrismo, orientalismo e eurocentrismo. Weber se transmuta em um transeuropeu que não olha para o outro (indiano) com meras dissimulações e interesses políticos ou religiosos, senão com a dura labuta intelectual para o entendimento da modernidade desencantada. E assim defenderá Edward Said:

quanto mais facilmente pudermos abandonar o nosso lar cultural, mais aptos estaremos a julgá-lo, e a todo o mundo, com o distanciamento espiritual e a generosidade necessários para a verdadeira visão (SAID, 1990, p. 264).

Será isso o que Weber inteligentemente fará, mesmo utilizando-se de algumas fontes eurocêntricas da época.

3. A Índia como Antítese à Judaína⁷ e à Ética Protestante

Como efeito, para Weber, a Índia representa o tipo ideal de uma sociedade mágico-intelectual que se volta para uma vontade de reger os Deuses(natureza), enquanto o mundo judaico-protestante ou aquilo alvitado pelas religiões eticizadas, lhes fazem pedidos ao invés de conectar-se mística e impositivamente.

A magia, em Weber, assim sendo, traduz-se por uma ação que se rege e motiva-se holisticamente para um fim explicitamente racional e com resultados visíveis. A importância da presença de uma ação mágica, diz Weber, lembrando e citando respectivamente Nietzsche, está mais uma vez na significação de uma ausência do campo de ressentimento – o que favorece, *verbi gratia*, o tipo de pensamento político indiano presente na realidade do poder de uma literatura como o *Arthaśāstra*⁸. Ou seja, em uma sociedade mágica como a indiana, sob uma visão de mundo animista que une o extramundano a uma “imortalidade terrena” via metempsicose, elimina-se simultaneamente uma “religiosidade de retribuição”, um moralismo com “sede de vingança” e “predisposições neuróticas” (WEBER, 1992, p. 395). Aqui, “não existe nenhum rastro daquele conflito manifesto entre a pretensão social criada em virtude de promessas divinas e a situação real de desprezo” (WEBER, 1992, p. 397).

E ele rasga o verbo: “Distinto de tudo isso é a coisa entre os judeus. A religiosidade dos salmos está cheia de necessidade de vingança [...] franca ou penosamente contida, de um povo pária” (WEBER, 1992, p. 395). Fator que os leva a viver “em uma tensão permanente contra sua situação de classe” e motivando-se sempre por “uma esperança estéril” e “observância amarga” (WEBER, 1992, p. 397). Isso promoveu no judaísmo, diz ainda Weber, uma

teodiceia com a base exclusiva de ressentimento e fruto de uma “rebelião de moral de escravos” (WEBER, 1992, p. 398).

Tudo isso implica dizer que, enquanto os ressentidos ou os instintos massificados esperam em um messias a sua vingança, colocando os seus inimigos sobre seus pés – já que, acrescenta Weber, “em nenhuma religião do mundo existe um deus universal com a enorme sede de vingança de Jeová” – (WEBER, 1992, p. 396). Já os indianos, por outro lado, como no budismo, “são os mais radicalmente contrários a todo moralismo ressentido” (WEBER, 1992, p. 399), que despreza totalmente e por igual “as ilusões do mundo e as do outro” (WEBER, 1992, p. 399). Desta forma, a política e a economia do mundo mágico indiano, por conseguinte, situam-se também sob as diretrizes de um puro intelectualismo, pois a necessidade de libertação da alma tem, todavia, outra fonte diferente da situação social dos negativamente privilegiados do judaísmo e racionalmente burguês do protestantismo, qual seja, uma indiana:

Necessidade metafísica do espírito, que não é levada a meditar sobre questões éticas e religiosas por nenhuma penúria material, senão por uma força interior que o impulsiona a compreender o mundo como um cosmos com sentido, e a tomar posição frente a ele (WEBER, 1992, p. 399).

Pierucci corroborará a análise weberiana de uma sociedade mágica com racionalidade específica, como segue:

Embora possa parecer que o ato de magia, por não corresponder aos termos da lógica do nosso conhecimento, não seja exatamente o que costumamos chamar de racional, Weber aqui o classifica como uma ação *subjetivamente racional* com relação a fins, ou seja, subjetivamente racional também em sua preocupação com os efeitos imediatos que o ritual mágico diz ter sobre as coisas e os eventos, os quais, por sua vez, são percebidos unicamente em termos de sua mera facticidade [...]. Um mundo mágico assim, tão pragmático como de fato é, [...] [com] os bens que as pessoas procuram obter com a magia, preenchem realmente a definição do que sejam fins indiscutivelmente racionais [...]. A magia tem a seu favor essa racionalidade dos fins. Ela tem fins racionais [...] (PIERUCCI, 1999, p. 75).

Fins racionais, subjetivamente racionais, que são fatores determinantes para o não surgimento do capitalismo na Índia, não tendo, em definitivo, afinidades eletivas e valorativas com prerrogativas típicas do protestantismo: fins racionais trabalhistas.

E logo nas páginas iniciais de seu *Hinduismus und Buddhismus*, ele aclara sua intenção indológica comparativa: “o que vamos investigar aqui, portanto, é o modo pelo qual a religiosidade indiana pôde ficar ausente do desenvolvimento capitalista (no sentido ocidental)” (WEBER, 1987, t. II, p. 14). “Pôde ficar” indica escolha, enquanto “no sentido ocidental” é seu fundamento comparativo central, pois é mero sentido, forma, tipo, caminho particular ou especificidade em contexto, uma vez que:

Por toda parte, e em maior escala no Oriente, os templos e mosteiros têm participado em negócios financeiros, aceitado depósitos, concedido empréstimos e adiantamentos de todos os tipos, em espécie e em dinheiro, cobrando juros, e, ao que parece, também aceitado a mediação de negócios de outro tipo (WEBER, 1999, p. 385).

“Em maior escala no Oriente”. Mas, adverte Weber:

uma concorrência econômica com os ofícios burgueses estava fora de cogitação nas cidades da Antiguidade [oriental e ocidental]. Não havia, nem podia haver, uma secularização dos bens sacros (WEBER, 1999, p. 494).

Weber, desse modo, dispôs-se a explicar a “combinação de circunstâncias”, a qual foi responsável pela diferenciação inicial entre a cultura ocidental e a oriental. Isto fica evidente quando a contemplação mística e a Filosofia – especialmente tal como se desenvolveu na Índia – é posta em contraste, ponto por ponto e passo a passo, com o ascetismo interior, tal como se desenvolveu no cristianismo ocidental; enfatizando que o ascetismo puritano, por exemplo, viola o metafísico, em contraposição ao pensamento budista antigo que encara a ação deliberada como uma forma perigosa de secularização.

Nas primárias linhas de *Das antike Judentum*, Weber (1987, t. III) também dirá que a conduta social e ritual das castas indianas antigas – para as
quais

o mundo é um eterno retorno e carece de “história” linear ou típica ocidental moderna – é justamente o oposto da conduta judaica antiga, pois, para esta, o ordenamento social do mundo é visto como algo que confirmaria a eleição escatológica do povo judeu como pretense dominador da Terra. Promessas e anseios que não coadunam com a visão de mundo indiana. O que provoca, segundo Weber, “uma distância enorme” e evidente entre o pensamento judaico e o indiano. Evidência estabelecida na explícita dicotomia em relação à visão do tempo (judaica, linear-finalista; indiana, cíclica), na visão da magia (judaica, antimágica; indiana, totalmente mágica), e sucessivamente em relação ao trabalho, ao mundo, às riquezas, à mulher, à política, ao rito, à comensalidade, à economia, à sexualidade, à teologia, à filosofia etc.

Há em Weber uma certeza teórica que contrapõe a ética-doutrinária (judaísmo) de estímulos psicológicos (hinduísmo e budismo), ao passo que lhe resta ultimar:

O hindu piedoso podia obter possibilidades favoráveis de reencarnação *somente* com a condição do estrito cumprimento dos deveres *tradicionais* de sua própria casta: eis a mais firme ancoragem religiosa do tradicionalismo que se pode imaginar. De fato, a ética hinduísta é nesse ponto a antítese mais consequente da ética puritana, assim como, em outros aspectos do tradicionalismo estamental, é a antítese mais consequente do judaísmo (WEBER, 2004, p. 254-255, grifos do autor).

E o desencantamento ou processo histórico-religioso de desmágicação do mundo, que se processa longe do *ethos* típico indiano, segundo Weber, teve início com as profecias do judaísmo antigo – com seu dogma emissário de interpelação ética – em conjunto com o pensamento helênico (estoico-semítico, com a prática sobrelevando a teoria e a tristeza dominando o espírito). Tal processo rejeitou os meios da racionalização mística (contemplação intelectual), tendo como efeito a *Entgötterung der Natur* (desdivinização da natureza) e deixando no espírito um vazio, ao mesmo tempo em que um mundo submetido meramente ao ganho e ao interesse

material, não obstante, instalando a insatisfação de um tempo presente permanente, um amanhã sempre ausente e um passado atrasado que se deve esquecer (WEBER, 2004, p. 96).

Isto é, as ideias judaico-protestantes se despojaram da magia, eliminando os significados da vida cotidiana, tendo como mediador ou afinidade eletiva a técnica helenística e como ponto de chegada ou fim (*Abschluss*) a cruzada puritana – “pirataria superior, nada mais”, dirá Nietzsche (2007, §60). Cruzada com sua divinização do trabalho e seu *pathos* racional finalista como meio para o vazio de um pluralismo cognoscitivo recheado de Nada. Tudo isso explica, segundo Weber, como tal ilusão progressista e desencantada invadiu o campo científico e filosófico (ou mecanismo causal desprovido de sentido) da racionalização do mundo e criou ou provocou, dentre outras coisas, falsas ideias sobre as ideias do Oriente ou falsas ideias longe do que não se percebeu ou alcançou dele.

Tal sintagma (desencantamento do mundo), entendido como desmágicação ou desracionalização do pensamento místico e mágico, representa a função, portanto de um processo histórico, imponente e especificamente ocidental, quase à guisa de um nome próprio e não comum, reverberando um peculiar período de racionalização tecnocrata e mecanicista.

Todavia, esse desencantamento não marginaliza o poder da religião ou do discurso religioso (como, a seu modo, dissera Durkheim), pelo contrário, o centraliza e o legitima fora de seus arcabouços “sacros”, uma vez que os sentidos da vida cotidiana são racionalizados por ele e, em particular, pelo protestantismo e sua ética que invade o mundo (via capitalismo secular); promovendo um passeio da *décadence* sobre laboratórios, máquinas e igrejas.

Atrelado a isso, *ipso facto*, há uma acirrada e polissêmica *Säkularisations*, não implicando dizer, conseqüentemente, que tal fenômeno também tenha suprimido a religião através das promessas da razão, senão, novamente, o contrário, já que a própria religião ascendeu “racionalmente”, com uma racionalidade específica antimágica. Assim sendo, para Weber, não faz

sentido uma dessecularização por parte da racionalização e nem, assim, uma pós-secularização. A secularização é visível ao olho nu, está em nossas esquinas, na mente de cada um, seja no mercado, seja na igreja; e tal secularização é fruto “inconsciente” da própria religião, desejosa de uma salvação individual e do sucesso material (profissional) dos indivíduos (WEBER, 2004, p. 184). Suscitando, como efeito social prático dessa nova religiosidade viral que, além de possuir a motivação e o sentido em torno da “forma simplesmente mais insuportável que poderia haver de controle eclesiástico do indivíduo” (WEBER, 2004, p. 31), também representa efetivamente que “a ‘humanidade’ das relações com o ‘próximo’ é por assim dizer atrofiada” (WEBER, 2004, p. 210). Conseqüentemente, diz ele, “em sua desumanidade patética, essa doutrina não podia ter outro efeito sobre o estado de espírito de uma geração que se rendeu à sua formidável coerência [eis a ironia], senão este, inicialmente: um sentimento de inaudita *solidão interior do indivíduo*” (WEBER, 2004, p. 95, grifos do autor).

Para tanto, “só uma pequena parcela dos humanos é chamada à bem-aventurança eterna” (WEBER, 2004, p. 94), surgindo uma eleição radical, soberba, excludente e com tez branca. Mas que, de fato, resume-se em mera aparência de honestidade que luta por combater o excesso desnecessário de virtude, já que é um desperdício condenável (WEBER, 2004, p. 46).

Pierucci elucidará tal relação, religião-secularização, inserida no macroprocesso de racionalização ocidental, afirmando que o cristianismo fora secularizado por força do seu próprio desenvolvimento interno, do desdobramento lógico de sua própria imagem de mundo religiosa, sendo ele “vítima da astúcia da introspecção religiosa que ele produziu e que acabou dando na razão técnico-científica e tecnocrático-funcional [...]” (PIERUCCI, 1998, p. 47). A religião desencantada, na sua tentativa de eliminar a magia ou tirá-la de foco, das mentes e dos corações, em outros termos, facilitou seu próprio abafamento religioso. Foi um famoso “tiro no pé”. Tiro que chegou a matar seu deus.

Para Wolfgang Schluchter, em suma:

Somente quando o protestantismo, em consequência da Reforma, retomou as heranças judaicas e cristãs primitivas – amalgamando-as sobre o fundamento de um individualismo religioso radical – pôde acontecer [...] o desencantamento (*Entzauberung*) radical [...]. Nesse sentido, Weber pode afirmar o fato de somente aqui ser realizado o desencantamento completo do mundo com todas as consequências (SCHLUCHTER, 1999, p. 113).

Para entendermos esse significativo ponto, na Inglaterra, por exemplo, a magia de um modo em geral perdeu sua força social antes mesmo que a maquinaria técnica (em grande escala industrial) fosse criada no intuito de substituí-la. Foi o “abandono” da magia que facilitou a erupção da tecnologia mecanicista e não o contrário (THOMAS, 1991, p. 535). Na verdade, como eloquentemente nos apresentou Weber e sublinhou Keith Thomas, a magia era potencialmente um dos maiores obstáculos (muitas vezes conscientes, como no caso indiano) à racionalização da vida econômica tecnocrata. Sendo, não obstante, obstruída a magia com a fundição entre a racionalidade judaica neo-helênica e a doutrina protestante, como uma espécie de providência do mal-estar histórico, dirigido pela visão de mundo em “negócio” ou *negação do ócio*. Tudo isso, como prerrogativa do desencantamento do mundo: esse reino mecanicista, no qual os efeitos seguem as causas de maneira previsível e calculista, sem o auxílio de uma visão mística racional que o detecte.

Keith Thomas defenderá a posição weberiana ao inferir que:

A maioria dos historiadores de espírito sociologizante tem uma tendência natural a favor da hipótese de que as mudanças nas crenças são precedidas por mudanças na estrutura social e econômica. No tocante à magia e à tecnologia, porém, parece indiscutível que, na Inglaterra, a primeira estava definhando muito antes que a segunda estivesse pronta para assumir seu lugar (THOMAS, 1991, 535).

Conclusão

Weber é o grande nome alemão, ligado ao Historicismo e à Sociologia do XIX e início do XX, a romper em definitivo com as premissas eurocêntricas da *Filosofia da História* hegeliana, bem como das hipóteses fundamentais do darwinismo social. Não por acaso, ironicamente dirá:

ao contrário do que pensam os otimistas [evolucionistas] entre nós, vê-se que nem sempre a seleção realizada num livre jogo de forças acaba beneficiando a nacionalidade mais desenvolvida ou melhor dotada economicamente (WEBER, 1999, p. 65).

Ao mesmo tempo em que lamenta a queda da “magnificência marmórea” da Antiguidade: “comove-nos melancolicamente o espetáculo de uma evolução que, ao aspirar o mais alto, perde sua base material e rui sobre si mesma” (WEBER, 1999, p. 56).

Tal observação leva Luís Gusmão a elucidar:

Weber está perfeitamente consciente de que o mundo dos homens é o mundo da ação intencional, isto é, da ação orientada por crenças e propósitos, dos significados culturais intersubjetivamente partilhados, dos valores e das normas, e não o mundo das forças cegas [...]. Neste reconhecimento, lúcido legado do ponto de vista historicista, Weber se afasta da crença filosófica [hegeliana], tão explicitamente professada por Durkheim em seus textos metodológicos e, ao nosso ver, implícita na obra marxiana, segundo a qual as regularidades e invariâncias, indubitavelmente presentes na vida social, autorizariam o projeto de uma sociologia causal e determinista, voltada para o estabelecimento de leis tão gerais e inflexíveis como aquelas encontradas no âmbito das ciências naturais (GUSMÃO, 2000, p. 244).

Weber, desta forma, concebeu a modernização social ocidental (leia-se “espírito do capitalismo”: alfa e ômega da moral *auri sacra fames*), como resultado de um processo histórico de racionalização ou mecanização das relações sociais, o qual se manifestou com o sagrado auxílio (com afinidade eletiva) de um terreno fértil chamado protestantismo; que, por sua vez, determinara que o lucro e o acúmulo fossem atos naturais, podendo ser praticados sem o chamado especial de seu deus e que o indivíduo ou o Eu individual, *in majorem Dei gloriam*, não pode e não deve divinizar a criatura

(no caso, o homem) através das relações pessoais e com caráter místico-racional. Não será por acaso que Nietzsche (2007, §10) definirá o protestantismo como a hemiplegia (paralisia parcial ou total do corpo) da razão.

Isso implica dizer, nos informa Gabriel Cohn, que na hipótese da ausência do protestantismo no mundo moderno, o capitalismo não existiria na forma como o conhecemos, e que, uma contrapartida lógica disso, como a indiana, sancionaria a certeza de que:

[...] sempre que a ética religiosa de sociedades historicamente dadas tenha características significativamente diversas da protestante, isso deveria representar um empecilho ao desenvolvimento de uma orientação da conduta econômica análoga à capitalista racional (COHN, 1999, p. 24).

Desta forma, na Índia, diz Weber, apesar de se proclamar uma avidez de lucro equiparada ou maior que a do ocidental, aconteceria de forma diferente em seus meios utilizados, em seus sentidos e satisfações. O indiano utiliza a astúcia e a magia, ausentando-se daquilo que caracteriza o afã ocidental:

a quebra e a objetivação racional desse caráter *compulsivo* na busca de lucro e sua corporação em um sistema de ética racional e intramundana, como os realizados pela 'ascese intramundana' do protestantismo no Ocidente [...] (WEBER, 1987, t. II, p. 354).

Tudo isso, dirá Weber, está fora do cenário intelectual asiático, o qual ainda exige mendicância periódica e vida ascética extracotidiana. Nunca houve ou ocorreu a um indiano, por fim, acrescenta Weber:

ver no êxito de sua fidelidade econômica a sua profissão ou sinal de seu estado de graça ou – o que é mais importante – valorar e levar a cabo a remodelação racional do mundo segundo princípios objetivos como realização da vontade divina (WEBER, 1987, t. II, p. 344).

O que Weber quer dizer, em outras palavras, é que:

Ao invés do impulso à acumulação de bens e ao uso de capital economicamente racionais, o indiano criou oportunidades de acumulação irracionais para os magos e pastores de almas e prebendas para os mistagogos e estratos intelectuais de orientação ritual ou soteriológica WEBER, t. II, p. 345).

Desta forma, além do judaísmo, Weber coloca em pauta o protestantismo frente à Índia, pois, somente o protestantismo ascético desmágicizou o mundo, em seu âmbito maciço na Europa, “contribuindo” para um racionalismo técnico e instrumental que se espalhou pelo Ocidente, representando o oposto da concepção de profissão hinduísta tradicionalista, ou seja, um mundo tal qual “um grande jardim encantado” (WEBER, 1992, p. 489), onde a orbe das ideias visava produzir, manter e acatar a existência de uma racionalidade bramânica, para que assim a sociedade nunca ficasse desprovida de uma visão além das aparências do mundo.

A Índia, destarte, conclui Weber (2004, p. 68), não desenvolveu uma racionalidade “com sua ‘vocação profissional’ entendida como missão, exatamente como dela precisa o [espírito do] capitalismo”. E isso não é negativo em Weber, como já vimos, já que o capitalismo e o protestantismo tão pouco são positivos. No mais, ele não encara tal fato como desenvolvimento ou evolução de Oriente para Ocidente ou de primitivo para civilizado; pelo contrário, vê nessa empreitada, com ar de novidade, um desencanto ocidental puritano que provocará a retirada dos valores mais sublimes e essenciais da vida pública (WEBER, 2004, p. 166). Para Weber, o ocidental moderno, colocando sua capa publicitária de super-herói racional (tecnocrata), está anunciado e fadado a existir numa era desencantada, numa noite polar de obscuridade e rigidez glaciais, as quais medem fracassos e sucessos existenciais sem princípios heteronômicos.

E a ressurreição dos antigos deuses [estropiados, secularizados e com aspecto de morte] e o recomeço das suas eternas lutas, pouco pode oferecer a esse homem moderno cuja dificuldade maior é a de “estar à altura da existência cotidiana” (LAZARTE, 1996, p. 75-76).

Em outros termos, não há mais nenhuma possibilidade de *comunidade* autêntica, seja via promessas da ciência, que agora virou aprendizado técnico para o mundo empresarial e industrial, seja via promessas da religião, que agora retirou as similitudes mágicas dos processos sociais e cósmicos. *Id est*, para Weber, essa neociência que se apresenta, juntamente com as massacrantes religiões intramundanas, substitui imaginários sociais inteiros, mas não como “uma nova consciência de uma ordem cósmica superior [...]”, senão como uma desorientação, uma agonia irremediável diante de abismos [...]” (BURCKHARDT, 1982, p. 46, tradução nossa).

Portanto, diz Weber (1987, t. I, p. 21): “Racionalizações têm existido em diferentes esferas da vida, em uma grande diversidade de formas e em todas as culturas”. Contudo, característico para sua diferença histórico-cultural é, em primeiro lugar: em quais esferas e em que direções elas foram racionalizadas.

Noutros termos, em um ou outro sentido, todas as culturas, orientais ou ocidentais, “racionalizaram” as esferas sociais e suas vidas, com uma série de pressupostos que experimentam certa *autonomia* cultural. Assim como os árabes que inseriram uma gama de “racionalidades” indianas e outras próprias ao medievo europeu, provocando revoluções ou retornos mentais e racionais com/e da antiguidade; da mesma forma, em sentido e objetivos contrários, o caso da racionalização instrumental do capitalismo e do Direito, junto ao afã pela riqueza puritana moderna, invadem e logram alcançar vantagens econômicas e religiosas frente aos “outros”, lá e cá, bem como promover, manter e ampliar colonialismos, imperialismos, fundamentalismos e monopólios mentais, comportamentais e sociais.

A peculiar “razão” ocidental, assim sendo, volta-se para a prática de dominação do mundo (*Weltbeherrschung*), enquanto o indiano busca o “torna-te quem tu és”. Em uma leitura weberiana, aponta Monroy (2004, p.

244, tradução nossa): “a modernidade, o processo de colonização, as câmaras de gás ou a ‘globalização’ não seriam nada mais do que um apêndice lógico do desenvolvimento para o qual havia levado a peculiaridade ocidental”. E isso, sem dúvidas, não está na leitura weberiana como uma faceta de uma história “melhor”, mais “avançada” ou “superior”, nada disto está no cerne de sua teoria ou de sua pessoa. Weber é, mesmo com a preocupação de entender a modernidade europeia, um transeuropeu.

REFERÊNCIAS

ARGY, Anne-Gaëlle. Nietzsche e o bramanismo. **Revista trágica**: estudos sobre Nietzsche, Rio de Janeiro: PPGF-UFRJ, v. 3, n. 1, p. 56-70, 2010.

ARON, Raymond. **La sociología alemana contemporánea**. Buenos Aires: Paidós, 1965.

BURCKHARDT, Titus. **Ciencia moderna y sabiduría tradicional**. Madrid: Taurus, 1982.

COHN, Gabriel (Org.). Introdução. In: **Weber**. Coleção Grandes Cientistas Sociais, 7. ed., n. 13 São Paulo: Ática, 1999. p. 07-34.

CONRAD, Dieter. Weber's conception of Hindu dharma as a paradigm. In: KANTOWSKY, Detlef (Org.). **Recent research on Max Weber's studies of Hinduism**. München: Weltforum Verlag, 1986. p. 169-192.

DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus**: o sistema de castas e suas implicações. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1997.

GUSMÃO, Luís. A concepção de causa na filosofia das ciências sociais de Max Weber. In: SOUZA, Jessé de (org.). **A atualidade de Max Weber**. Brasília: UNB, 2000. p. 235-259

JASPERS, Karl. Método e visão do mundo em Weber. In: COHN, Gabriel (Org.). **Sociologia**. Para ler os clássicos. Rio de Janeiro: Azougue, 2009. p. 105-124.

LAZARTE, Rolando. **Max Weber**: ciência e valores. São Paulo: Cortez Editora, 1996.

MARTÍN, Consuelo (org.). **Bhagavad-gītā**: con los comentarios Advaita de Śankara. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

MONROY, Pedro. **Max Weber y las crisis de las ciencias sociales**. Madrid: Akal, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo & ditirambos de Dionísio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

PIERUCCI, Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Rev. Bras. Ciências Sociais**, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998.

PIERUCCI, Flávio. Sociologia da religião: área impuramente acadêmica. In: MICELI, Sérgio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Editora Sumaré/Anpocs, 1999. p. 237-287.

PIERUCCI, Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

RIESEBRODT, Martin. A ética protestante no contexto contemporâneo. **Tempo Social**, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 159-182, 2012.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **Rationalism, religion, and domination**: a weberian perspective. Berkeley: University of California Press, 1989.

SCHLUCHTER, Wolfgang. As origens do racionalismo ocidental. In: SOUZA, Jessé de (Org.). **O malandro e o protestante**: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: Editora UNB, 1999. p. 55-119.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

STAAL, Frits. Sanskrit and sanskritization. **Journal of Asian studies**, v. 22, n. 03, p. 261-265, 1963.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VOLTAIRE, François. **Fragments historiques sur l'Inde**. Oeuvres Completes. Paris: Hachette, 1893. v. 29.

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 1972.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: **Textos Selecionados**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

WEBER, Max. **Ensayos sobre sociología de la religión**. Madrid: Taurus, Tomos I-III, 1987.

WEBER, Max. **Economía y sociedad**: esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

WEBER, Max. **Hinduismus und Buddhismus**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996.

WEBER, Max. **Weber**. Organização de Gabriel Cohn. Coleção Grandes Cientistas Sociais, n. 13. São Paulo: Ática, 1999.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WHIMSTER, Sam. **Max Weber and culture of anarchy**. London: MacMillan, 1999.

NOTAS

1. Pós-doutor em Sociologia da Religião (PUC-SP), Doutor em História (USP), Doutor em Sociologia (UFPB). Atualmente é Prof. Associado do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Campina Grande (UFCG). Autor de “Max Weber e a Índia” e “Litâneas de um Profano” (livro de poesia). E-mail: arilsonpaganus@yahoo.com.br
2. Aclarará Argy (2010: 69): “A religião dos *brāhmaṇas*, tal como Nietzsche a compreende, e em particular pela via de seu conhecimento do *Vedānta*, é em muitos aspectos, ao lado do politeísmo grego, a religião que lhe traz mais elementos que tratam da possibilidade de uma concepção do divino que não entrave a expansão da vontade de potência. Ele compreende que, até um certo ponto, o que ele chama de ‘a mais profunda das três grandes religiões (*Genealogia da Moral*, III, §17) impede que seus fiéis se refugiem na esperança debilitante de um outro mundo, para, ao contrário, encorajar a superação de si”. Weber segue o mesmo raciocínio.
3. Lembremos que a terminologia Yoga não tem nada, ou quase nada, em relação ao que se observa nas academias estéticas ou de exercícios ocidentais atuais, pois Yoga, termo que designa a forma-propulsora do pensamento indiano clássico, deriva da raiz sânscrita *yuj*, “ligar”, “manter-se unido”, “atrelar”, “juntar”, a qual originou o termo latino *jungere*, *jungum* e o inglês *yoke*. Yoga designa, evidentemente, um liame; e a ação de ligar-se ao Uno pressupõe como condição primeira à ruptura dos liames do espírito, ou seja, um estado mental e corpóreo prévio, capaz de promover uma emancipação ou união da existência com o que se é.
4. Como apontará Voltaire (1893, p. 386): “É muito importante notar que cerca de 2500 anos atrás, partiu Pitágoras de Samos rumo ao Ganges para aprender Geometria [...]”.

Mas ele certamente não teria empreendido uma viagem desse porte se não fosse a reputação da ciência dos *brāhmanas*, muito antes dele, já estabelecida na Europa."

5. Inclusive, inserindo sete passagens sobre a Índia na *Ética Protestante*, quando a amplia em 1920.
6. E eis aqui a diferença crucial entre "vocaçãõ" nas castas e no puritanismo.
7. "Judaína", termo criado pelo orientalista Paul Bötticher (1827-1891) e amplamente utilizado por Nietzsche, referindo-se à junção de judaísmo com o ópio ou judaísmo viciante.
8. Weber (1972: 117, grifos do autor) aclarará: "A literatura hindu chega a oferecer-nos uma exposição clássica do 'maquiavelismo' radical, no sentido popular de maquiavelismo. Basta ler o *Arthasāstra*, de Kauṭilya, escrito muito antes da era cristã, provavelmente quando governava Chandragupta [séculos IV e III a. C.]. Comparado a esse documento, *O Príncipe* de Maquiavel é um livro inofensivo".

Recebido em 28/07/2022 e aprovado em 22/09/2022

IMAGINING TELUGU LINGUISTIC NATIONALISM

Govinda Rao Sivvala¹

Abstract: India as a nation is constituted of nationalities. Among them, the Telugu nation is located in South India. The idea of sub-national consciousness was more like the colonized nation. In 1956, Andhra Pradesh emerged as a linguistic state based on the state reorganization act which merged two Telugu-speaking regions: Andhra and Telangana. Andhra is located on the Coastline of the Bay of Bengal whereas the Telangana region is in the Deccan Plateau. In the movement for separating Andhra's statehood based on the Telugu language, poets and literary persons played an important role. They evoked the glory of Andhra's history and culture. In this paper, I propose that Telugu bilingual elite constructed an imaginative Telugu nation called "Vishalandhra". The nation was supposed to speak for all the Telugu-speaking people and regions, which were historically different. In this imagination, the motherland was greater than heaven, "*janani janma bhoomischa swargadapigariiyasi*" evokes the glory of Andhra's history and culture. This paper aims to understand the formation of the Andhra region through cultural consciousness coming through literary culture. The paper will also attempt to locate the poetics and politics of the dramatic literature in the formation of Andhra.

Keywords: Imaging nation. Linguistic regions. Cultural hegemony.

Resumo: A Índia como nação é constituída de nacionalidades. Dentre elas, a nação Telugu está localizada no sul da Índia. A ideia de uma consciência subnacional era mais parecida com a nação colonizada. Em 1956, Andhra Pradesh emergiu como um estado linguístico baseado no ato de reorganização do estado que fundiu duas regiões falantes de Telugu: Andhra e Telangana. Andhra está localizada no litoral da Baía de Bengala enquanto a região de Telangana encontra-se no platô de Deccan. No movimento de separar o estado de Andhra baseado na linguagem Telugu, poetas e literatos desempenharam papel importante. Eles evocaram a glória da história e cultura de Andhra. Neste artigo, proponho que a elite bilíngue Telugu construiu uma nação Telugu imaginada chamada "Vishalandhra". Supostamente, a nação deveria falar por todas as pessoas e regiões falantes de Telugu, que eram historicamente diferentes. Nessa imaginação, a terra mãe era maior que o céu, "*janani janma bhoomischa swargadapigariiyasi*" evoca a glória da história e cultura de Andhra. Este artigo busca compreender a formação da região de Andhra por meio da consciência cultural que vinha por intermédio da cultura literária. Este artigo também é uma tentativa de localizar as poéticas e políticas da literatura dramática em formação de Andhra.

Palavras-chave: Nação imaginada. Regiões linguísticas. Hegemonia cultural.

1. Introduction

O, humble men! The gleaming history of Andhra has not perished, open your hearts and read it - Rayaprolu Subba Rao (SUBBARAO, 2013, p. 56)

This poetic stanza is from "*Probodham*" (admonition) written by poet Rayaprolu Subba Rao². The emphasis was on reading, the literature as a part of regional consciousness. As it is clear from the meaning, he wrote the poem to mobilize people for Andhra. The poem was part of the demand for special statehood for Andhra province on a linguistic basis. Poets and literary persons like Subba Rao tried to mobilize people by showing inequality and exploitation. The emphasis was on how the Tamil ruling class had captured all resources, employment, irrigation projects, and educational institutions in the Madras province in British India. In the first decade of the twentieth century, Andhra's people realized their backwardness in the multilingual state of Madras. They saw their future in the Telugu-speaking region. Keeping the aspiration of a special province based on Telugu-speaking people, the first Andhra Maha Sabha (AMS) conference was held in 1913 at Bapatla in Guntur District to achieve the status of a special province. Though the movement for a separate Andhra saw many ups and downs along with the Indian freedom struggle, it achieved its height after the death of Potti Sriramulu³ in 1952, who died while doing fast-unto-death for the demand. This led to the violent upheaval and subsequent formation of Andhra. The Prime Minister then, Jawaharlal Nehru, declared the formation of the Andhra state on 1st October 1953. After that, the leaders of Telugu focused on forming *Vishalandhra* (united Andhra Pradesh) by merging the Telangana region.

In the movement for a separate Andhra based on the Telugu language, poets and literary persons played an important role. They evoked the glory of Andhra's history and culture. They asked Andhra people to read the glory of Telugu. They used the Telugu language and literary archives to make their points. The movement was disseminated in the public sphere through printed books and booklets. Andhra was evoked as the motherland. Andhra was

conceived as a physical as well as a metaphysical entity. In this regard, G. Aloysius argued that the region is socially constructed. He aptly says that “the study of the region starts with the consideration of the physical, but very soon the investigation moves to other planes such as culture, economy and politics” (ALOYSIUS, 2013, p. 12). All these factors generally influence the regional formation. Culture is one of the important factors which has remained ignored in the region studies discourse. Culture works as a catalyst in regional formation; it becomes a conscious shaping force through which one imagines a region. It shapes individuals and the collective formation of groups and identities in a region. It can be argued that the region is reproduced in culture. This paper aims to understand the formation of the Andhra region through cultural consciousness coming through literary culture. This paper will map out the various ways the region Andhra was imagined, constructed, and reproduced. The paper will closely examine dramatic poetry and theatre performances, which played a crucial role in the formation of the regional consciousness.

Andhra Pradesh was formed based on language in which literature played a vital role. I would like to demonstrate how Telugu drama constructed the idea of the region. The paper will also attempt to locate the poetics and politics of the dramatic literature in the formation of Andhra. It will also examine the various ways this literature was disseminated in the region with the help of theatre. For this purpose, I will analyse popular *padya natakam* (verse drama) and the plays of the *Praja Natya Mandali (PNM)*, the branch of the Indian People’s Theatre Association in Andhra Pradesh. I will focus my analysis on plays and kinds of literature where the demands for separate Andhra figured prominently. These were part of the great mobilization of the demand for Andhra. PSR. Apparao’s *Telugu Nataka Vikasam* (1967) offers useful historiography of Telugu theatre. The work discusses the emergence and expansion of literary drama from the end of the 19th century till the formation of Andhra Pradesh (APPARAO, 1967). The study of David Shulman, Velcheru Narayana Rao, and B. Kameswara Rao provides methodological tools as well as the historical background of the literary imaginations of that period. (SHULMAN and VELCHERU, 2002) B. Kameshwara Rao’s work *Andhra Padya*

Patanam (Reading Telugu Padyam) (RAO, 1957) is useful for the analysis of *padyam* aesthetics. Broadly, the paper will examine the politics of language with a focus on theatre concerning the formation of Andhra Pradesh as a cultural region and state.

2. Region and its reiteration

The appellations 'Andhra', 'Tenugu', and 'Telugu' respectively refer to 'nation', 'geographical area', and 'language'. They refer to the people who live in a certain geographical space, their language, and their nation. The region Andhra is in the middle of north India and south India. The location makes it a place that has mixed language and culture. Telugu comes from the proto-Dravidian language that has its roots and contiguity with Tamil and Kannada. Although, in terms of cultural exchanges, Sanskrit hugely influences it. Almost sixty percent of Telugu words are drawn from Sanskrit. While Sanskrit has influenced Telugu, Telugu has humanized Sanskrit. According to some critics, Telugu pronunciation reduced the Sanskrit language's harshness and the roughness of the Tamil language. It becomes sweeter and more appealing. The poet and king Krishna Devarayalu from the 16th century praised it as "*desha bhashalandu Telugu lessa*" (Among country languages Telugu is great) (KRISHNA, 1907).

India as a nation is constituted of nationalities. Different regions have different languages and cultures. Every region can be seen as a nation, or sub-nation, because of its cultural, political, and economic distinctions. In the nation-state system, they are the political regions. In comparing the nationalities based on language and culture, the modern nation is a new phenomenon. Recent scholarship asks us to question the origin of the idea of the mother tongue lying in pre-colonial times by dismantling the discourse of linguistic nationalism. Rama Sundari has traced the recent constitution of the modern linguistic community (MANTHENA, 2014, p. 338). The path-breaking work of Benedict Anderson has also reiterated the argument that how "the nation is an imagined political community. And how that constitution is - inherently limited and sovereign" (ANDERSON, 1983, p. 6). He has pointed out

that the imagined communities were intellectual constructs, which relied on the imagination. Drawing from these readings, I propose that Telugu bilingual elite constructed an imaginative Telugu nation called *Vishalandhra*. The nation was supposed to speak for all the Telugu-speaking people and regions, which were historically different. From time to time, they were bifurcated and united through different zones. The conceived political and linguistic unity was already based on fragmentations.

The movement for Andhra as part of the Home Rule movement led by the Indian National Congress. It was further fuelled by the hegemony of Tamil-speaking areas under Madras' presidency. Andhra intelligentsia was feeling a sense of inferiority to the Tamil region. To counter this hegemonic presence, they reinvented the “past glory” of Telugu culture. The Telugu intelligentsia tried to bring two different regions together. On the one side, it was the Telangana region which was part of Hyderabad state under the Muslim rulers. They imposed Urdu as a language in the administrative and educational system for a long period. On the other side, there was the Rayala Seema region. It was a dry zone. Under British rule, it has been named Ceded. Rayala Seema was earlier not agreed to join in special Andhra province movement. After the Sribagh pact⁴ (1937), it agreed to join the movement. The movement for Andhra was trying to bring four different ecological and cultural zones: Coastal Andhra, Rayalaseema, Telangana, and *Uttarandhra*. According to Aruna, “these cultural zones also indicate that the concept of region and regional consciousness existed much before the nation and nationalism became euphoric” (BOMMAREDDY, 2003, p. 108).

3. Telugu Region in Poetry

Existing works of literature of the movement for separate Andhra conceived a romantic idea of the nation: beautiful land, golden past, happy people, and beautiful language. It was an aestheticized idea of a region much more in common with the idealized notion of the Indian nation. This was foregrounded in three different ways. First was the idea of the region as the

motherland. As it was expressed in Rayaprolu Subbarao's, *Desa bhakti* poem, *ee desamegina*:

Whichever country you go to, wherever part you step in
Whatever alter you ascend, whatever people say
Keep praising your motherland Bharathi
Keep your nation's honour in high (SUBBARAO, 2002, p. 233).

The idea of sub-national consciousness was more like the colonized nation. In this imagination, the motherland was greater than heaven, "*janani janma bhoomischa swargadapigariiyasi*". The region was mobilized invoking the primordial roots of culture. In his well-received poem, Viswanatha Satyannarayana imagines the past glory of the local kingdoms through *Kondaveedu pogamabbulu*, the Clouds of Kondaveedu. He also eulogizes the intellectual attainments of the poets. The poet smells, the *paurusham*, manly fashions of the Andhra children in the clouds of Kondaveedu from his former birth memories. Poet feels that the Andhra civilization remains to tell something to present the Andhra people's inertness. The clouds here, symbolically, represent the fame, desire, and imagination of the poet which he would like to evoke the nostalgia of the past.

The second was evoked by juxtaposing Telugu speaking region against the Tamil region. Poet Puttaparti Narayanacharyulu in his *Megha dutham* (the Cloud Messenger) sends the cloud as a mediator between a prisoner and his beloved. The beloved lives in Srikakulam, Andhra border. The prisoner asks the cloud to send a message to her while he describes the root map. He describes several Andhra towns, hills, and rivers. This poem evoked the memories of the Andhra history and culture through different ecological-geographical places of Andhra. The poet successfully created an aesthetic experience of *Telugu Desam* (Rayala Seema, Telangana, and Andhra). Fascinatingly, the poet's idea of the region flows like lyrics and music flouting with clouds, imagination, and reality. The poet compared the region and its history with beauty, love, and romance. The prisoner separated from his beloved creates *vipralamba*

sringar. In this connection, he sees love everywhere, in every object and material.

Telugu fraternity was against the political and cultural hegemony of the Tamils at the time. The other important reason was the increasing influences of Dravidian, non-Brahmin movements in the Madras Presidency. Andhra intelligentsia dominated by Brahmin castes was not comfortable with the development. They were unable to assert their identity and culture.

The third important reason was the regional disparities and marginalization of Telugu-speaking people. However, this sense of aesthetics was challenged by the new sensibility of Modern Dalit poet Gurram Jashuva who wrote a poem called *Gabbilam*, the Bat. Using the metaphor of *Meghadootham* in his poem the bat becomes a messenger between God and Dalits, the untouchables. While Gurazada's love for the nation undermines the question of caste, class, religion, and gender hierarchies, Jashuva's poem was a sharp critique of that image of a region. It can be argued that the movement for Andhra, dominated by upper castes elites while trying to mobilize people based on language, fails to understand "*Desamante matti kadoi, desamante manusuloi*", that the nation is not about the soil, but it is about people.

4. Nation, Language, and Padya Natakam

Playwright Chilakamarthi Lakshminarasimham had sung a *padyam* – 'where India becomes a milking cow, while Indians were crying like lambs Shrewd British shepherds draw milk by tightly holding the mouths of lambs' (BHARATHI, 2001, p. 58) spontaneously at the end of the meeting in Rajahmundry in 1907, during the Indian National Movement. With one *thetageeti padyam*, he explains the suppression by the colonial regime. It has followed the meter that gives rhythm to words used in daily speech. He compared the Indian nation to a cow and Indians as lambs, imperialists as shrewd shepherds. This *padyam* appeals masses.

The modern public sphere in India emerged in the colonial cities built on the model of the European empire. Three things that constructed the public sphere in the Andhra region were: the nationalist movement, the education

system, and modern theatre. They were drawing from each other. In 1860, the first Telugu drama was written in a conventional style under the influence of English. However, there was no theatre until the Dharvada theatre company toured Andhra Pradesh in 1880. Taking inspiration from the Dharvada Company, the reformist Kandukuri Veeresalingam Pantulu staged a farce in Rajahmundry with his students. Many plays of this period remained as dramatic literature and were not staged for several reasons, for example, Gurazada, in the preface to his *Kanyasulkam*, says, "it is a popular prejudice that the Telugu language was unsuited to the stage" (GURAZADA, 1986, p. XII) They were debating about the mode of language one should use for literature and theatre writings.

While some of the conventional playwrights used mythological themes and wrote in verse, the English-educated men writers rejected the style and theme. They argued that if the literature must reach ordinary people, then writers need to use the language of everyday life. Gurazada, who argued for the inclusion of the spoken language in the educational system, says, "my own vernacular for me is the living Telugu, Italian of the East, in which none of us ashamed to express our joys and sorrows, but some of us ashamed to write well" (GURAZADA, 1986, p. XV).

The Andhra *padya natakam* (verse drama) has more than one hundred year's history. The performers adopt the mythological characters of Krishna, Duryodhana, or Harischandra and, standing in front of the European-painted curtain, sing the *padyam* for hours. They used to have ornamentation with flaring costumes. The audience in ecstasy would have to ask them "once more", the performer would sing once more for them. The phenomenon of *padya natakam* continues till now, but it does not remain very popular. But the theatre convention set by *padya natakam* remains relevant in popular imageries. For example, if one says we are theatre artists, common people ask, "do you sing *padyam*?" The poetry that must be sung remains a criterion to follow. In the Telugu literature classroom, when it comes to teaching poetry, Telugu teachers still try to sing the *padyam*. A popular perception was created that A Telugu *bhashabhimaani*, a man of passion for his mother tongue Telugu,

feels that even an uneducated Telugu person can also easily say at least four Telugu *padyam* that was the greatness of Telugu. The popular *padya natakam* like Satya Harischanda, Goyapakhyanam, Pandavodyogam, and so on, still have been demanded in Telugu theatre, like Jatra in Bengal and Odisha. Surabhi theatre family group also continues their conventional theatre practice with *padyam*. Yet, how this tradition of singing *padyam* start in Telugu Theatre and what was its role in regional and national politics?

During the movement for Andhra, *padyam* singing was a new phenomenon in modern Telugu theatre. But *padyam* as a form of poetry was very old. It was a core form in classical Telugu poetry. Classical Telugu poetry started in the 11th century with a translation of Sanskrit Mahabharata by Nannayya. While translating *slokas* he invented a new meter called *padyam*. The form was musical and performative. While brining *padyam* aesthetics, Shulman and Rao say, 'Nannayya's adaptation of the *champu* style also implies a particularly active, participatory role for the listeners (SHULMAN and VELCHERU, 2002, p. 11). This poetic tradition continued for centuries by taking different shapes and rhythms.

Andhra has been geographically located somewhere in middle between the North and South India. Therefore, both Dravidian and Sanskrit literary traditions influenced it. Telugu emerged from Dravidian and is evident in Andhra civilization as it is in the Telugu language (Ibid, 2002, p. 3). The Scholar Kasinadhuni Nageswara Rao in his *Andhra Vanmaya Charitra* observes that Sanskrit vocabulary also negotiated with the structure of the Telugu language. Many Telugu poets Tikkana and Srinatha reworked the Sanskrit texts into Telugu. The 16th century poet Ramarajabhushana wrote about the Telugu world, *bahulandhrokti maya prapancham* created by these poets. By the end of the 19th century, this Telugu world was re-created by Telugu dramatists.

The modern Telugu drama started with the prose form of writing. The drama is in conversation form among characters. This form was new to Telugu literature. Literary giants like Kandukuri Veereshalingam, who was called 'gadya Tikkana' (Tikkana of prose), enormously contributed to Telugu language and social reform. The enlightenment started in the Telugu language

in 1853. The sensibility of that enlightenment first came in literature. With the printing press, manual scripts written on palm leaves got printed into books. They were made available for wider circulations. The people of Andhra were very much aware of their past through the book called *History of the Andhra* published by Vignana Chandika Mandali in 1910. At the same time, English education gave them rational thinking. The encounter with English culture and debates offered them a new critical view to evaluate their traditions and cultures. Educated men like Kandukuri started the reform movement by eradicating the social evils of the Brahmanical society. He used theatre as a medium to carry out his reform. Telugu playwrights gradually began to develop a play structure, following western and Sanskrit models of theatre. Some of them translated plays from these languages into Telugu. Theatre scholar, Appa Rao termed the period from 1886 to 1900 a developing period of theatre. Gradually theatre performances started in Bellary and Circar districts as entertainment. When theatre emerged as entertainment, commercial adventures and capital investment started. The investors started searching for various methods to draw an audience to the theatre. They invested capital in music, scenery, and proscenium theatre. As part of the experiment, they also re-introduced *padyam* to theatre because of their appealing quality of musical rhythm. The period also saw a major shift in education by the British government. The British government decided to give education to Indians in their mother tongues. They were surprised by noticing two types of dialects, the dialect spoken in daily speech and the dialect taught in a classroom. Dr. Grierson argues that

The vernacular has been split into two sections- the tongue which is understood by people, and the literary dialect is known only through the press and not intelligible to those who do not know Sanskrit. Literature has thus been divorced from the great masses of the popular and the literary classes (DAKSHINAMURTY, 1998, p. 40).

The distinction between literary dialect and spoken dialect led to a regime of distinction in aesthetics. The poets and reformers were split into two

groups. They started two movements; one is the movement for literary dialect and the second movement for spoken dialect. While the traditional pundits wanted to keep literary dialect in the education system. They argued that these social reforms are harmful to the Telugu language and society. They accused the people who are writing in spoken dialogue and called them “*gramya*”, uncultured people. The linguistic scholar Dakshinamurty mocks these pundits' arguments that, if people start reading and writing the spoken dialect, there will be possibilities for regional prejudices and special state movements (DAKSHINAMURTY, 1998). Another section of pundits who were reformists argued that spoken dialogue is the best for education. They argued that spoken language will give easy access to acquire knowledge. They also added that the usage of spoken language in education will make learners happy because the language would be the language of their hearts. Theatre was one of the battlegrounds for these arguments. These Pundits and reformists choose drama as a medium to prove their arguments. For this purpose, they have translated and adapted mythological and historical texts into dramatic forms. They wrote in standard literary dialect. Another section of pundits tried to focus on contemporary social problems which they were facing in their daily life. In his preface of *Kanyasulkam*, Gurazada argues that “modern life which presents complex social conditions is neglected by playwrights except for purposes of the broadest farce and poverty of invention is manifested by the consultant handling of threadbare romantic topics” (GURAZADA, 1986, p. XIII). Gurazada rightly argues that the complexities of the modern social life do not reflect in modern Telugu theatre, instead romantic themes like truth, justice, to protect the refuge whatever may come, i.e., these perennial problems were focused. Thus, the question arises: why only *Kanyasulkam* was considered a landmark in Telugu theatre? There are many reasons for it. In *Kanyasulkam*, he created a complex inner world of the society and psychological reality of the characters which was in parallel with the modern sensibility. This could not be done by mythical dramas although they were well-received plays. Plays like *Pandavodhyogam*, *Satya Harischandra*, *Gayopakhyanam*, and others

created another world. They could not bring the complexities and crisis of the society and the region.

Before regionalism sprang into Andhra social sphere, many of the theatre societies/companies used to have names including 'Hindu' and 'Nation'. For instance, Hindu *nataka Samajam* (Rajahmundry), Bandaru National theatrical society, and so on. Indian nationalist movement and Andhra movement staged in the 1920s to 1930s brought historical themes in theatre specifically rooted in the region. They had an opportunity to deal with the history, and to prove the backwardness of the region. Kolachalam Srinivasa Rao, the playwright, argued that "it is easy to imagine and write mythological plays, and if we talk about historical themes, people don't know about history, that can creatively interpret and educate audience" (APPARAO, 1967, p. 265). His popular play "Fall of Vijayanagara" was banned in 1918. The play indirectly criticized British Rule, even though the theme dealt with the conflict between Hindu and Muslim kings. Historical themes are different from history, because, playwrights interpret the story with their ideology. Historical plays like Prathaparudriyam of Vedam Venkataraya Sastry, Bobbiliyuddam of Sripada appealed to the masses of the Andhra.

5. Utopic region

Theatre and literary practices went through a turmoil phase during the movement for a separate Andhra based on the Telugu language. *Padya natakam* lost its glory because of its intrinsic fault. Bereft of innovations, it was producing the basis of its faults, i.e., monotonously repeated plays. In the name of competition, actors dominated the stage with their glory and the final cause of the capital manipulation of the contractors. When cinema becomes an attractive art form for the masses, all the theatre auditoriums turn into cinema halls. Social changes in the thirties produced new poets like Srisri. He brought a new school of poetry along with the formation of the Progressive Writers Association (PWA) and the Communist movement (1935) in India. His *Maha prasthanam* had created a tremendous impact on the minds of youth (RAO, 1994, p. 256). In his *Maha prasthanam*, he calls upon people for another world,

A different world, a different world
A different world is calling!
March ahead, push ahead...
Onward we march! A different world
A great one
Pervades the whole earth!
Roar like a great wind, Flow like a swift thought!
Burst forth like a dark cloud full of rain
Move on, march ahead! (SRISRI, 1984, p. 17).

What was this another world or the different world? What kind of region, Srisri was proposing? Of course, it was different from the *swarajya* or special Andhra province or the Dravidian state. Srisri idea of the region was an egalitarian region, a society of an inclusive space. In the hegemonic political situation, Srisri was dreaming of the ideal state which did not exist in physical form. His region was a utopia.

Srisri goes opposite of the traditionalist who wanted to evoke the glories of the medieval Andhra and great Telugu culture. Whereas Srisri wanted to traverse the future. This attracted the youth of Andhra. Unlike the earlier great poets, he saw poetry everywhere, in a puppy, in a matchstick, in a piece of soup. He appeals to people that "only you should have a poetic inspiration... see if you have the sight, write if you have the word." [SRISRI, 1984, p. 30]. He wanted to get free from lexicons, classical grammatical compositions, and meters. He opposed the way history was written. As a Marxist, he said, history has nothing to do with kings, and their war dates and queen's love stories:

Look at the history of any nation
What is there to be proud of?
The entire history of the human race
Is one exploiting the other!
The mighty have turned the meek
Into slaves!
Murderers have made a name
In history as rulers of the earth! (SRISRI, 1984, p. 73).

This is entirely different from what the Telugu propagators of the movement for the separate Andhra were imagining. Instead of writing about

people's history and culture, they were seeking pride in classical poets and rulers. Poets and playwrights used to praise the glory of Andhra, *Andhra prasasthi*. In one of Gullapalli Narayana Murthy's plays, *Andhra Jyothi* (1940), a character admits the pathetic situation of the present Andhra province compared with the past. The playwright eulogizes the past to bring the problem of the present:

The valor of the Kakatiya dynasty who rule all over Katakam, the talent of Krishnadevaraya who rule Vidyanagara make victory in all quarters, the heroism of Vengi Chalukyas, the campaigning of the Palnati heroes, the leadership of Nayaka kings, war talent of Kamma heroes, the ferocity of Reddys, oh! Mother of Andhra! These all perished in oblivion, what state you are facing now? What happens to your independence, arts, literature, and statesmanship? You who make a king carry your palanquin, you are the goddess of money who did port business with Romans... today Andhra people become living corpses. Andhra becomes a graveyard. Andhra's manly manner had died, and there is no nationality remained in them (NARAYANAMURTY, 1940, p. 13).

Here playwright intended to excavate the past. This could be read in the light of Joseph Roach's "Cities of the Dead", their "aim was to excavate the past that is necessary to account for how we got here and the past that is useful for conceiving alternatives to our present condition" (ROACH, 1996, p. 25). While the character publicizes the Andhra movement, the playwright tried to evoke the memories of the heroic history of Andhra through the character, particularly on the audience. But, Srisri in his *Mahaa Prasthanam*, imagines "*maro prapancham*", another world. He did not want to count kings, who get into the palanquin, he counts the people who carry it. He evokes the history of the oppressed. The elite's ideas of linguistic state icons were kings and classical poets. Further, as Kellner puts it, 'During the feudal period, ideas of piety, honour, valour, and military chivalry were the ruling ideas of the hegemonic aristocratic classes' (KELLNER, 2013, p. 4). During the Andhra movement, instead of talking about the social reality of the period, poets took up these imaginative themes by legitimizing dominant societal interests. Srisri adopted the social reality in his poetry. He has also influenced and shown a new path in

literature and performing arts. Srisri raised the issue of nationalism and the Andhra movement and addressed what the movement failed to address. That was the immediate problem of the common people. He was deeply rooted in Marxist politics. He tried to question the hegemony of capitalist forces above nationalism and regionalism. He made remarkable changes in the political and cultural spheres of Andhra Telangana in the decades of the 40s and 50s. His poetry performed an active role in the Andhra movement and Telangana Armed struggle (1946-51) led by the Communist Party of India.

In 1943, the Communist Party of India established its cultural wing Praja Natya Mandali⁵ (PNM) to spread its socialist ideology among the masses. They tried to unify people against the capitalist and fascist forces local and international by using people's art forms like Burra Katha⁶, *Veedi Bhagavatham* (Street Theatre), and *Pagati Vesham* (daytime performance), of old cultural revivals of the region. The progressive movement led to two major changes, first not more relying on classical Telugu language and classical themes and the second was the marginalized art forms at stages forefront. The Communist activists and artists fought for the region what Srisri imagines *maro prancham* (another world), against the real Oppressors. PNM re-imagined the region different from the elite-brahminical imagination of Andhra. It tried to bring medieval *desi* region culture which was used by Shiva-s against Brahmin ideology. The artists used a wide range of themes from the local histories like *Palnati veera charitra*, *Alluri Sitharamaraju* Burra Katha to the international issues like Tatyana Burra Katha, Hitler Veedi Bhagavatam to portray radical reactionaries. The future region for the Communists and progressive were what they used to call, *kooli rajyam* or *karmika rajyam*.

They also influence the nationalist movement. They brought radicalism to fight the capitalist state. In Telangana, they fought against the Nizam by adopting armed struggle. And in Andhra, they fought for the demand of a democratic special state. However, there were a lot of ambivalences in their political strategies and cultural struggles.

6. The politics of land and language: *Maa Bhoomi*

Maa Bhoomi (Our Land) (1946) is a play on the historic Telangana Armed Struggle (1946-1951) written by Sunkara Satyannarayana and Vasireddy Bhaskara Rao. It was widely performed by more than 125 groups of PNM in the years 1947-1948. PNM was vibrantly active in the political scenario of Andhra and Telangana. The playwrights historicize the events of struggle in dramatic structure. The play tried to bring the history of violence, suppression, and sacrifice of people in performance to gain support for the movement. A Historical event emerged as performance in *Maa Bhoomi*. It would be interesting to find out what efficacy it had on the movement for the separate Telangana. How did it help that Andhra and Telangana as regions transformed into a single linguistic entity called *Vishalandhra*?

The Telugu word *Bhoomi* refers to land, a piece of the cultivated area by a family or a community. *Bhoomi* also gives an identity to the human being. It is part of their existing physical entity as well as a product of their physical labour and imagination. At a collective level, it is a political territory and an environment. It encompasses human emotions build around it. A person in general or a farmer in particular cannot be imagined without land. In a feudal society, the land is the symbol of the power hierarchy. It becomes an instrument of social and economic control. The ground politics in Andhra and Telangana was built around the land. Land distribution was one of the core demands of many progressive movements. The question of land also prominently appears in the cultural enactments of the regions. Telangana peasants faced unbridled feudal exploitation during the Nizam rule. Sixty percent of the land was under the *Raiyatvari* system, thirty percent of the land was under the *Jagirdari* system and ten percent of the land was directly under *Nizam*, called *sarf khas*. The tax collected from *serf khas* area would directly reach the Nizam and the Nizam was not expected to spend any welfare facilities in these areas. *Jagirdari* system was in sub feudatory areas and common people in those areas did not have any right on the land. They used to collect more than ten times extra tax from the land tillers. The *Deshmukhs* as tax collectors used to be helped by *patwari* and agents. They would grab and own thousands of cultivated lands

from the peasants. Because of the bad harvest, peasants used to face a lot of difficulty in paying unfair taxes. On peasants' crops, landlords would lend money with high interests. Apart from this, there was a strong presence of *vetti* (bonded labour). Andhra Mahasabha (1928) and the Communist party came to support peasants. They formed *Sangam* (union) in every village and later they became the epicentre of the armed struggle movement.

The play deals with the story of a village in which the protagonist with his *Sangam* (union) members fights against the exploiters. The playwrights brought many historical narratives and dimensions to the story that can epically map out the entire peasant struggle. The protagonists in the play are poor peasants, agriculture labours, shepherds, and the rest of the castes of the village. Unlike many other plays, the leaders of the Communists Party did not appear in the play, and they do not preach the ideology separately. This approach of the playwrights might have come from their peasant experiences. The political consciousness of the characters makes difference in their struggles.

To create a sense of identification of exploitation and solidarity among the oppressed was one of the main aims of the play which the play has successfully done. It does not mean that the Communist activists did not realize the question of language. When the characters sing, the playwright imposes the idea of *Vishalandhra*. In the fifth act Kamala sings a song when *Sangam* informed her that *Deshmukh* is going to attack:

If three crore (thirty million) of Andhras fight unitedly
We shall form *Vishalandhra* by breaking chains
(SATYANNARAYANA, 2015, p. 90)

The playwrights delineate many circles of aspirations. On the ground level, characters fight against the exploitation and bonded labour of *Deshmukh*. They wish to till their land. In end, they gained it after struggle and sacrifice. The play theme is a victorious story of the Telangana struggle; therefore, its resemblances can also apply to the play. While Sundarayya expresses the achievements in the Telangana movement,

During the course of the struggle, the peasantry in about three thousand villages, covering roughly a population of three million in an area of about 16,000 square miles had succeeded in setting up gram raj based on fighting village panchayats (SUNDARAYYA, 1973, p. 4).

The Party emancipates the villages and establishes a people's state at a village level by distributing lands. At a community level, they established an egalitarian state. At the same time, they emancipate the state from the autocratic rule of the Nizam. For this, while they were still struggling (1946), they imagined the linguistic state Vishalandhra. There is a big gap and difference between the *gram raj* and *Vishalandhra*. The characters seek support from the Telugu brethren from other regions. The playwrights from Andhra and Andhra Communist party also actively worked in Telangana Movement. Telangana movement saw its major upheavals in two districts: Warangal and Nallagonda. They are adjoining districts of Krishna and Guntur of Andhra. These Andhra Districts, as Rao puts it, 'become very popular among the urban middle class by vociferously championing the cause of the establishment of a separate Andhra province' (RAO, 1994, p. 311).

The realism in Telugu theatre comes through Raghava⁷ acting and from the writings of P.V. Rajamannaru with the influence of Ibsen. The intervention of Andhra Nataka kala Parishat (1929) was also important. It was established to protect theatre from the contractors of *padya natakam* and cinema. The PNM took the lead with a realistic portrayal of characters in *Maa Bhoomi*. The success of the play was praised by many scholars and activists. Telugu theatre critique Srinivasa Chakravarthy says that *Maa Bhoomi's* play Praja Natya Mandali took forward the revolutionary light enlightened by Raghava in 1925 and was shaped under the conscious political, and cultural conditions of the country (MIKKILINENI, 1965, p. 516). The play gave more than a thousand shows by various groups, but the fact is that these shows were not performed in Telangana region due to coercion. This along with other political and cultural activities of the Communist Party was suppressed by the Nizam military. In Telangana, peasant struggle activists themselves create songs and performances, as Sundarayya says,

Many songs were written about every problem, about big incidents during the struggle, about martyrs, the atrocities of the enemy, their defeat, and so on. These were not written by learned poets; they were from ordinary people in the form of folk songs. These songs, very melodious and rousing to the masses, were sung everywhere and at any time, whenever it was possible and necessary (SUNDARAYYA, 1973, p. 21)

The use of art forms mainly folk forms for politics primarily started after the formation of IPTA (Indian People's Theatre Association). Telangana region's folk art forms did not come under so many influences of the colonial regime. On the other side, Andhra province had a rich history of modern theatre culture from the 1880s onwards. Apart from that PNM uses people's art forms to inspire people for the nationalist movement. The involvement of Andhra Communists in the Telangana movement also means that there was a diffusion of many cultural ideas from one side to the other (DHANARAJU, 2015, p. 3). A mixture of progressive poetry and people's art forms generate a new kind of progressive culture during the struggle. This can be observed in the play *Maa Bhoomi*, a shepherd Yalamanda sings a song in *golla suddulu* form.

Sheep's (*gotralu*) history Shepherds know
Shepherd's history sheep know
But Wolves know the history of both of them

Deshmukh's history Jagirdars know
Jagirdar's history Deshmukhs know
But both of their histories Andhra Mahasabha know
(SATYANNARAYANA, 2015, p. 72).

Oral culture and folklore emerged as vital tools for the proletarian movements. This will make it easier to reach the masses rather than realistic theatre or literary art where the activists were illiterate. Not only illiterates, but everyone easily is attracted by folk art. This was proved in the later movements. However, as a proscenium play, *Maa Bhoomi* drew the attention of the Telugu audience. It attracts the audience to the dreaming aspirations of *Vishalandhra*

rather than its basic goal of seeking the support of the Telugu people in the Telangana armed struggle.

Telangana had been liberated from the autocracy of the Nizam rule with police action of the Indian state in 1948. Soon, it came under the rule of the Indian military. After the suppression, Communists withdrew from the armed struggle movement in 1951. The PNM was banned in 1948 by the Madras Congress Government. Artists of the group were arrested and harassed.

7. Conclusion

The cultural legacy of PNM was obscured and severely criticized by Telugu theatre scholars⁸. According to some critics, it gives support to the pseudo-progressive, cinema melodramatic, Parishat stereo message-oriented theatre to Telugu drama. *Maa Bhoomi* playwrights imagine the *Vishalandra* with the background of the Telangana armed struggle. Communist leaders and elite Andhra capitalists formed the *Vishalandhra*, an imaginative region in the illusion of a people's democratic state. Within the short period of this illusion of dreamland, the crisis appeared in the vision with the hegemony of the capitalist, feudalism of Andhra. As result, the political theatre culture had to take a new position in the changing political cultural scenario.

References

ALOYSIUS, G. **Conceptualizing the Region**. New Delhi: Critical Quest, 2013.

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**. London: Verso, 1983.

APPARAO, P.S.R. **Telugu Nataka Vikasam**. Hyderabad: Natya Mala Prachurana, 1967.

BALARAMAMURTY Yetukuri. **Andhrula Sankshipta Charitha** (Telugu). S/I: Vishalandhra Publishing House, 1995.

BHARATHI, Muktevi. **Chilakamarti Saahityam – Jivitham** (Tel). Hyderabad: Vishalandhra Publishing House, 2001.

BOMMAREDDY, Aruna. **The Problematics of "Region" in the Regional Novel**. 2003. Dissertation (School of Humanities) – University of Hyderabad, Hyderabad.

DAKSHINAMURTY, Poranki. **Bhasa Adhunika Drukpadam** (Tel). Hyderabad: Neelkamal Publications Pvt. Ltd, 1998.

DHANARAJU, Vulli. The Telangana Movement (1946-1951): Folklore Perspective. **International Journal of Social Science Tomorrow**, v. 1, n. 8, 2012, p. 1-7.

DHANARAJU, Vulli. Voice of the subaltern poet. **Research Journal of language, literature, and Humanities**, v. 2, n. 7, p. 1-7, July 2015.

GURAZADA, Apparao. **Kanyasulkam**. Hyderabad: Vishalandhra Publishing House, 1986.

KAMESWARARAO, Bhamidipati. **Andhra Nataka Padya Patanam** (Tel). Calcutta: Saraswathi Press, 1957.

KELLNER, Douglas. **Cultural Marxism & Cultural Studies**. New Delhi: Critical Quest, 2013.

KRISHNA, Devaraayulu. **Amuktamulyada** (Telugu). Channapatnam: Vaavilla, Ramashastrulu & Sons, 1907.

MANTHENA, Rama Sundari. The Andhra movement, Hyderabad state, and the historical origins of the Telangana demand: Public life and political aspirations in India, 1900–56. **India Review**, n. 13, n. 4, p. 337-357, 2014.

MIKKILINENI, Radha Krishnamurty. **Andhra Nataka Ranga Charithra**. S/I: Seetha Ratnam Grandhamala, 1965.

NARAYANACHARYULU, Puttaparti. **Megha Sandesam**. Madras: Kranthi Press, 1974.

NARAYANA MURTHY, Gullapalli. **Andhra Jyothi** (Tel). S/I: Navya Sahitya Parishat, 1940.

PEDDI, Rama Rao. **Theatre of the marginalized: politics of representation**. 2003. Dissertation (School of Social Science) – University of Hyderabad, Hyderabad.

PRABHA, Jaya. **Nalugo Goda**. Hyderabad: Charitha Prachurana, 1992.

NARAYANA RAO, Velcheru; SHULMAN, David; SUBRAHMANYAM, Sanjay. **Symbols of Substance: Court and State in Nayaka Period Tamil Nadu**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

RAO, Raghunadha. **History and culture of Andhra Pradesh**: from the earliest times to the present day. New Delhi: Sterling Publishers Pvt. Limited, 1994.

ROACH, Joseph. **Cities of the Dead, Circum-Atlantic-performance**. New York: Columbia University Press, 1996.

SARVASWAM, Vijnana. **Telugu Samskrithi-3**. Madras: Telugu Bhasa Samithi, 1959.

SATYANNARAYA, R. **Karnataka Music as Aesthetic Form**. S/I: Centre for Studies in Civilizations, 2004.

SATYANNARAYANA, Sunkara. BHASKARARAO, Vasireddy. **Maa Bhoomi (Tel)**. Hyderabad: Nava Chethana Publishing House, 2015.

SATYANNARAYANA, S.V.V. **Telugulo Udyama Geethalu**. S/I: Vishalandhra Publishing House, 1991.

SHULMAN, David; VELCHERU, Narayana Rao. **Classical Telugu Poetry**: an anthology. Landon: University of California Press, 2002.

SRISRI. **Maha Prasthanam**. Vijayawada: Vishalandhra Publishing House, 1984.

SUBBARAO, Rayaprolu. **Janmabhoomi**. In: Telugu Kavyamala (Ed). Venkateshwara Rao, Katuri. New Delhi: Sahitya Academy, 2002.

SUBBARAO, Rayaprolu. **Probodham**: In Andhra Prashasthi (Ed). NAIDU, Muniratnam. Hyderabad: Potti Sriramulu Telugu University, 2013.

SUNDARAYYA, P. Telangana People's Armed Struggle, 1946-1951. Part One: Historical Setting. **Social Scientist**, v. 1, n. 7, 3-19, feb. 1973..

SUNDARAYYA, P. Telangana People's Armed Struggle, 1946-1951. Part Two: First Phase and Its Lessons. **Social Scientist**, v. 1, n. 8, p. 18-42, March 1973.

TALBOT, Cynthia. **Precolonial India in practice**: Society, region, and identity in medieval Andhra. Oxford: Oxford University Press, 2001.

NOTAS

1. Govinda Rao Sivvala is a Research Scholar at Theatre and Performance Studies, School of Ars and Aesthetics, Jawaharlal Nehru University, New Delhi, 110067 Email ID – govindarao.sivvala@gmail.com.
2. Rayaprolu Subba Rao (1892-1984) was one of the pioneers of modern Telugu literature. He wrote poetry with western influences romanticism and nationalism. His *desa bhakti*

(patriotism), *Tenugu thalli* (mother Telugu), and Andhra poems praise the Andhra glory. He introduced the platonic love concept to Telugu literature. He received Kendra Sahitya Academy Award and Kalaprapurna.

3. Potti Sriramulu (1901-1952) was popularly known as amarajeevi (immortal being) who was a disciple of Gandhi. He participated Indian national movement and imprisoned. The British government denied the long-standing demand for special statehood. The people of Andhra believed that the Indian Government fulfilled their demand. After independence, the Dar commission (1948), and the JVP report also deny for the formation. Seeing this in action, Sriramulu decides fast-unto-death. He starts it on 19th October 1952 in Madras and continued till his death on 15th December. After his death, the Andhra movement becomes a mass movement.
4. Sribagh Pact: the people of Rayala Seema are suspicious about, they will not get fair treatment in the Andhra province. To protect their interests, Andhra and Rayala Seema's political leaders made this agreement.
5. Praja Natya Mandali [a unit of the Indian Peoples Theatre Association- IPTA] entered the cultural scene of Indian theatre and started engaging with people's art forms and local musical traditions in their performances.
6. Burra Katha: Burra Katha is a semi-literary art form used by marginalized caste groups to praise and propagate the Shiva religion in medieval Andhra. The form narrates a story in singing and dialogue mode. The main narrator of the performance tells the story, besides him, two *vanthalu* [accompaniments] listen to the story and react to incidents. It has one storyteller and two listeners. The form has very active performers and audience relationships.
7. Ballary Raghava (1880-1946) was a popular actor and playwright. Raghava brought realism in padya natakam. He recited padyam according to the mood and feeling of the playwright's intention.
8. Peddi argues that

...reason for the obscurity of Praja Natya Mandali in the history of world theatre, where there is a trend of people's cultural movement with a strong leftist ideology, there was an opposition to proscenium and hence, performance mostly based on the tradition was developed (PEDDI, 2003, p. 216).

This criticism is partially right, political performances have to stir the emotions of the audience and make them think. It will be possible from both traditional and proscenium settings.

Recebido em 09/07/2022 e aprovado em 08/09/2022

IOGA E O CUIDADO DE SI: UMA COMPARAÇÃO ENTRE OS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS DA ÍNDIA E GRÉCIA ANTIGA

Leonardo Stockler¹

Resumo: O presente artigo procura fazer uma comparação entre a prática do ioga e certos exercícios espirituais comuns à filosofia grega e latina da Antiguidade. Nossa intenção é a de destacar as semelhanças e diferenças neste conjunto de práticas para que possamos sublinhar a singularidade histórica de cada uma delas, tanto do ioga quanto da filosofia. O objetivo deste empreendimento é buscar estabelecer, através desta comparação, novos insights sobre as divisões entre Ocidente e Oriente e fornecer subsídios para aqueles que no futuro estiverem interessados em observar a transplantação de formas culturais específicas mediante certas noções que acabam alçadas à universalidade – e que nos permitem afirmar algo como uma “filosofia sem fronteiras” situada entre particulares e universais.

Palavras-chave: Ioga. Exercícios espirituais. Ascetismo.

YOGA AND SELF-CARE: A COMPARISON BETWEEN THE SPIRITUAL EXERCISES OF INDIA AND ANCIENT GREECE

Abstract: The present article compares the practice of yoga and certain spiritual exercises common to Greek and Latin philosophy of antiquity. We intend to highlight the similarities and differences between this set of practices so that we can underline the historical uniqueness in each of them, yoga and philosophy. The goal of this endeavor is to establish, through this comparison, new insights into the divisions between East and West, and to provide subsidies for those who in future will be interested in observing the transplantation of specific cultural forms through certain notions that end up elevated to universality – and that allows us to affirm something like a "borderless philosophy" situated between particulars and universals.

Keywords: Yoga. Spiritual exercises. Ascetism.

YOGA Y EL AUTOCUIDADO: UNA COMPARACIÓN ENTRE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE INDIA Y LA ANTIGUA GRECIA

Résumen: El presente artículo pretende hacer una comparación entre la práctica del yoga y ciertos ejercicios espirituales comunes a la filosofía griega y latina de la antigüedad. Nuestra intención es resaltar las similitudes y diferencias entre este conjunto de prácticas para poder subrayar la singularidad histórica de cada una de ellas, tanto del yoga como de la

filosofía. El objetivo de este esfuerzo es tratar de establecer, a través de esta comparación, nuevas percepciones sobre las divisiones entre Occidente y Oriente, y proporcionar subsidios para aquellos que en el futuro se interesen por observar el trasplante de formas culturales específicas a través de ciertas nociones que acaban siendo elevadas a la universalidad, y que permiten afirmar algo así como una "filosofía sin fronteras" situada entre lo particular y lo universal.

Palabras clave: Yoga. Ejercicios espirituales. Ascetismo.

Introdução

Diante de qualquer hipótese que, para se apresentar, tenha estabelecido um recorte e definido um objeto, é necessário ter em vista que a realidade histórica é mais vasta do que aquilo que cabe em qualquer comparação. Partindo deste pressuposto, e, tendo em vista o objeto aqui em questão, devemos afirmar que são muitos os iogas que a Índia produziu. Não apenas isso diz respeito às várias escolas, mestres, livros, manuais e tratados, mas, também, à própria definição do que vem a ser o ioga, uma palavra polissêmica em sua natureza. E, se fosse possível sintetizar uma variedade tão grande de tradições, isso só seria feito mediante a aplicação de um conceito externo àquele contexto – como assim pretendemos fazer neste artigo.

Assim, pois, é justamente a partir de um conceito, que tem como referência uma série de fenômenos reais, que conseguimos não apenas compreender a realidade de forma mais sintética, mas também deslocar este fenômeno para um outro plano de onde podemos, então, estabelecer comparações com outros fenômenos que estejam também subsumidos neste mesmo conceito, como se compusessem uma vizinhança de semelhanças.

Se pretendemos, pois, efetuar uma comparação entre o ioga e certos elementos da filosofia grega na sua prática vital, então, é porque acreditamos dispor de um conceito eficiente para tal tarefa. E qual é o objetivo que se esconde por trás deste empreendimento? Interessa-nos não apenas verificar a validade deste conceito como, também, aproximar certos fenômenos cujos significados, suspeitamos, a despeito das referências que prestam a elementos culturais únicos, dotados de semântica própria, não são tão diferentes assim quando observados de uma perspectiva mais alta – e que só a comparação

conceitual permite. Ou seja: nossa suspeita decorre do fato de que essa comparação foi feita poucas vezes na história do pensamento, tanto por questões de limitação linguística, quanto pelas determinações geográficas e históricas. Em tempos mais recentes, contudo, parece-nos até que esta comparação se tornou inevitável. Perguntas como: “o ioga é uma religião ou uma filosofia?” ou “a filosofia nasceu na Grécia?” pedem por respostas deste tipo. E entendemos que estas respostas se abrigam sob a possibilidade de um conceito que as integre.

O conceito de que estamos falando é o conceito de *exercício espiritual*. Ao integrar este conceito em nossa busca por respostas, acabamos corroborando com a perspectiva de uma “filosofia sem fronteiras”², cujo intuito é realçar as particularidades para observar ainda melhor o que existe no pano de fundo de onde todas estas formas emergem. Nosso interesse, portanto, não é o de estabelecer comparações entre metafísicas e ontologias, mas entre *práticas*.

1. O que são exercícios espirituais?

O que vem a ser, exatamente, um *exercício espiritual*? O termo tem circulado com alguma frequência na filosofia desde os trabalhos de Pierre Hadot e Michel Foucault, tendo encontrado recentemente, na obra de Peter Sloterdijk, uma outra nomenclatura. Assim, aquilo que chamamos aqui de *exercício espiritual*, expressão que se refere à definição criado por Hadot, encontra na obra dos outros dois outros filósofos conceitos análogos como *tecnologias de si* (FOUCAULT, 2014) ou *antropotécnicas* (SLOTERDIJK, 2012).

De acordo com Hadot, podemos compreender os exercícios espirituais como um conjunto de técnicas variadas que contribuem para uma “terapêutica das paixões” (HADOT, 2014, p.20). Não se trata apenas de um formato exclusivo de técnicas e práticas, mas de uma variedade cuja origem remontaria a tempos imemoriais (HADOT, 2014, p. 35). Seu aparecimento no contexto da Antiguidade, sobretudo na sociedade grega e romana – os casos

abordados por Hadot – estaria ligado à emergência da filosofia enquanto “arte da vida”, ou “arte do viver”.

Essas práticas pertenceriam a grupos sociais de indivíduos dedicados à busca da sabedoria, ou seja, os próprios *filósofos*. A busca pela sabedoria, que nos parece tão vinculada ao exercício da razão e à especulação metafísica, portanto, desde a sua origem, parece ter se associado à observação de si mesmo. Se atribuímos à Era Axial (século VIII a.C até II a.C) o momento paradigmático pelo qual a introspecção se tornou um comportamento difundido entre as culturas civilizadas, é porque estas práticas e exercícios se encontram no cerne do período assim definido por Karl Jaspers. Os cuidados com a mente e com o corpo, portanto, fazem parte deste movimento que no contexto da cultura grega clássica envolve a própria busca pela sabedoria e pela verdade.

Mas a introspecção não é uma conquista separada da constituição coletiva deste grupo de buscadores. Assim, na medida em que passaram a “buscar juntos” a sabedoria, novas práticas e tradições do pensamento começaram a se estabelecer, mas de forma bastante diferente daquilo que chamamos de ritos e práticas religiosas, dependendo, pelo menos em tese, do ambiente cultural erigido pela *pólis* grega. Se num primeiro momento os filósofos da natureza, ou pré-socráticos, estão interessados numa especulação cosmológica, isso não os impede de adotarem certas noções próprias dos exercícios espirituais, como a meditação e uma dieta específica. Além disso, a dimensão que estes exercícios adquirem ao longo da evolução da filosofia, com Sócrates, depois Platão e as escolas pós-socráticas, é incomensurável, e de grande importância para o nosso argumento.

Segundo Hadot, por meio destes exercícios os sujeitos recolocariam a si mesmos numa perspectiva do *todo*, às vezes tomando o próprio pensamento como objeto, enquanto caminho para a auto-observação e autoestudo (HADOT, 2014). O termo remete ao sentido original da palavra grega, *askésis*, que significa *exercício*, e o seu sentido nas escolas pós-socráticas, como os estoicos ou epicuristas, teria adquirido uma tal relevância que a própria filosofia poderia ser compreendida, à sua vez, como um exercício contínuo

cujo objetivo é nada menos do que “se tornar melhor” (HADOT, 2014, p. 22). Hadot fala ainda de uma “transformação interior” (2014, p. 24) e de uma “transformação na maneira de ver e de ser” (2014, p. 22).

A busca pela sabedoria e pela verdade, portanto, faz o seu caminho no mesmo lugar em que se faz o caminho do autoaperfeiçoamento. E é claro que estas práticas possuem sua própria genealogia dentro da *paideia* grega. Atribui-se a Sócrates, e ao diálogo *Alcebíades*, a primeira referência à necessidade de um *cuidado de si* (FOCAULT, 2014). Esta referência é, no contexto do diálogo, um pressuposto para o governo dos outros. Cuida-se de si para poder cuidar dos outros. Trataremos disso mais adiante.

Se falamos, por ora, em autoaperfeiçoamento, falamos em *formação*. Mas, uma vez que a formação se prolonga pela vida toda, os exercícios espirituais são também indicadores de sua progressão. Nestas condições, a filosofia teria adquirido ou então apenas feito realçar as suas propriedades terapêuticas – na exata proporção em que ela é capaz de moderar e oferecer um tratamento para as paixões e sucedâneos da alma. Não nos esqueçamos de que na cultura grega do período não há uma distinção entre alma e mente, ambos os significados se ajuntam na ideia de *psykê*.

Quais exemplos temos destes exercícios, afinal? Encontramos referências a eles em diversos escritos tanto na época helenística quanto romana, de modos que eles já eram bastante difundidos e conhecidos pelos círculos letrados. Ao filósofo Filon de Alexandria (20 a.C. – 50 d.C.), um compilador tardio, são atribuídas duas listas de exercícios, a saber:

Uma dessas listas enumera: a pesquisa (*zetesis*), o exame aprofundado (*skepsis*), a leitura, a audição (*akroasis*), a atenção (*prosochè*), o domínio de si (*enkrateia*), a indiferença às coisas indiferentes. A outra nomeia sucessivamente: as leituras, as meditações (*meletai*), as terapias das paixões, a lembrança do que é bom, o domínio de si (*enkrateia*), a realização dos deveres. (HADOT, 2014, p. 25)

E não seria possível que estes exercícios, colocados na busca por uma vida melhor e por uma formação contínua de si na direção de um modelo de sujeito ideal, não tivessem exigido dos antigos que eles elaborassem uma

definição funcional daqueles que seriam os *obstáculos* para uma tal formação e das paixões e problemas que essa terapêutica visava aplacar. Aqui estes obstáculos são, na verdade, a própria causa do sofrimento e das infelicidades da vida.

Tomemos primeiramente o exemplo dos estoicos. Para eles, toda a infelicidade dos homens provém de buscarem alcançar ou manter bens que correm o risco de não obter ou de perder e de buscarem evitar males que frequentemente são inevitáveis. A filosofia vai então educar o homem para que busque alcançar apenas o bem que pode obter e busque evitar apenas o mal que pode evitar. (HADOT, 2014, p. 23)

Encontraremos uma outra formulação no epicurismo e uma outra modalidade de abordagem do problema do sofrimento:

Compreende-se bem que uma filosofia, como o estoicismo, que exige vigilância, energia, tensão da alma, consista essencialmente em exercícios espirituais. Pode-se, porém, ficar espantado em constatar que o epicurismo, habitualmente considerado uma filosofia do prazer, reserve um lugar tão grande quanto o estoicismo para práticas específicas que não são nada além de exercícios espirituais. É que, para Epicuro, como para os estoicos, a filosofia é uma terapêutica: "nossa única ocupação deve ser nossa cura". Dessa vez, porém, a cura consistirá em conduzir a alma das preocupações da vida à simples alegria de existir. A infelicidade dos homens provém do fato de que eles temem coisas que não são temíveis e desejam coisas que não é necessário desejar e que lhes escapam. A vida se consome assim na perturbação dos medos injustificados e dos desejos insatisfeitos. Eles são então privados do único verdadeiro prazer, o prazer de ser. (HADOT, 2014, p. 31-32)

Nem Hadot nem Foucault se ocuparam de refletir sobre o ioga – talvez, em sua época, lhe faltassem os insumos necessários para tanto. Apesar das imensas diferenças contempladas aqui, consideramos que é bastante fortuito um trabalho que indique as semelhanças entre a filosofia grega antiga e o ioga porque imaginamos que, na constituição da ascetologia contemporânea, haveria um encontro entre estes exercícios e uma possibilidade de ressignificação mútua ao longo das transposições culturais da sociedade global. Além disso, ao sublinharmos as características que singularizam os resíduos destes fenômenos ao longo do tempo,

disponibilizamos aos nossos leitores os recursos necessários que os impeçam de aderir a uma relativização quanto aos significados que estas formas possuem dentro de suas próprias culturas ou então que lhes foram acrescentados em apropriações posteriores.

2. O ioga enquanto exercício espiritual

O conceito de “exercício espiritual” tem alguma validade para tratarmos do ioga? É claro que o ioga possui um estatuto suficientemente definido para que tal nomenclatura sequer seja necessária. Se chegamos a considerar tal questão, contudo, é porque estamos interessados em colocar este conjunto de práticas definido enquanto tal num lugar de onde possa ser comparado com um outro conjunto de práticas.

Se começamos afirmando que são muitos os iogas da Índia, qual deles devemos escolher para proceder com a comparação pretendida aqui? Uma definição etimológica seria redundante, apontando para o sentido de *junção* e *união* enraizados no sânscrito. Definições sintéticas, como *yogacittavrttinirodha* (o ioga é a suspensão das propensões mentais) ou o *yoga é a junção do jīvātman com paramātmā* (a união do eu individual com uma alma coletiva suprema) resumem ao mesmo tempo a prática e o objetivo da prática. Além disso, do ioga de qual época estaríamos falando aqui? Do período clássico, medieval ou moderno?

O ioga ensinado a partir do século XX, por mestres como Krishnamacharya, Pattabhi Jois ou B.K.S. Iyengar, compõem o assim denominado *Yoga Postural Moderno*, uma classificação integrada a um conceito maior, que é o de *Yoga Moderno*, cuja abrangência cobre o período de sua definição na Índia, ao final do século XIX, e sua transplantação para o Ocidente, com Swami Vivekananda, em 1893 (DEMICHELIS, 2005).

Esta definição se popularizou a partir do trabalho de Elizabeth DeMichelis e tem servido, desde então, como uma chave de entendimento para as práticas e transformações modernas a que o ioga está submetido (DEMICHELIS, 2005; SINGLETON, 2010; JAIN, 2014). Todavia, ela não se estende

até o passado axial da Índia, um passado simultâneo ao dos exercícios espirituais gregos mencionados mais acima. Uma definição mais latitudinal pode ser aquela auferida nos trabalhos de Georg Feuerstein, que nos fala de um *Yoga Pré-Clássico, Clássico e Pós-Clássico* (FEUERSTEIN, 1998). Entendemos, contudo, que este autor parte de uma propositura um tanto essencialista no seu entendimento da prática e das tradições do ioga – o que acaba por prejudicar a crítica que ele faz às transformações do ioga ao longo de sua história, sempre abordadas a partir de uma noção de “degeneração” ou distanciamento de uma essência original.

O desafio de percorrer todas as tradições e escolas da Índia Antiga seria bastante ingrato, e, como já dispomos de uma fonte textual que foi, pela própria história do ioga – sobretudo em tempos modernos – colocada num lugar referencial para a compreensão do período clássico, não nos perderemos numa investigação tão longa. Afinal, a fonte que se refere à cultura grega também se ampara num material textual com elevado poder de síntese, tal como os *Yoga Sutras* de Patañjali servem de referência à compreensão daquilo que veio a ser chamado de *Yoga Clássico* (cuja composição se encontra provavelmente entre os séculos IV a.C e II d.C) e que, portanto, é também o ioga bramânico, de onde decorre inclusive uma boa parte de sua autoridade sobre os outros iogas anteriores e posteriores a ele. Para aquilo que nos interessa levaremos em consideração, portanto, os trabalhos de Geoffrey Samuel, Mark Singleton, James Mallison, entre outros. Qualquer seja o nome, afinal, todos os pesquisadores do tema concordam em afirmar que o ioga é um conjunto de exercícios e práticas cujos significados estavam prenhes de ideias relativas ao contexto dos buscadores espirituais do movimento *śramaṇa*, e cujas formas já se encontravam bastante delineadas ao longo do século V a.C.

Se lidamos com dificuldades ao tentar encontrar algum tratado grego antigo que seja sistemático na enumeração dos exercícios espirituais e na compreensão dos males e reveses que dificultam a vida, o mesmo poderia ser dito se fôssemos procurar na Índia Antiga por casos semelhantes e

formulações parecidas. Seria mesmo impróprio considerar que os *Yoga Sutras* de Patañjali são, em certa medida, um tratado sistemático de exercícios espirituais? O *Ashtanga Yoga*, ou, os oito ramos ali descritos fornecem uma base prática de exercícios espirituais com finalidades e propósitos muito claros, expedidos pelas noções metafísicas e soteriológicas daquele contexto e alimentadas principalmente pela filosofia *Samkhya*. O ioga, portanto, seria um conjunto de técnicas e exercícios voltados para suspender as propensões mentais, disciplinando o indivíduo para atenuar as suas causas, ou seja, os *klesas*, que são quatro: apego, aversão, medo da morte e orgulho³. Esta prática teria em vista um objetivo: a libertação (*moksha*) do *ātman* para além da ignorância e do sofrimento e a contemplação direta do *brahman*, fundindo-se com ele – momento que é chamado de *samadhi*.

Uma afirmação preliminar tem a função de nos fazer agir com cautela: é claro que as diferenças entre os exercícios espirituais ocidentais e os exercícios orientais são muitas, e isto se deve, obviamente, ao contexto cultural e religioso em que eles foram gestados. O momento de sua emergência, contudo, parece mesmo se dar na já mencionada Era Axial – momento em que há uma expansão psicológica dos indivíduos humanos e uma inflexão das tradições espirituais na direção da interioridade.

O ioga, no período de seu primeiro delineamento, pode, portanto, ser reconhecido como um exercício espiritual? Admitimos que sim. Talvez melhor até do que “religião”, “filosofia”, ou “prática”, teremos à nossa disposição uma nomenclatura mais apurada se o considerarmos um conjunto de exercícios espirituais.

3. Comparações possíveis

Temos, até agora, duas informações importantes: a) o ioga é um conjunto de exercícios espirituais cujo sentido aponta para uma libertação da alma, mediante uma autodisciplina do corpo e da mente; e b) os exercícios espirituais das escolas filosóficas gregas e latinas servem para disciplinar a alma/mente, preparando-a para o sofrimento terreno e libertando-a das suas

atribuições. Nosso interesse agora é comparar duas listas de exercícios espirituais, uma produzida no Ocidente, por Fílon de Alexandria, e outra produzida no Oriente, por Patañjali. As semelhanças que podemos elencar dizem respeito às técnicas e às funções que elas adquirem num percurso formativo. As diferenças, por outro lado, ficarão mais evidentes quando levarmos em consideração o ambiente onde cada uma destas práticas se desenvolveu e também o repertório de significados espirituais que cada uma encontrou à sua disposição.

3.1. O ambiente social

A *pólis* grega, a partir do século IV, encontrou condições inéditas para que os seus cidadãos, homens adultos, desfrutassem de grande liberdade política e social. A efervescência cultural, garantida por uma afluência de riquezas e trocas comerciais intensas, outorgou às cidades gregas uma centralidade importante no Mediterrâneo, dentro da qual, sobretudo Atenas, adquiriram um status mais cosmopolita. Para além dos problemas próprios da escravidão, que não deve se ser obnubilada, e dos limites da ordem patriarcal, a liberdade democrática e o valor conferido ao autoaperfeiçoamento, à escrita e aos princípios sintetizados por uma noção dinâmica de *paideia*, os filósofos gregos encontraram uma grande oportunidade para se dedicarem à especulação de temas ligados ora ao Cosmos, ora ao próprio indivíduo e seus dilemas éticos. A busca pela *arché*, iniciada com Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Xenófanos, Pitágoras e Heráclito, se ramificou em filosofias mais concentradas na vida política e social dos sujeitos gregos, como em Sócrates, ensejando reflexões éticas, numa metafísica preocupada com a *quididade*, o desenvolvimento e aprofundamento da *noética*, como em Platão e Aristóteles, ou numa prática vital, tal como foi com Aristipo, Epicuro e Diógenes.

Vejamos que a variedade dos exercícios gregos poderia ser atestada pela diversidade de escolas filosóficas da época, ao passo que ainda seria possível empreender uma história da evolução destes exercícios e seu

imbricamento com os exercícios provenientes da religião judaico-cristã na saída da Antiguidade.

Mas no local de emergência, sua função estava bastante imbricada com a vida na *pólis*. Enquanto um tipo de pedagogia voltada para uma cidadania virtuosa, a formação dos gregos antigos, expressa no próprio conceito de *paideia*, envolvia necessariamente a vida política na cidade, pois é justamente a partir da liberdade política que as perguntas referentes à liberdade individual poderão ser formuladas pela primeira vez (FOCAULT, 2014). Estas perguntas convivem com o desenvolvimento da pedagogia e dos esportes, se espelham nas transformações próprias à noção de *areté*, e ampliam o repertório espiritual grego para além das determinações heroicas e aristocráticas herdadas de Homero.

Essa conjuntura social, cultural e política é bastante diferente daquela que encontramos na planície gangética durante esta mesma fase da Era Axial.

A compreensão das práticas e técnicas encontradas na Índia, sobretudo aquelas descritas nos *Yoga Sutras*, depende, afinal, de uma compreensão mais eficiente do campo religioso hindu e do contexto dos buscadores espirituais a que chamamos *srámana* – grupos que se encontravam quase sempre em ambientes externos à cidade, cujo estilo de organização remetia ao mesmo tempo à disciplina militar e a uma escola espiritual (SAMUEL, 2008).

Elas inauguram um novo capítulo no desenvolvimento histórico da cultura hindu na medida em que abrem caminho para uma nova autoridade religiosa externa à casta dos brâmanes, delimitam um novo escopo para a realização espiritual, a partir do ascetismo e da autodisciplina, deslocam, na direção dos deuses para os humanos, a responsabilidade sobre os desígnios da “alma” e aprofundam a experiência interna da espiritualidade, dando ênfase à introspecção, meditação e à renúncia às demandas sociais. Este novo movimento, que começa a se delinear no século VIII ou VII a.C., encontrará seu ápice nos séculos seguintes, com a aparição de verdadeiros heróis espirituais, tais como Buda, Gosala ou Mahavira. Estas novas tradições

demarcam uma nova área da espiritualidade indiana, cujo referencial geográfico não é mais a região de Kuru-Pancala, mas a planície do Rio Ganges (SAMUEL, 2008).

A sociedade indiana era, desde antes, uma sociedade dividida em castas, com uma experiência política muito distinta daquela vivida na *pólis* grega. Portanto, a noção de cidadania, liberdade e indivíduo não poderiam encontrar, ali, sentidos semelhantes. A busca espiritual, contudo, se torna definitivamente individual e a sua meta, dentro dos termos destas tradições, envolve a realização de algum tipo de liberdade. Esta liberdade, meta-empírica, também se expressa na vida pública dos sujeitos, ainda que deslocada dos centros urbanos. Ao redor deles, grupos de discípulos e seguidores irão se ajuntar dando origem a verdadeiras escolas espirituais. Nos séculos seguintes, estas escolas produziram textos e formas próprias de pensamento, às vezes se envolvendo em diatribes umas com as outras. Mais uma vez, diferentemente da Grécia, estes novos textos terão como referencial um conjunto textual anterior com uma autoridade social muito bem determinada, que é o dos Vedas – e cujos aspectos abrangem a totalidade da vida naquele ambiente.

3.2. O repertório espiritual

Existem referências a iogues e ascetas desde o estabelecimento da cultura védica (SAMUEL, 2008). Mas não encontramos ideias e práticas sistematizadas tal como aquelas que foram formuladas nos séculos seguintes. Sábios renunciantes dotados de superpoderes são figuras quase que perenes na história da religiosidade hindu, mas sua importância é acrescida na fase posterior à segunda urbanização da Índia. As escolas de ioga foram se definindo posteriormente, encontrando uma forma mais próxima daquilo que conhecemos hoje em dia somente na Idade Média indiana a partir dos mestres e discípulos da escola *Nath*. Não levaremos em consideração os desdobramentos do *Hatha Yoga* – por esta razão não faremos menção a

outros textos importantes da tradição, tais como o *Gheraṇḍa Samhitā* ou o *Hatha Yoga Pradīpikā*.

Está claro que as práticas tântricas e budistas inauguraram por sua vez várias outras e novas técnicas que não faziam parte do sistema de Patañjali. Dentre elas, a produção de mandalas, formas específicas de meditação e os ritos transgressores identificados como *ritos da mão esquerda*. Conceitos como *karma*, *ātman* e *samskara* são fundamentais para a compreensão do sentido destas práticas. Tanto como assim, posteriormente, noções vinculadas à fisiologia sutil, como o *prana* e os *chakras*, a partir dos insumos recebidos da alquimia chinesa, passarão a integrar e conferir significado a estas práticas ao longo da evolução do ioga no período medieval (SAMUEL, 2008).

Este repertório é completamente diferente daquele disponível para os gregos, cuja principal fonte seriam os mistérios órficos, ou as referências culturais trazidas do Egito (FOUCAULT, 2014). Todavia, a principal característica da filosofia grega é a progressiva diferenciação que ela faz da religião e dos mitos, ao passo que, na elaboração de uma metafísica própria, como em Platão, ela fará uso dos referenciais simbólicos legados por estas tradições tendo em vista uma fabricação filosófica poética. Filósofos como Heráclito, Empédocles e Parmênides, de fato, possuem um estatuto misterioso, ora vistos como místicos ou feiticeiros – e o mesmo pode ser dito sobre a seita dos pitagóricos, que possuía noções metafísicas quase que indiscerníveis da religião.

Em ambos os casos, podemos sopesar, ainda, os movimentos de ruptura e integração social. Se na Grécia há uma integração entre sujeito e *pólis*, na Índia haverá uma ruptura entre o buscador espiritual e o restante da sociedade. Será por isso que a filosofia grega, ao contrário da filosofia indiana, se dedicará à formulação concreta de soluções políticas práticas – tal como as encontramos em Platão e Aristóteles? Mas também na Grécia, desde os seus primórdios, a filosofia, e mesmo a sua instituição no seio da *pólis* grega, parece apontar para algum nível de ruptura, seja pelo estilo renunciante de indivíduos como Heráclito e depois Diógenes, como também na formulação

de um novo tipo de elitismo que separa os filósofos da Academia do restante do *corpus social*.

Por outro lado, há uma concordância quanto à ruptura com as tradições – o que é necessário para indicar a instauração de um novo capítulo na história de cada cultura. Mas na Índia as figuras iluminadas destes filósofos tão perfeitamente realizados serve de referência e orientação para o restante da sociedade, ao passo que na Grécia encontraremos situações de tensão entre os filósofos e os outros membros da sociedade. Se há também um tensionamento no que diz respeito à maneira com que as tradições são reinterpretadas pelos filósofos, isto não impede que alguns deles se inspirem com o auxílio das musas e se orientem pelos espíritos personificados da sabedoria e da inteligência – na Índia a situação é semelhante, e os iogues terão o deus Shiva como o patrono de sua disciplina.

Ora, e por último, cabe destacar algo que já foi mais ou menos tangenciado: não há, entre os gregos, qualquer preocupação com a preservação e o respeito à sabedoria dos textos antigos. Naquele contexto falamos de Homero e Hesíodo – poetas que serão atacados pela escola platônica. Na Índia Antiga, por outro lado, a autoridade dos Vedas e das Upanixades é praticamente inviolável. Entre estes últimos encontraríamos ainda uma série de referências aos sentidos soteriológicos e metafísicos do ioga, mas, como nosso espaço é pequeno e nossa atenção aqui é direcionada apenas à prática, não faremos maior menção a estes textos.

3.3. O aspecto formativo e as práticas meditativas

Temos, portanto, à nossa disposição, dois conjuntos de exercícios espirituais que emergem de contextos sociopolíticos e espirituais diferentes e que, portanto, têm em vista objetivos diferentes. Mas por que estas técnicas, para além das diferenças que observamos em seu derredor, são em si mesmas tão semelhantes?

Precisamos dizer que, olhando de longe, todo exercício espiritual é um retorno a si mesmo, na medida em que toda formação, ou melhor, toda educação, compreende também uma conversão.

Em se tratando da dimensão da experiência religiosa, temos a oportunidade de ver William James sugerir que a reintegração do indivíduo consigo mesmo, a *re-união* em torno de seu próprio eixo, é um de seus maiores efeitos e uma das características definidoras daquilo que vem a ser uma *conversão espiritual* (JAMES, 2017, p.110). É também a partir da obra de James que encontramos um entendimento da experiência religiosa como uma abertura para o caminho que culmina numa felicidade atrelada ao equilíbrio mental.

Se tivéssemos de fazer a pergunta: “Qual é a principal preocupação da vida humana?”, uma das respostas seria: “A felicidade”. [...] e precisamos também reconhecer que as maneiras mais complexas de experimentar a religião são novas formas de produzir felicidade, maravilhosos caminhos interiores para uma categoria sobrenatural de felicidade, quando o primeiro dom da existência natural é infeliz, como tantas vezes acontece. (JAMES, 2017, p. 81)

Assim, encontraremos no conceito de exercício espiritual, tanto uma menção explícita ao fenômeno da *experiência*, quanto também um dos aportes de significado da prática.

O encontro do indivíduo consigo mesmo, resultado mais pleno do autoconhecimento, é, no contexto clássico da Índia, o encontro com um Eu-*Todo*. Este significado do ioga talvez acabe por apontar para os outros significados constituídos em campos semelhantes da experiência humana sem que tenhamos de aventar uma fenomenologia universal – trata-se de entender os seres humanos como seres exercitantes, como assim sugeriu Peter Sloterdijk, produzindo a si mesmos e construindo diferentes caminhos na direção de seus objetivos (SLOTERDIJK, 2012).

Michel Foucault identificou nos diálogos socráticos aquela que seria a exortação capaz de sintetizar a questão espiritual da sociedade ateniense no século da filosofia: *epimeléia heatôu*, ou, o *princípio do cuidado de si*. Por

meio do estudo da genealogia deste princípio, podemos perceber a importância e a validade dessa exortação enquanto uma condição para uma exortação posterior que resumiu uma grande quantidade de significados da busca filosófica dos atenienses: “*conhece-te a ti mesmo*”. Ora, segundo Foucault, o “*conhece-te a ti mesmo*” é nada menos que um dos caminhos fundamentais para aprender a “*cuidar de si mesmo*”. De acordo com o filósofo francês, o cuidado de si precederia historicamente a pedagogia do “*conhece-te a ti mesmo*” (FOUCAULT, 2014, p. 7). Neste caso, o “cuidado de si”, ou, a exigência por um cuidado de si, tal e qual proferida por Sócrates no diálogo *Alcebiades*, seria o momento de um primeiro despertar – um sentido fundamental para a filosofia greco-romana.

E no que consiste esse princípio? Consiste basicamente num “*modo de ser e estar no mundo*”, numa conversão do olhar do exterior para o interior e no desenvolvimento de técnicas e práticas de meditação (FOUCAULT, 2014, p. 15). O princípio do cuidado de si é, portanto, uma busca que situa a filosofia dentro de uma questão espiritual ampla e, num certo sentido, é importante o bastante para que a própria espiritualidade grega seja compreendida a partir das suas práticas ascéticas que levam ao autoconhecimento. Pois em que medida é conveniente afirmar que se trata de uma questão espiritual? Na medida em que estes exercícios garantem um autoconhecimento acoplado ao conhecimento da verdade. Definida a partir destas características, a busca espiritual e filosófica dos gregos assume que a verdade só pode ser acessada por meio de exercícios, e não apenas mediante a razão. De fato, não havia aqui uma separação entre conhecimento e espiritualidade e, muito pelo contrário, os termos se completavam.

Ainda assim, não se deve esquecer e é preciso reter sempre na memória, que esta exigência de ocupar-se consigo, esta prática - ou antes, o conjunto de práticas nas quais vai manifestar-se o cuidado de si - enraíza-se, de fato, em práticas muito antigas, maneiras de fazer, tipos de modalidades de experiência que constituíram o seu suporte histórico, e isto bem antes de Platão, bem antes de Sócrates. Que a verdade não possa ser atingida sem certa prática ou certo conjunto de práticas totalmente especificadas que transformam o modo de ser do sujeito, modificam-no tal como está posto, qualificam-no transfigurando-o, é um tema pré-filosófico que deu lugar a numerosos

procedimentos mais ou menos ritualizados. Havia, se quisermos, muito antes de Platão, muito antes do texto de *Alcibiades*, muito antes de Sócrates, toda uma tecnologia de si para ter acesso à verdade, quer do acesso global à própria verdade. A necessidade de pôr em exercício uma tecnologia de si para ter acesso à verdade é uma ideia manifestada na Grécia arcaica e, de resto, em uma série de civilizações, senão em todas. (FOUCAULT, 2014, p. 58-59).

Meditação e respiração, *dhyana* e *pranayama*: a origem variada dessas técnicas, provenientes da região do Mar Negro ou da Caxemira, não nos parece indicar um parentesco em comum, mas apenas que sua aparição nos leva a considerar e a especular sem grandes pistas sobre os distintos caminhos culturais que elas percorreram em seus intercâmbios, e os diferentes usos e significados que os seres humanos conferiram a elas ao longo do tempo, ora incorporando-as a sistemas e doutrinas religiosas, ora empregando-as numa pedagogia voltada para a formação de cidadãos e líderes virtuosos.

A hipótese de um parentesco se interrompe no desenho do traçado: a sugestão de que seitas tântricas, de séculos posteriores, como os *kapalika* e *pasupata*, apresentam ao cenário cultural e espiritual indiano figuras semelhantes à do Hércules mitológico e dos filósofos cínicos (SAMUEL, 2008). A semelhança se encontra em certas características fundamentais à identidade desses indivíduos e a sua posição naquela sociedade: marginais, bestiais, perigosos, poderosos, associados às florestas, à natureza e aos animais, e, ainda, capazes de realizar feitos heroicos pela força dos seus poderes (*siddhis*). Esta comparação segue caminhos ainda mais agudos quando se assume o cão como o animal simbólico deste estilo de vida. Os tântricos, nas suas primeiras aparições históricas, são seres marginais que andam acompanhados de cães, tal como os cínicos (que herdaram daí o seu nome grego) (SAMUEL, 2008).

Mas, diferentemente de Diógenes de Sinope ou de Crates de Tebas, os tântricos acumulam poderes sobrenaturais, lidam com uma ordem espiritual bastante diferente da realidade de um cínico. Há, todavia, na vizinhança filosófica da Grécia, outras figuras a quem os seus discípulos e biógrafos teriam

atribuído certas capacidades sobre-humanas. Se no caso dos tântricos falamos de telepatia, imortalidade e levitação, na Grécia encontramos, principalmente, o talento premonitório e medicinal de Empédocles de Agrigento, Anaxágoras de Clazómenas ou Parmênides de Eleia.

No que diz respeito à meditação e aos exercícios respiratórios, entretanto, práticas certamente mais realizáveis, tanto Empédocles como Pitágoras de Samos os recomendavam como técnicas de concentração e disciplinamento mental (FOUCAULT, 2014). A definição sintética do yoga *enquanto suspensão das propensões da mente*, nos leva a querer sublinhar uma outra comparação possível: que dentre os exercícios espirituais prescritos pela escola filosófica dos estoicos, encontramos na meditação um recurso para que se estabeleça uma vigilância sobre o fluxo de representações mentais (FOUCAULT, 2014, p. 356).

No caso do neoplatonismo poderíamos encontrar prescrições dietéticas que incluem o vegetarianismo e objetivos muito semelhantes àquilo que é o *samadhi*, o objetivo final do ioga, segundo algumas descrições particulares encontradas hoje em dia, e que sugerem uma não-identificação com os fenômenos temporais e um mergulho na unidade cósmica e na natureza última da realidade (HADOT, 2014).

Somente quem se liberta e se purifica das paixões – que escondem a verdadeira realidade da alma – pode compreender que a alma é imaterial e imortal. Aqui o conhecimento é exercício espiritual. Somente quem opera a purificação moral pode compreender. É ainda aos exercícios espirituais que se deverá recorrer para conhecer não mais a alma, mas o Intelecto, e sobretudo, o Um, princípio de todas as coisas. Nesse último caso, Plotino distingue claramente o “ensino” que fala, de uma maneira exterior, de seu objeto e o “caminho”, que realmente leva ao conhecimento concreto do Bem. [...] Numerosas são as páginas de Plotino que descrevem exercícios espirituais que não têm somente por fim conhecer o Bem, mas tornar idêntico a ele por meio de uma ruptura total da individualidade. É preciso evitar pensar numa forma determinada, despojar a alma de toda forma particular, afastar todas as coisas. Opera-se então, num lampejo fugidivo, a metamorfose do eu: “Vendo-o então, não mais vê seu objeto, pois, nesse instante, não se distingue mais dele; ele não concebe mais duas coisas, mas ele, de algum modo, tornou-se outro, ele não é mais ele mesmo, nem pertence a si mesmo, mas é um com o Um, como o centro de um círculo coincide com um outro centro”. (HADOT, 2014, p. 54-55).

Este último parágrafo expressa muito bem um dos objetivos centrais aos exercícios espirituais neoplatônicos: integrar-se com o Um é reintegrar-se consigo mesmo. Em termos iogues, ficaríamos tentados a falar de *jñana* (conhecimento/gnose) e *citta* (consciência). Neste caso, é impossível omitir um dos significados que o ioga adquiriu ao longo de sua história, saindo das Upanixades teístas e se ressignificando precisamente no contexto do *Hatha Yoga* medieval: *a união da alma individual (jīvātman) com a grande alma (paramātmā)*; a fusão do indivíduo com o Todo. O encontro do indivíduo consigo mesmo, resultado mais pleno do autoconhecimento, é, no contexto clássico da Índia, o encontro com um Eu-Todo.

Podemos, afinal, encontrar ainda uma relação entre aqueles elementos que na filosofia ocidental são identificados como as infelicidades da vida, os estorvos da alma e aquilo que no ioga são os *klesas*, termo que, em sânscrito, significa *veneno* e cujo efeito é acentuar as propensões mentais (*vrttis*).

Quando Platão, no *Fedro*, sugere uma metáfora para a alma enquanto um atrelamento de cavalos que precisa ser conduzida em uma direção, ou de que um apelo para a fixidez e a imobilidade sugira um recolhimento da alma, como se mantida sob *jugo* (FOUCAULT, 2014, p. 62-70), pensemos na palavra *yoga* desde o seu significado original do qual deriva o sentido de um *jugo* sob o qual se mantém a própria carruagem. Etimologicamente, o termo possui uma origem indo-europeia, e daí derivamos também palavras como *yoke* e *jungir*. Este significado mais longínquo do *yoga* parece mesmo fazer referência ao contexto militar da cultura ariana, e pode ser localizado já nos *Vedas*, antes que a palavra alcançasse então uma amplificação semântica e doutrinária nas *Upanixades* e, posteriormente, no próprio *Mahbharata* (SAMUEL, 2008).

Deste modo, uma comparação entre os exercícios espirituais da Antiguidade Clássica grega e aqueles da Antiguidade indiana não pareceria descuidada. Sabemos que cada conjunto de exercícios, a seu modo, possui uma historicidade própria ao longo da qual se imbricam com outros inúmeros movimentos e tendências, sendo reinterpretados, reformados e revitalizados. Quando falamos de meditação, por exemplo, é claro que a meditação

praticada pelos iogues indianos não é absolutamente a mesma praticada pelos filósofos estoicos na Roma Antiga. Uma vez que remontam a um período muito arcaico, a compilação destes exercícios coube a alguns indivíduos somente depois do momento em que eles se fixaram na cultura. Importante para a sua preservação e o seu cultivo é a presença das seitas: no caso helênico, as escolas filosóficas dos platônicos, dos cínicos, dos estoicos, dos terapeutas etc.; no caso indiano, as diversas tradições espirituais tântricas, budistas, jainistas e, posteriormente, a escola Nath e os *sampradayas*. Mas sabemos que são sociedades, no mínimo, bastante diferentes, e as diferenças aparecem com maior veemência quando levamos em consideração o significado da *pólis* grega, e do sentido conferido ao indivíduo no seio daquela sociedade, em contraste com a profunda busca indiana para aplacar um sofrimento que encontra um enorme lastro religioso e espiritual – situando os seus exercícios, portanto, dentro de uma possibilidade soteriológica, muito mais do que apenas “formativa” ou “pedagógica”, como no caso grego.

Um estudo comparativo histórico demandaria um espaço do qual não dispomos, de modo que apenas podemos situá-lo num plano comparativo ideal, sem que tenhamos a chance de averiguar em seus detalhes a natureza e o sentido de cada um destes exercícios para as escolas e tradições que se valeram deles. Tratam-se de perspectivas filosóficas e espirituais muito diferentes que terão consequências soteriológicas muito distintas, posto que partem de concepções cosmológicas também distintas. Os gregos, mesmo que considerem a vida após a morte, não chegaram perto de formular uma noção de economia da ação como o *karma*, nem tampouco de um ciclo de renascimentos tal como a roda do *samsara*. Ainda que Platão compreenda a realidade fenomênica como um curso inexorável de degeneração, essa ideia nem de longe corresponde à noção hindu do *dharma* e do papel que cada classe social, sobretudo os brâmanes, exerceriam para a sua preservação.

A tabela a seguir, portanto, pretende elencar, lado a lado, uma lista de exercícios espirituais atribuídas aos filósofos estoicos e epicuristas, organizada por Fílon de Alexandria, e os oito princípios do *Ashtanga Yoga* formulado por

Patañjali – que, nunca é o bastante dizer, sabemos não ser a única listagem dos exercícios iogues, embora seja a mais conhecida atualmente:

Tabela 1 - Exercícios espirituais da Índia e Grécia

<i>Ashtanga Yoga</i> , de acordo com os <i>Sutras</i> de Patañjali	Exercícios espirituais elencados por Filo de Alexandria
Yamas, princípios éticos dirigidos aos outros: ahimsa (não agressão); satya (verdade ou autenticidade), asteya (não roubar), brahmacharya (vida espiritual regrada), aparigraha (não cobiçar); Niyamas, cinco princípios éticos voltados para si mesmo: sauca (limpeza), santosa (contentamento), tapas (sacrifício), svadhyaya (estudo ou busca pelo saber interior) e isvarapranidhana (entrega a Isvara); Asana, postura correta; Pranayama, exercícios respiratórios; Pratyahara, controle sobre as influências externas; Dhárana, concentração; Dhyana, meditação; Samadhi, liberação.	Zetesis, a pesquisa; Skepsis, o exame aprofundado; a leitura; Akroasis, a audição; Prosochè, a atenção o domínio de si; Enkrateia, a indiferença às coisas indiferentes; Meletai, as meditações; a lembrança do que é bom; a realização dos deveres.

É necessário indicar que as comparações feitas até agora não se restringem às tipificações desta tabela. Ambas as listas possuem um estatuto de *síntese*. Vários outros textos das Upanixades poderiam ser evocados para uma comparação mais ampla, mas então acabaríamos tomando um desvio, e terminaríamos por falar mais das formulações metafísicas do que da prática do ioga em si mesmo – e cujos recursos são pouco ou quase nada especulativos.

É notável que uma retórica tão característica dos espaços contemporâneos de ioga, tal como aquela que sublinha a preocupação máxima com o “aqui e agora”, possa também ser verificada num outro corpo de exercícios espirituais, no caso, o da filosofia helênica. Muitas das técnicas empregadas por aqueles filósofos, sobretudo os das escolas do estoicismo e do epicurismo, adquirem a precisa função de despertar os indivíduos para a presença do momento, descartando das suas preocupações mentais as hipóteses futuras ou os problemas passados (FOUCAULT, 2014). A concentração no “aqui e agora” é, pois, uma das ferramentas necessárias

para que se imponha um controle sobre a agitação mental, demasiadamente atribulada pelo fluxo de pensamentos gerados pelas nossas inquietações. Quando essa questão aparece vinculada à possibilidade de uma abertura para a consciência cósmica, amalgamando a observação de si à vida contemplativa, os exercícios espirituais acabam encontrando no *discernimento* a razão da felicidade (MARÍN-DÍAZ 2015, p. 144). Discernir as coisas boas das ruins, as coisas mutáveis das imutáveis, o absoluto e o temporal – em suma, uma possível tradução helênica para o sentido de *viveka*.

De que modo estes exercícios, que se originam de contextos e tradições filosóficas e espirituais diferentes, adquirem relevância na atualidade? Certamente que a sua importância presente se dá como a culminação de caminhos históricos muito distintos, mas que acabam por se encontrar na construção de uma *paideia* contemporânea. No caso das tradições filosóficas helênicas, elas são reinterpretadas de acordo com o florescimento da cultura medieval, introduzidas naquilo que se concebe como o desenvolvimento de uma técnica de governo dos homens a partir da pastoral judaico-cristã, sendo, finalmente, readequadas à realidade neoliberal do século XX por meio da autoajuda (MARÍN-DÍAZ, 2015). No caso do ioga, partindo de escolas diferentes, ele se integra ao mesmo tempo ao bramanismo, ao jainismo, ao budismo e às tradições populares do tantrismo, de acordo com o contexto ascético do movimento *Śramaṇa* (SAMUEL, 2008). As tradições iogues, então, se aprofundam conceitualmente a partir do desenvolvimento de uma fisiologia sutil, travando contato com a alquimia chinesa, o sufismo e passando, finalmente, por uma reforma modernizante nas primeiras décadas do século XX que alterará profundamente o seu caráter místico, facilitando o seu uso terapêutico para um amplo público mundial (DEMICHELIS, 2005; SINGLETON, 2010; JAIN, 2014).

Cumpram-se apontar ainda para alguns problemas concernentes à questão conceitual do “exercício espiritual”. Como foi dito, aquilo que Hadot denominou “exercícios espirituais”, Foucault preferiu chamar de “tecnologias

de si” – a prática de si incorporada à arte de viver. A opção por um ou por outro depende do entendimento que se pretende atingir. A crítica elaborada por Hadot ao conceito foucaultiano sugere que o termo “tecnologia de si” não dá conta da questão cósmica envolvendo o exercício espiritual, ou seja, a sua vinculação a uma perspectiva do Todo. O foco individual da análise foucaultiana parece não levar em consideração o grau de importância que o exercício espiritual empresta à localização do sujeito neste espaço cósmico.

Por ora, digamos então que parece difícil, de um ponto de vista histórico, admitir que a prática filosófica dos estoicos e dos platônicos tenha sido apenas uma relação consigo, uma cultura de si, um prazer obtido em si mesmo. O conteúdo psíquico desses exercícios me parece totalmente diferente. O sentimento de pertencimento a um Todo me parece ser o elemento essencial: pertencimento ao Todo da comunidade humana, pertencimento ao Todo cósmico. (HADOT, 2014, p. 293-294).

Não desfrutamos, afinal, das mesmas condições que os gregos desfrutavam quando puderam observar o florescimento da filosofia. Grande parte dos significados da prática do ioga antigo também nos escapam. O século XIX foi o momento decisivo da *desespiritualização* das práticas ascéticas. Se, para os gregos, a vida era um exercício em si, entre nós, modernos, o exercício será sempre a “construção de algo” (MARÍN-DÍAZ, 2015, p.104). O arcabouço de exercícios espirituais, tecnologias de si ou antropotécnicas que temos à nossa disposição é mais vasto e mais diversificado do que aquele do qual os gregos ou os indianos dispunham, uma vez que temos agora à nossa disposição e ao mesmo tempo, guardadas as devidas proporções, tanto as heranças gregas quanto as heranças indianas – que por sua vez se encontram no seio de uma matriz judaico-cristã. Entretanto, o acesso a estes exercícios é mediado por uma estrutura social e cultural em que este conjunto de técnicas aparece desterritorializada e subsumida a exigências e demandas que não são, de forma alguma, puramente espirituais. Foucault é bastante enfático ao dizer que aquilo que marca o pensamento moderno é a separação do conhecimento da espiritualidade (FOUCAULT, 2014, p.22). Mas, se a reunião destas duas instâncias é tornada possível dentro

de algumas subculturas esotéricas, desde o século XIX, então seria o caso de uma emergência pós-moderna? Ora, o surgimento do *Yoga Moderno* e a própria transplantação do ioga do Oriente para o Ocidente parece ser um episódio bastante singular deste processo de longa duração em que consiste a historicidade das práticas do cuidado de si. Segundo Newcombe, a natureza espiritual do ioga depende bastante das variações individuais, ou seja, daquilo que os seus praticantes atribuem ao exercício (NEWCOMBE, 2005, p.14). Singleton, por sua vez, afirma que, precisamente na medida em que o ioga se despiu de suas vestes religiosas, é que ele pôde aparecer como o primeiro passo na caminhada de uma vida espiritual (SINGLETON, 2010, p. 154) – por estas razões, também não foi difícil para os iogues indianos do início do século XX se inspirarem nas noções helênicas de cuidado corporal (DEMICHELIS, 2005; SINGLETON, 2010).

Considerações finais

Nosso percurso aqui foi partir de uma comparação entre o ioga indiano e a filosofia grega fazendo uso da noção de *exercício espiritual* e do *princípio do cuidado de si*. Tendo em vista que são formas muito abrangentes, cuja semântica só encontra um sentido completo em sua própria vizinhança histórica, o nosso interesse era sublinhar aquilo que existe de universal nestas técnicas e aquilo que há de particular.

O que há de universal é, propriamente, a busca por uma disciplina. O diagnóstico que leva os indivíduos a compartilharem estas buscas é semelhante porque aponta para as atribulações mentais provenientes do desejo, da expectativa, do apego e da ignorância. As técnicas, em si mesmas, também são parecidas, ainda que contenham linguagens próprias: a meditação, a renúncia, a dieta, os exercícios respiratórios.

O que há de particular são as formulações soteriológicas e conceituais que acompanham cada conjunto de técnicas, o que termina por estabelecer metas finais bastante distintas: a libertação espiritual, no caso do ioga, e o autoaperfeiçoamento no exercício da vida pública, no caso greco-romano.

Nossa comparação permitiu elencar as diferenças culturais, sociais e religiosas que definiam de forma um tanto geral os repertórios de cada um dos cenários de onde estes exercícios emergiram: a *pólis* grega ou os *ashrams* da Índia. As semelhanças, contudo, podem também ter indicado os caminhos pelos quais o ioga se popularizou no Ocidente, onde então passou a fazer parte de um repertório mais amplo que envolvia estilos de vida e a busca constante pelo autoaperfeiçoamento.

Tendo em vista os esforços recentes dos estudos decoloniais em questionar a originalidade da filosofia grega, apontando para uma precedência egípcia (MORAES, 2019; PONTES, 2019), a comparação aqui demonstrada pretende aprofundar ainda mais o problema, posto que, encontrando correspondências entre a filosofia grega e o ioga, poderíamos nos questionar se o ioga é de fato indiano, e se não haveria um ioga próprio para cada cultura e civilização. Tendo em vista a argumentação aqui desenvolvida, se ela possui alguma serventia para a polêmica que vem se desenrolando nos últimos anos, talvez a própria filosofia egípcia, concebida a partir da noção de *rekhet*, esteja muito mais próxima do ioga indiano do que da filosofia grega.

A resposta para essa pergunta, portanto, dependeria do nosso interesse em estabelecer uma divisão: *ioga lato sensu* versus *ioga stricto sensu*, assim como uma *filosofia lato sensu* versus *filosofia stricto sensu*. É claro que todos os povos do mundo produziram suas próprias formas de sabedoria e conhecimento, e não haveria problema nenhum em nos referirmos a uma filosofia indiana, chinesa, ou egípcia, mas a filosofia grega não é uma sabedoria comum e tradicional – ela se difere das outras próprias formas de sabedoria difundidas na Grécia, inaugura um novo campo de atividade destacado dos outros, cujo efeito muitas vezes é o de desestabilizar a própria cultura. Recordemo-nos que Sócrates foi condenado à morte, Platão era contrário à democracia e os cínicos viviam vidas transgressoras em relação ao senso-comum. No mesmo sentido, o ioga não é apenas um conjunto de práticas posturais, meditativas e respiratórias, mas um caminho com um significado espiritual delineado e cuja prática também instaura um novo

campo de existência na realidade hindu – e cujos membros, por sua vez, também se destacam da própria estrutura tradicional das castas, questionando a autoridade bramânica. Em cada uma destas formas culturais existe algo de universal pelo qual, tomadas como referências, interpretamos as formas semelhantes encontradas em outros lugares. Num sentido contrário, buscando aquilo que há de singular, temos uma oportunidade melhor de descrever a situação concreta e original de onde estas formas emergem, e é justamente isso que confere a elas a singularidade de que precisam para continuarem sendo objetos válidos de pesquisa.

REFERÊNCIAS

DEMICHELIS, E. **A History of Modern Yoga: Patanjali and Western Esoterism**. London: Continuum, 2005.

FEUERSTEIN, G. **A Tradição do Yoga: História, Literatura, Filosofia e Prática**. São Paulo: Pensamento, 1998.

FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HADOT, P. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014.

JAIN, A.R. **Selling Yoga: from counterculture to pop culture**. New York: Oxford University Press, 2014.

JAMES, W. **As Variedades da Experiência Religiosa: um estudo sobre a natureza humana**. São Paulo: Cultrix, 2017.

MARÍN-DÍAZ, D. L. **Autoajuda, educação e práticas de si: genealogia de uma antropotécnica**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

MORAES, M. J. D. Filosofia, ética e política de origem africana egípcia.

Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, v. 10, p. 216-237, 2019.

NEWCOMBE, S. Spirituality and 'Mystical Religion' in Contemporary Society: A Case Study of British Practitioners of the Iyengar Method of Yoga. **Journal of Contemporary Religion**, v.20, n-3, p. 305- 322, 2005.

PONTES, K. R. Rekhet: um exercício que transcende o ato de filosofar. **Ítaca**, v.36, p. 43-78, 2019.

ROBBIANO, C. Can Words Carve a Jointless Reality? Parmenides and Śaṅkarā. **Journal of World Philosophies**, n. 3, p. 31-43, 2018.

SAMUEL, G. **The Origins of Yoga and Tantra**: Indic Religions to the Thirteenth Century. New York: Cambridge University Press, 2008.

SINGLETON, M. **Yoga body**: the origins of modern posture practice. New York, Oxford University Press, 2010.

SLOTERDIJK, P. **Has de cambiar tu vida**. Valencia: Pretextos, 2012.

NOTAS

1. Doutorando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: lanzzi@yahoo.com.br
2. Com isto acreditamos ser possível comparar formas religiosas e filosóficas de contextos diferentes, alcançando tanto as semelhanças quanto aquilo que as distingue. As semelhanças podem revelar aspectos universais da experiência humana, ou então caminhos de influência mútua. As diferenças, é claro, revelam as particularidades de significado que cada grupo humano produz para dar conta das dimensões acessadas em suas jornadas filosóficas. Se a realidade é uma só, e ela não se encontra disponível para todos nós, a comparação talvez seja a melhor forma de acessar estas diferentes camadas, integrando-as numa totalidade humana comum. ROBBIANO, C. Can words carve a jointless reality? Parmenides and Śaṅkarā. *Journal of World Philosophies* (Summer 2018): 31-43.
3. Há outras listagens que podem ser encontradas em outros manuais do período, e, também, em outras tradições espirituais, como no budismo, cujas práticas foram sabidamente influenciadas pelos iogues. No budismo estes “venenos” às vezes são listados como sendo três (ignorância, apego e aversão), ou então como sendo cinco (ignorância, apego, aversão, orgulho e inveja), ou até mesmo listas com dez (ganância, ódio, ilusão, vaidade, pontos de vista errados, dúvida, torpor, inquietude, descaramento, imprudência).

Recebido em 29/06/2022 e aprovado em 27/09/2022

REPRESENTAÇÕES ORIENTALISTAS NO GAME UNCHARTED 2: AMONG THIEVES (2008-2009)

Gabriel Renan Alberguine¹

Resumo: A emergência dos *games studies* desde meados da década de 1980 permitiram que os *videogames* se tornassem um campo de debate a partir de uma variedade de perspectivas epistemológicas. No Brasil, há um potencial acerca dos trabalhos sobre *games* englobando imersão, mobilidade, representações e sociabilidades. Dessa forma, o *game Uncharted: 2 Among Thieves* foi eleito como fonte primária com o objetivo de analisar e discutir as representações orientalistas, tendo em vista a periodização de 2008 a 2009. Utiliza-se o conceito de orientalismo de Edward Said, levando em consideração também o conceito de representação de Roger Chartier. A metodologia adotada é uma adaptação proposta por Diogo Carvalho do método elaborado por Espen Aarseth para a utilização de *games* como fonte primária para historiadores. Como resultado, foi encontrada uma grande diversidade de elementos da cultura oriental na produção de *Uncharted 2: Among Thieves*. Embora tais elementos permitam uma discussão muito ampla sobre a apropriação e a representação, percebeu-se que a questão recai em estereótipos simplistas. Por fim, é explorada também a ideia de um mito paradisíaco da cidade de Shambhala, que ambienta os capítulos finais do *game*. Como discussão, sugere-se que os maiores destaques acerca das representações se dão por conta do exotismo do Oriente, de modo que a utilização de tais elementos esteve mais voltada a aspectos figurativos e ilustrativos do que incumbidos de qualquer outro significado mais profundo.

Palavras-chave: Uncharted. Orientalismo. Representações.

ORIENTALIST REPRESENTATIONS IN GAME UNCHARTED 2: AMONG THIEVES (2008-2009)

Abstract: The emergence of *games studies* since the mid-1980s has allowed video games to become a field of debate from a variety of epistemological perspectives. In Brazil, there is a potential for work on *games* encompassing immersion, mobility, representations and sociability. Thus, the *game Uncharted: 2 Among Thieves* was chosen as the primary source in order to analyze and discuss orientalist representations, considering the periodization from 2008 to 2009. Edward Said's concept of orientalism is used, taking into account also Roger Chartier's concept of representation. The methodology adopted is an adaptation proposed by Diogo Carvalho of the method developed by Espen Aarseth for the use of *games* as a primary source for historians. As a result, a great diversity of elements of oriental culture was found in the production of

Uncharted 2: Among Thieves. Although such elements allow a very broad discussion about appropriation and representation, it was noticed that the issue falls back on simplistic stereotypes. Finally, the idea of a paradisiacal myth of the city of Shambhala, which sets the final chapters of the game, is also explored. As a discussion, it is suggested that the greatest highlights about the representations are due to the exoticism of the East, so that the use of such elements was more focused on figurative and illustrative aspects than any other deeper meaning.

Keywords: Uncharted. Orientalism. Representations.

1. Introdução

Os videogames assumem um cenário de maior dedicação por parte dos pesquisadores no século XXI (CARNEIRO; DIAS, 2020). Tal fato desperta interesse visto que cada vez mais nos deparamos com o crescimento da indústria dos games² e concomitantemente o público se mostra mais consumidor deste mercado devido às inúmeras possibilidades que podem ser exploradas. Sendo assim, os games permitem três principais modos de apropriação e de representação da história em seu processo de elaboração, sendo eles: 1) jogos que pretendem reconstituir a narrativa histórica “tal como foi”, 2) jogos que se apropriam de elementos da história, mas não pretendem ser “históricos”; 3) jogos que sintetizam estruturas de espaços e processos históricos (BELLO, 2016). Somado a isso, os games permitem a possibilidade de interação na tomada de decisões e traçar caminhos distintos em relação a outros jogadores, podendo avançar por fases sem eliminar todos os adversários ou não (BRANDÃO, 2012). Os jogos podem proporcionar diversos tipos de experiências, que podem variar desde o aspecto lúdico, competitivo ou até de aprendizagem e desenvolvimento de habilidades. A questão é que os games são capazes de entreter uma grande diversidade de público, muito em decorrência do alto número de opções de jogos disponíveis (BAGATINI, 2016). Logo, muitos jogos de sucesso como as franquias *God of War*, *Assassin's Creed*, *Uncharted* e *Call of Duty* se apropriam de elementos mitológicos ou históricos para a construção de suas narrativas.

Em decorrência disso, é perceptível a emergência dos *games studies* desde meados da década de 1980, em que os videogames vão se tornando

um campo de debate e permitem uma variedade de perspectivas epistemológicas. A consolidação dos *game studies* ocorre no início do século XXI a partir de trabalhos acadêmicos acerca do objeto. Para Carneiro e Dias (2020), no Brasil o potencial acerca desses trabalhos é perceptível, uma vez que estudos sobre jogos digitais envolvem temas que englobam imersão, mobilidade, representação, sociabilidade, *design* e outros debates mais amplos. De acordo com os autores, ainda são escassas as produções acadêmicas que privilegiam analiticamente os aspectos relacionados às representações e aos elementos narrativos do jogo somados aos seus componentes internos, entendendo o *game* como um fenômeno complexo.

Dessa forma, o que se propõe é uma concepção do *videogame* enquanto um elemento constitutivo de uma cultura em sentido amplo. Para tanto, Carneiro e Dias (2020) destacam a questão racial no *videogame* e citam, neste caso, o turismo identitário, que permite aos jogadores a sensação de experimentação em diferentes arcabouços culturais, raciais e étnicos. Nessa linha de turismo identitário, uma das situações possíveis em *games* acontece quando é evidenciada a confusão de lugares entre o “eu” e o “outro”. Uma dessas consequências é quando ocorrem experiências incômodas de um jogador, em que suas origens culturais são caracterizadas no universo do outro nos *games*, de modo que o *gamer* acaba sendo situado no papel explícito do indivíduo branco, masculino e americano. O que é apresentado, portanto, são questões em torno da alteridade no centro da experiência do jogo, tornando-se passíveis de reflexões (CARNEIRO; DIAS, 2020).

Sendo assim, o objetivo do presente artigo é analisar e discutir as representações orientalistas em *Uncharted 2: Among Thieves*. Para tanto, a periodização contempla o período de produção e de entrega do *game*, que teve seu desenvolvimento nos anos de 2008 e 2009, até a seu lançamento naquele mesmo ano. O *game* em questão é tido como um *Indiana Jones* que se passa no Tibete. Como lente para o desenvolvimento crítico do trabalho, nos apoiaremos nos conceitos de Said (2007) acerca do orientalismo³, percorrendo nossa análise em elementos do Oriente e que são representados

no *game Uncharted 2: Among Thieves* através de uma lente ocidental. Portanto, a ideia é perceber e discutir as representações elaboradas por uma cultura em relação a outra, a partir da ideia de representação em Chartier que pode ser entendida como classificações que permitem a apreensão do mundo social. Dessa forma, as representações são determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam, estando presentes o poder e a dominação. Além disso, a ideia de representação deve ser vista como discursos não neutros e que tendem à imposição de autoridade e legitimidade.

1.1. Metodologia para games

A metodologia proposta é uma readaptação elaborada por Carvalho (2018) do método criado pelo norueguês Espen Aarseth, para análises metodológicas para a utilização de jogos eletrônicos como fonte primária para historiadores. Considerando, entretanto, que sua metodologia parece bastante ampla, elencamos alguns pontos tidos como importantes para o desenvolvimento de nossa análise. Sendo assim, serão levados em consideração três aspectos: crítica externa, imersão no *game* e análise do conteúdo apreendido. No que diz respeito ao primeiro aspecto, buscamos definir e indicar a classificação do *game*, e estabelecer a plataforma de acesso ao jogo. Além disso, levantamos pontos no que compete ao período de produção e lançamento do *game*, assim como se houve a influência de outras narrativas artísticas. Outro ponto abordado é a influência de agentes externos sobre os desenvolvedores do *game*, além dos custos de produções e das fontes de financiamento.

Já no segundo aspecto, denominado “imersão no *game*”, deve ocorrer o desenvolvimento do jogo pelo indivíduo que o analisará. Para tanto, o jogo foi completado por duas vezes, tendo sido registrados e anotados os principais pontos que dizem respeito ao enredo e aos itens que seriam discutidos na versão final do trabalho. Para tanto, foram realizadas capturas da tela enquanto o jogo acontecia, além da sua captura em vídeo. Ao longo do

gameplay há a presença de tesouros, porém é válido ressaltar que esses tesouros não possuem contribuição direta para com a narrativa do *game*, mas fazem parte de uma narrativa secundária, de modo que a *Naughty Dog*, desenvolvedora de *Uncharted*, tenta historicizar os artefatos atribuindo-lhes características culturais. Este é um mecanismo que permite o desbloqueio de troféus⁴ e conquistas. Por fim, deve ser levado em consideração também a jogabilidade, ou seja, se o *game* se passa em primeira pessoa, ou não, tomadas de decisões, ações e estratégias para o progresso, além de análise de regras do *game*.

O terceiro aspecto é “análise do conteúdo apreendido”. Neste ponto ocorre a checagem dos dados coletados, a análise comparativa entre o enredo do *game* e os processos históricos em que ele está inserido e a análise dos dados com a bibliografia acerca do tema da pesquisa. Para a fluidez da análise, a metodologia está imersa no decorrer do texto e na forma que foram realizados os apontamentos.

2. Ficha técnica de *Uncharted 2: Among Thieves*

A apresentação da ficha técnica do *game* é uma forma de situarmos os principais dados acerca dos desenvolvedores de *Uncharted*, e as principais figuras envolvidas no projeto de criação e direção. Este é um importante elemento a ser considerado na análise, visto que é através destas principais figuras que o *game* se tornou possível. Desta forma, o intuito é de familiarizar o leitor sobre as regras de funcionamento do *game*, situar a temporalidade, os custos e a empresa que esteve por trás da constituição de *Uncharted*. Tendo isso em vista, é possível compreender algumas decisões criativas nesse processo, assim como identificarmos e discutirmos sobre a entrega do produto final aos *gamers*.

<i>UNCHARTED 2: AMONG THIEVES</i>
Desenvolvedora: <i>Naughty Dog</i>
Plataforma: Disponível exclusivamente para <i>PlayStation</i> .
Data do lançamento: 13/10/2009 – <i>PlayStation 3</i> .
Orçamento: Em entrevista datada de 2009, o presidente da <i>Naughty Dog</i> Evan Wells relata que os custos para o <i>game</i> foram semelhantes ao primeiro jogo da franquia, estimado em US\$ 20 milhões.
Games de destaque produzidos pela <i>Naughty Dog</i> – <i>Crash Bandicoot, Jak and Daxter, Uncharted</i> e <i>The Last of Us</i> .
Classificação do game – Maiores de 12 anos.
Modo de game e regras – <i>Single player</i> e <i>multiplayer</i> . O <i>game</i> permite a movimentação livre, podendo avançar nas fases de modo escondido ou com mais ação. O jogador consegue pular, agachar, correr, estabelecer conflitos com armas ou combates manuais. <i>Uncharted 2: Among Thieves</i> não permite retroceder no mapa, ou seja, a partir do momento em que algumas etapas são vencidas, o indivíduo não consegue mais retornar. Ao completar o <i>game</i> , é liberado o acesso aos diferentes capítulos do jogo, sem que seja necessário avançar todas as etapas até aquele momento. Isso facilita a jogabilidade para os <i>gamers</i> que pretendem encontrar todos os tesouros.

2.1. Nathan Drake

A caracterização da figura do personagem principal, assim como o seu estilo aventureiro, não é algo novo. De maneira não muito distante é fácil notar e perceber a similaridade da figura do protagonista com a caracterização de Indiana Jones⁵. De modo semelhante, Lara Croft em *Tomb Raider* mantém esse conceito elaborado em Indiana Jones, tendo incorporando algumas das principais características, mas que foram representadas em uma personagem feminina Croft é movida por uma paixão por mistérios antigos (CORREA, 2013). Na mesma linha, e sob influência dessa receita identificativa que vinha dando certo, a figura de Nathan Drake se

aproxima muito deste estereótipo aventureiro e explorador de mistérios. Utilizar desta representação pareceu favorecer na identificação dos jogadores com a figura de Drake. A vestimenta de Nathan é despojada, com a presença de apetrechos em couro e que remetem a esse estilo de arqueólogo. As vestimentas em cores neutras permitem a proximidade e familiaridade com o protagonista. Entretanto, antes de Drake ser de fato Nathan Drake, muitas ideias foram exploradas (PLAYSTATION, 2010). O que foi buscado desde o início era o visual de um homem comum. A evolução da caracterização do personagem se deu através de uma descaracterização de armaduras futuristas e de moda exagerada, facilitando e proporcionando o sentimento de conforto aos produtores. Nesse sentido, o *design* de Drake visava a familiarização com o público, e, para tanto, roupas como jeans, camisas e tênis favorecem nesse processo. Além disso, os primeiros esboços de Nathan o fizeram parecer mais jovem do que a versão final (NAUGHTY DOG, 2015). O foco era desenvolver um estilo de indivíduo despreocupado e que talvez não conseguisse superar os obstáculos que viria a enfrentar, mas que de algum modo era capaz de vencê-los.

2.2. Orientalismo e as mídias audiovisuais

Em meio a um ambiente cada vez mais amplo e globalizado, desencadeado principalmente pelas inúmeras possibilidades que as mídias jornalísticas, visuais e de entretenimento permitem, a sensação que fica é a de que conhecemos cada vez mais a respeito das grandes diversidades culturais, em relação aos costumes, aos ambientes, e às práticas de suas realidades. De fato, a facilidade que encontramos no século XXI permite ao menos que o acesso a uma inúmera quantidade de informações em relação a diferentes lugares seja aumentada. Porém, a consideração a ser feita primordialmente é de que devemos nos atentar na comunicação estabelecida entre produtor e consumidor, e nos questionarmos a motivação de estarmos diante de determinadas informações evidenciadas em prol de outras ocultadas. Somado a isso, outro fator a ser considerado é a maneira

com que os contextos históricos são apresentados a partir do ponto de vista colonial ou imperialista de um em detrimento de outros. Isso, por muitas vezes, acaba reforçando aspectos estereotipados e reafirmando a desinformação acerca do outro. Sendo assim, versões dos vencedores estiveram em evidência, silenciando e escrevendo uma história oficial e tendenciosa no sentido de imposição cultural, ocultando assim outras facetas da história.

Em uma contraproposta àquilo que é considerado e relatado em relação ao Oriente, Said (2007) nos apresenta um aspecto crítico e inovador. Para tanto, o autor será utilizado como peça chave de referencial teórico, visto que suas considerações acerca da visão de um Ocidente em relação ao Oriente como uma invenção é uma imagem que segue perpetuando como verdades orientais.

Nas palavras do autor:

O Oriente que aparece no orientalismo, portanto, é um sistema de representações estruturado por todo um conjunto de forças que introduziram o Oriente na erudição ocidental, na consciência ocidental e, mais tarde, no império ocidental. [...] O orientalismo é uma escola de interpretação cujo material é por acaso o Oriente, suas civilizações, povos e localidades (SAID, 2007, p. 275-276).

Assim sendo, é a partir da caracterização do oriental que se forjam os europeus, neste caso, distanciando-os e diferenciando-os dos orientais. Logo, a ideia do ocidental é voltada e entendida como um ser civilizado, branco, racional, em contraponto ao oriental, visto como selvagem, de cor, emotivo. Sendo assim, a ideia de orientalismo aponta para como a cultura europeia se fortaleceu e se estabeleceu como identidade ao passo que se afastava e se colocava em oposição ao Oriente. Um dos pontos de domínio deste ideal orientalista foi a justificativa de que os ocidentais conheciam melhor a própria história do outro, utilizando então desta justificativa para impor a sua força em prol da fraqueza oriental. No que compete a discussão do orientalismo um pouco recente, Said aponta para o caso dos Estados Unidos no século XX como emergente no que diz respeito a criações de representações do Oriente, constituindo assim mais elementos ao orientalismo.

2.3. Enredo de *Uncharted 2: Among Thieves*

O enredo de *Uncharted 2: Among Thieves* gira em torno de Nathan Drake, em uma espécie de figura de herói que percorre ao longo da jornada e dos capítulos diferentes ambientes na busca pela frota perdida de Marco Polo. Segundo a história, o navegante teria realizado uma expedição para a China e conseguido retornar com uma pequena parte de sua frota e carregado de tesouros de Kublai Khan. A aventura se dá na jornada de Drake em busca da cidade paradisíaca de Shambhala, que teria sido encontrada pelo navegante. A cidade repousa em um mito do Oriente. Ao passo que a aventura é percorrida, Drake realiza seu trajeto por localidades como: Istambul, Nepal e Tibete. Ao longo do *gameplay*, há a figura do vilão Lazarevic⁶ que busca os portões de Shambhala com o intuito de atingir a sua imortalidade. Tal personagem pode ser compreendido como um personagem obsessivo e impiedoso, que busca inspirações ao glorificar líderes como Hitler, Genghis Khan, Stalin, Pol Pot – sendo estes três últimos, o fundador do Império Mongol, o líder da União Soviética e o Secretário-geral do Partido Comunista e Primeiro-ministro do Camboja, respectivamente. Somado a isso, na versão alemã do jogo a figura de Hitler não é usada, mas sim de Saddam Hussein, tido como figura importante da história do Oriente. Tais escolhas de figuras históricas relacionadas ao Oriente e antagonistas ao pensamento americano acabam validando o discurso vigente da pesquisa. Com o desenrolar da *gameplay*, o jogo nos apresenta também algumas criaturas “mutantes”, extremamente fortes e hábeis. Essa ideia de um Oriente exótico já não é algo novo (NAGY-ZEKMI, 2008). De acordo com a autora, o livro de Said teria desmascarado o discurso colonialista de Oriente exótico. Essa tendência ao exotismo pode ser encontrada em diversos poetas na América Latina, que teriam se inspirado em temas orientais (NAGY-ZEKMI, 2008).

2.4. Gameplay

Nos momentos iniciais do *game* acontece um diálogo em um bar entre Nathan, Chloe e Flynn em que é apresentado um documento ao protagonista. Neste momento, há uma das primeiras referências a Kublai Khan, tendo um direcionamento já ao lado oriental que viria a ser explorado ao longo da produção do *game*. Trata-se, portanto, da representação de uma fonte histórica, retratada a seguir:

Figura 1 - Em Trebizonda fomos pegos por ladrões. Meu pai Maffeo e eu fomos roubados de nossos maiores tesouros. Para que não caísse em mãos erradas, escondi meu grande pesar nos mais inesperado dos lugares, a luz do Grande Khan abriga o destino dos treze.



Fonte: *Uncharted 2: Among Thieves*. Captura de gameplay realizada pelo autor.

O tesouro em questão que se torna alvo de cobiça dos personagens é uma lâmpada. Dentre tantos tesouros e objetos do mundo oriental em uma sociedade ocidental, uma lâmpada pode parecer simplesmente um mero objeto, entretanto pode nos remeter a um ilustre personagem bem conhecido na atualidade e que possui grandes representações no mundo ocidental: Aladim. O personagem é uma criação do mundo árabe e persa, presente nas coletâneas *As Mil e Uma noites*. A apropriação da história de Aladim deu-se de maneira bem sucedida no que diz respeito a audiência através da Disney⁷. Nessas produções o personagem é retratado como um indivíduo de origem pobre e que se utiliza de roubo para prover seu alimento, porém que aparenta um bom coração. A adaptação é recheada de estereótipos acerca da

cultura oriental, sexualizando a princesa Jasmine. Para além disso, a adaptação aponta para um mundo melhor em que Aladim conhece fora de seu país de origem, reafirmando a ideia de superioridade do Ocidente em relação ao Oriente (DE PAULA AGUIAR, 2014). Tal ideia acaba sendo fixada ao longo da formação de indivíduos que consomem tais conteúdos de maneira não crítica, reforçando pensamentos de uma cultura ocidental eurocêntrica e que acaba estereotipando o lado oriental. A escolha, portanto, da lâmpada pode simplesmente ter sido por motivos aleatórios, entretanto, não é algo novo dentro dos consumidores ocidentais, que já estão familiarizados com uma ideia de lâmpada oriental e bem esculpida, envolta de toda uma mística.

Logo, nota-se que a história do *game* insere-se e busca desbravar ambientes exteriores ao de sua produção. Isto é perceptível a partir das localidades que são apresentadas ao longo do jogo, oportunizando ao *gamer* o contato com a representação de outras culturas e ambientes fora de seu país. Talvez a capacidade e facilidade de imersão seja um dos grandes trunfos do mundo dos *videogames*. No caso de *Uncharted* nos deparamos com Drake perpassando sua aventura por Istambul, Bornéu e Nepal, em busca da localidade do mito de Shambhala. O capítulo de *gameplay* no Nepal é intitulado como “Guerra Urbana”. Este, especificamente, dentre os vinte e seis que compõem o jogo, receberá uma atenção um pouco maior. Para a escolha do retrato do Nepal consideramos a hipótese que se apoia na questão do orientalismo de Said, em que o *game* se utiliza da exploração de uma imagem estereotipada das representações de culturas afastadas do mundo ocidental para o seu desenvolvimento.

O cenário apresentado neste capítulo consta como um ambiente completamente devastado. Logo de início temos a presença de bandeiras penduradas em vários locais das ruas. É importante destacarmos que se trata de algo muito característico do Nepal, tendo sido utilizado como um recurso de ambientação da realidade. O Nepal localiza-se na fronteira com o Tibete e Índia. Ele é tido como o berço do budismo, a partir de onde teria ocorrido seu processo de expansão. Dentre as vertentes que daí surgiram do budismo,

algumas localidades apresentam determinadas características. Foi através do mestre Atisha Dipamkara Shrijnana que o budismo foi introduzido no Tibete. Um dos ensinamentos que estavam presentes no budismo tibetano foi a utilização de bandeirolas, que possuíam uma oração recitada por Buda e impressa em seu tecido. A intenção é que elas poderiam ser penduradas de uma ponta a outra e quando o vento batesse, energias positivas seriam espalhadas pelo ambiente e ao longo do espaço. Outro detalhe importante diz respeito às cores destas bandeirolas. Ao todo, trata-se de cinco cores, cada uma significando algo, além de que devem estar em uma ordem específica. Dessa forma, a ordem correta é azul, branco, vermelho, verde e amarelo, em uma sequência da esquerda para a direita. Elas simbolizam os elementos da natureza: céu, água, fogo, ar e terra, respectivamente (PROUSHAN, 2008).

Sendo assim, por tratar-se de algo que remete à cultura do Nepal e região, os desenvolvedores utilizaram de tais elementos como mecanismo de caracterização do local. Entretanto o que pode ser notado e conforme apresentado na figura a seguir é que o respeito pela ordem das cores não foi levado em consideração. As bandeirolas por vezes aparecem repetidas e desordenadas, sugerindo que foram colocadas quase como elementos que foram apropriados pelos desenvolvedores e simplesmente introduzidos no *game* para que os jogadores associem as bandeirolas como uma memória familiar ao Monte Everest e àquelas regiões. De modo simplista, é como se um *game* fosse representar o Brasil e introduzisse uma estátua do Cristo Redentor fora de sua devida localização no Rio de Janeiro.

Figura 2 – Bandeiras de oração tibetana espalhadas ao longo do *gameplay* no capítulo 5 “Guerra Urbana”. O local ambientado se passa no Nepal. O país enfrentou uma grande guerra civil nos anos de 1996 até 2006.



Fonte: *Uncharted 2: Among Thieves*. Captura de *gameplay* realizada pelo autor.

Para além destas bandeirolas, o capítulo em questão evidencia alguns itens característicos da tradição budista tibetana. Sendo assim, é extremamente comum ao *player*⁸ que, ao adentrar nos mais diversos ambientes espalhados ao longo do cenário, como casas residenciais e lugares comerciais, deparar-se com máscaras um tanto quanto detalhadas e trabalhadas. Tratam-se de representações das Deidades Iradas. Estas foram incorporadas ao budismo tibetano através de um desenvolvimento do tântrico⁹ vindo do budismo indiano. As deidades podem ser entendidas como manifestações ou conjunto de forças e intenções que se materializam em algo divino (PEARLMAN, 2002). Dessa forma, as Deidades Iradas possuem características iconográficas que impactam, podendo conter traços de ferocidade. Ao contrário da mensagem que habitualmente esse tipo de representação pode significar, essas Deidades possuem um importante papel na crença budista na busca pela iluminação. Sendo assim, estas máscaras comumente são utilizadas em uma espécie de ritual/festival denominado *Cham Dance* ou *Tsam*. As origens vinculadas em torno do *Cham* não são exatamente claras, principalmente em decorrência de sua transmissão oral através de ensinamentos secretos e iniciações. O que se sabe é que o pano de fundo desta prática deu-se em meio a relação entre budismo e *Bon*¹⁰ (PEARLMAN, 2002).

O que temos, portanto, é que na prática tibetana existe a forte presença de danças no meio religioso. O *Cham* possuía como propósito original derramar bênçãos pelos indivíduos, acabar com as forças do mal e contribuir espiritualmente com as pessoas dentro dos seus aspectos culturais. Um ciclo de dança, no século XX, poderia durar até uma semana para que fosse devidamente concluído, entretanto o tempo destas práticas vem se tornando cada vez menor. Atualmente, o *Cham* segue cumprindo o seu propósito sagrado, mesmo nos tempos modernos (PEARLMAN, 2002). Alguns monges percorrem o mundo com o intuito de angariar recursos para continuar apoiando seus mosteiros. Nessas danças, ocorre a utilização de máscaras, acreditando-se que estas incorporem a divindade que representam. No que diz respeito às divindades iradas, existe a presença de tiaras com crânios, sendo este um mecanismo de classificação da divindade. Além disso, as máscaras devem ser consagradas antes de estarem concluídas. Por fim, são guardadas em uma sala especial dentro dos mosteiros para as ocasiões em que não serão utilizadas. Os personagens das danças *Cham* são inúmeros, mas normalmente podem ser enquadrados em algumas tipologias. Sendo assim, *Uncharted 2* conta com a presença de muitas máscaras e apetrechos que visam chamar a atenção para uma cultura de origem oriental, mas que se limita a espalhar estes objetos e itens pelo cenário tentando causar impacto pelos detalhes exóticos e simplesmente reduz os ambientes a estes aspectos. Trata-se de uma estratégia ilustrativa para chamar a atenção e funciona quase como enfeite de cenários, sem qualquer explicação ou significado, mas sim, por puro exotismo (PEARLMAN, 2002).

Figura 3 – Máscaras características do budismo tibetano, utilizadas principalmente em rituais. Ao longo do capítulo 5 e no decorrer do *gameplay* elas estão constantemente presentes nos cenários, tendo como função ilustrar e enriquecer o ambiente.



Fonte: *Uncharted 2: Among Thieves*. Captura de *gameplay* realizada pelo autor.

Interessante refletirmos também que o capítulo em questão se passa no ambiente de guerra civil do Nepal. Um pouco mais a fundo, o Nepal esteve em meio a uma guerra civil que durou de fevereiro de 1996 até novembro de 2006. O conflito opôs de um lado o governo monárquico do Nepal contra os rebeldes maoístas do Partido Comunista do Nepal que lutavam pelo fim da monarquia e restabelecimento de uma República no país. O governo monárquico contou com o apoio dos Estados Unidos, enquanto os comunistas recebiam apoio da China (RESTREPO PARRA, 2015). A presença constante de elementos culturais orientais que foram explorados no percurso de produção do *game* indicam de maneira velada alguns traços representativos de uma cultura em processo de dominação pelo outro, que neste caso pode ser compreendida como versões ocidentais em torno do Oriente. Utilizar destes elementos em filmes e *games* permite a reafirmação de ideais e valores em cima de outras culturas.

Detalhe sutis, ou nem tão sutis assim, podem ser explorados no *gameplay* do capítulo, como a derrubada de um helicóptero inimigo que está tentando derrotar Drake. Cabe então ao *player* lutar em um duelo desafiador e seguir sua jornada após a queda da aeronave. O helicóptero estampa a bandeira vermelha com uma estrela amarela, podendo ser identificada como pertencente ao Vietnã. Para além deste detalhe da bandeira vietnamita, o

game estampa também algumas bandeiras dos Estados Unidos ao longo dos cenários. Neste caso, a bandeira americana possui um importante valor nacionalista e sua presença em um *game* como *Uncharted* reforça essa ideia de nação e patriotismo (AREU, 2009).

Figura 4 – Combate entre Drake e um helicóptero inimigo. O helicóptero em questão apresenta em seu *design* a bandeira do Vietnã.



Fonte: *Uncharted 2: Among Thieves*. Captura de *gameplay* realizada pelo autor.

Em relação à caracterização dos ambientes, há quase sempre a presença de estátuas em gestos de *mudra*¹¹, semelhante à posição das diferentes representações Buda. Além disso, as estruturas de pilares também costumam ser bem trabalhadas e sempre com elementos remetendo à arquitetura oriental. O jogo apropria-se também das formas das deidades ao apresentar determinados *puzzles*. Um exemplo é quando surge a representação da deidade Palden Lhamo, que possui seis braços, e que cabe ao jogador identificar e posicionar de maneira correta os braços da estátua para que o *puzzle* seja resolvido.

Em determinado momento, ao atingir uma vila tibetana, há a caracterização dos integrantes da vila, estando vestidos com roupas densas e compridas, conhecidos como *chuba*. Há também a presença de indivíduos com algumas vestimentas que se assemelham às roupas de monges tibetanos. A vila é extremamente detalhada e ao explorar o cenário é possível encontrar alguns personagens realizando trabalhos manuais de artesanato. É possível

notar também a presença de algumas crianças auxiliando nos trabalhos. Em paralelo às vestimentas apresentadas pelos desenvolvedores de *Uncharted: Among Thieves*, retomemos duas obras cinematográficas que podem ter influenciado nesse processo de construção dos indivíduos tibetanos. *Sete Anos no Tibet* e *Kundun*. O primeiro, com estreia em 1997 e estrelado por Brad Pitt, retrata a história de Heinrich Harrer. A questão aqui fica por conta da relação estabelecida pelo personagem principal com o XIV Dalai Lama, além das vestimentas que se assemelham às apresentadas em *Uncharted*.

Ainda no mesmo ano, com apenas dois meses de distância do lançamento de *Sete Anos no Tibete*, ocorre o lançamento do filme *Kundun*. O filme em questão é dirigido por Martin Scorsese, tendo sido baseado na vida de Dalai-Lama, que se viu encarregado do cargo ainda bem jovem e teve de lidar com a invasão chinesa no Tibete. A ênfase fica muito em conta da vestimenta vermelha, detalhes em brincos, pingentes e colares, que também estão presentes no *game*. O ponto de destaque fica nestes modos representativos e que podem ser extrapolados à visão ocidental não crítica.

Figura 5 – Caracterização dos indivíduos residentes da vila tibetana. Ao longo das imagens é perceptível as edificações em pedras e as vestimentas longas. Os personagens também costumam estar em posições “contidas”, semelhantes a movimentos de respeito e de oração.



Fonte: *Uncharted 2: Among Thieves*. Captura de *gameplay* realizada pelo autor.

Na medida em que a análise foi desenvolvida, inúmeros elementos culturais do Oriente surgiram. Entretanto, o que vem se desenhando é o caráter meramente ilustrativo e de reafirmação de valores pré-concebidos em torno da cultura oriental. Somado a isto, elementos de nacionalismo americano também ganham destaque, aproximando-se dos valores dos consumidores alvo, que podem ser entendidos primeiramente como o público estadunidense, mas que acaba sendo extrapolado para os demais consumidores, em decorrência da grandeza da saga e da empresa desenvolvedora do game. É notável também que não só no mundo dos games ocorre a exploração destes elementos, como é perceptível na produção dos filmes de grande sucesso e que também se apropriam da temática em questão no âmbito das representações.

3. Paraíso Perdido

A representação em torno de um paraíso não é algo novo, muito menos uma invenção recente. Versando sobre os primórdios da criação, algumas religiões creem na ideia de Adão e Eva e o mito do paraíso. Já na era dos descobrimentos, momento em que as expansões ultramarinas estiveram em alta, principalmente pelos europeus. Mais precisamente, no ano de 1592, Cristóvão Colombo, financiado pelos reis Fernando de Aragão e Isabel de Castela, alcançou o que foi considerado “Novo Mundo”. Partindo disto, Holanda (1969), em sua obra *Visão do Paraíso* analisa, através de comparações, as formas com que portugueses e espanhóis viram o “Novo Mundo” e também as visões edênicas que ilustraram tudo aquilo que eles se deparavam.

Especificamente no capítulo 7 de *Visão do Paraíso* há um retrato completamente fantasioso em uma busca incessante de compreender sinais de que as terras ali “descobertas” davam aos navegantes, atribuindo relatos exagerados em torno de criaturas místicas e de sinais de que grandes riquezas faziam parte daquelas terras. Sendo assim, cria-se um mito de um Paraíso Terrestre no Novo Mundo, e tais associações se apoiavam em uma ideia

religiosa, considerando que Escrituras Sagradas falavam sobre o paraíso como algo palpável, já que Adão e Eva haviam sido expulsos de tal local (HOLANDA, 1969). É válido ressaltar que estas ideias bíblicas, que também possuíam influência greco-romana, estavam tão enraizadas culturalmente que, quando chegam à época dos descobrimentos, eram algo que fazia parte da crença. Com a vinda para estas terras, os colonizadores se deparam com elementos que justificavam ou que eram sinais que comprovassem suas crenças. Holanda (1969) percebe que havia ideias pré-concebidas em torno do mito e com o processo de colonização há um crescimento entre os viajantes que passam a se atrair pela ideia do paraíso. Trata-se, portanto, de uma ideia que materializava o paraíso, que faz com que se tornasse algo concreto e acessível. Neste percurso, surgem duas ideias de paraíso. Uma era a concepção de paraíso a ser lapidado e a outra de que tal localidade existia, bastava apenas localizá-lo (HOLANDA, 1969).

Os sinais mostravam-se cada vez mais presentes, ao menos em suas percepções, seja através do clima que se assemelhava a uma primavera eterna, sem frio em excesso ou calor muito forte, pássaros, animais, joias e ouro. Dentre estes sinais, podemos citar a visão de sereias, unicórnios, o papagaio “que fala”, o beija-flor que parava no ar sendo associado à fênix, as ananás (abacaxi) que seriam uma fruta edênica, assim como o maracujá (fruto proibido). Portanto, havia uma busca constante de elementos que marcam a proximidade do paraíso nas terras do Novo Mundo, além de um grande ajuste das escritas de outras matrizes religiosas, que marcavam a verdade divina, embora uma “verdade parcial” já servisse como prova concreta da existência desse paraíso (HOLANDA, 1969).

Somado a estas visões apresentadas na obra de Holanda (1969), em Todorov e Perrone-Moisés (1999) há a presença de trechos da viagem de Cristóvão Colombo retratando toda a carga representativa que estava firmada naquele período, seja através da visualização de sereias ou criaturas monstruosas que ele dizia ter avistado. É interessante notar como tais representações influenciavam os indivíduos, sendo responsáveis por uma idealização de um paraíso terrestre que poderia ser alcançado. E de fato,

quando Colombo encontrou novas terras, estava convencido de que ali era o paraíso, pois as descrições das passagens bíblicas, as histórias, os relatos e todas as criações em relação a tal ambiente estavam diante de seus olhos. As florestas vastas, os sinais de riqueza, tudo conspirava para que acreditasse que de fato ali estavam as terras místicas (TODOROV; PERRONE-MOISÉS, 1999).

3.1. Shambala – Shangri-La

De forma semelhante a essa ideia de paraíso terrestre na conquista da América, há também a ideia de uma cidade mística nas regiões do Tibete, no Himalaia. Trata-se do mito de Shambhala, ou Shangri-La, que também pode estar associado ao local conhecido como *Sukhavati*, tido como Terra Pura em uma vertente budista. Logo de início já surgem problemas e dificuldades em torno do mito. Difícil situarmos a bibliografia acerca de seu surgimento, talvez, se nos prendêssemos somente nisso a pesquisa já poderia tornar-se demasiadamente extensa.

De maneira mais focada, *The Way to Shambhala* (2001) de Edwin Bernbaum tenta situar e esclarecer discussões mais aprofundadas em torno de Shambhala (THURMAN, 1982). Trata-se de uma terra oculta existente na cultura asiática e que, de maneira semelhante a outros mitos no mundo, se aproxima em três temas comuns a uma grande maioria, sendo eles uma ideia de santuário oculto, uma busca ou jornada, ou então se relaciona a uma era muito positiva que estaria por vir. De maneira geral, a ideia de Shambhala talvez esteja ligada como um “reino dos fins”. Tendo em seu cerne o budismo tibetano, apresentemos a relação do reino de Shambhala e como isso pôde contribuir com a criação e materialização do mito.

No budismo tibetano, o momento da morte é extremamente crucial para o indivíduo espiritualmente avançado. É neste momento que há uma oportunidade para que de fato seja atingida a iluminação¹². O Tantrismo desenvolveu-se com força no Tibete, desencadeando características únicas no budismo ali presente. Nessa perspectiva, um dos legados são as técnicas de meditação e controle das atividades mentais e corporais, além de uma

tradição em torno de uma "ciência da morte". Lopes (1996) reflete acerca do *Livro Tibetano dos Mortos*, sendo este um guia prático do estágio intermediário (*bardo* em tibetano), período entre morte e renascimento. Entretanto, são diversas as iniciações para atingir a iluminação, e o *Kalachakra*¹³ representa uma das mais importantes e secretas. A questão é que *Kalachakra*, quando colocado em prática pelo Dalai Lama, faz aproximações com o reino mítico de Shambhala. De acordo com Lopes (1996), a história mítica aponta que o Buda Shakyamuni¹⁴, um ano após atingir a sua iluminação, transmitira a iniciação de *Kalachakra* para o rei Suchandra, sendo este o rei soberano de Shambhala. Uma profecia do Tantra¹⁵ idealiza que três mil anos após a iluminação do Buda, o reino invisível de Shambhala emergiria de uma barreira oculta. Sendo assim, a utilização do mito acaba se tornando uma maneira de enfrentar barreiras, visto que a invasão chinesa¹⁶ em 1959 no Tibete foi interpretada por Robert Thurman, de acordo com Lopes, como um período de proximidade com a libertação posterior a uma batalha travada e ganha pelos guerreiros de Shambhala. Deste modo, isso nos permite pensar que uma representação do paraíso na contemporaneidade poderia ser entendida como uma maneira de compensação em torno da opressão vivida pelo Tibete. Um exemplo disso seria a ideia de Cocanha, conhecida como terra da fartura em contraponto a questão da fome. Para, além disso, a iniciação do *Kalachakra* também mantém vivo esse sentimento de proximidade com o reino mítico (LOPES, 1996).

Uma das versões de grande sucesso e que se mostram presentes na literatura – não só ocidental – é a obra *Lost Horizon* ou *Horizonte Perdido* (2002), de James Hilton. Os estereótipos expressos em manuscritos e obras visuais acabam reafirmando teorias sobre o Oriente, tal como sua população, seus costumes e assim por diante. A obra de Hilton é um desses clássicos de grande sucesso que têm um poder aguçador na mente, principalmente, dos indivíduos do Ocidente. Não unicamente o autor recebe o seu crédito, juntando-se a ele, há obras cinematográficas no filme de Capra, que põe em prática o roteiro do *Horizonte Perdido*, ou então em obras como *Sete Anos no Tibete*, ou de inúmeras outros materiais fílmicos. Some-se a isso, de maneira

ainda mais recente, o mundo dos *videogames* (LLAMAS; BELK, 2011). *Horizonte Perdido* é um livro que reafirma a ideia do mito de Shangri-La. Atente-se ao início desta discussão, momento em que já percebemos uma certa confusão ou problemática em torno do próprio nome do mito: Shambhala, ou Shangri-La? A versão Shangri-La parece ter ganhado força com a obra de Hilton, porém traz referências ao mesmo mito de Shambhala.

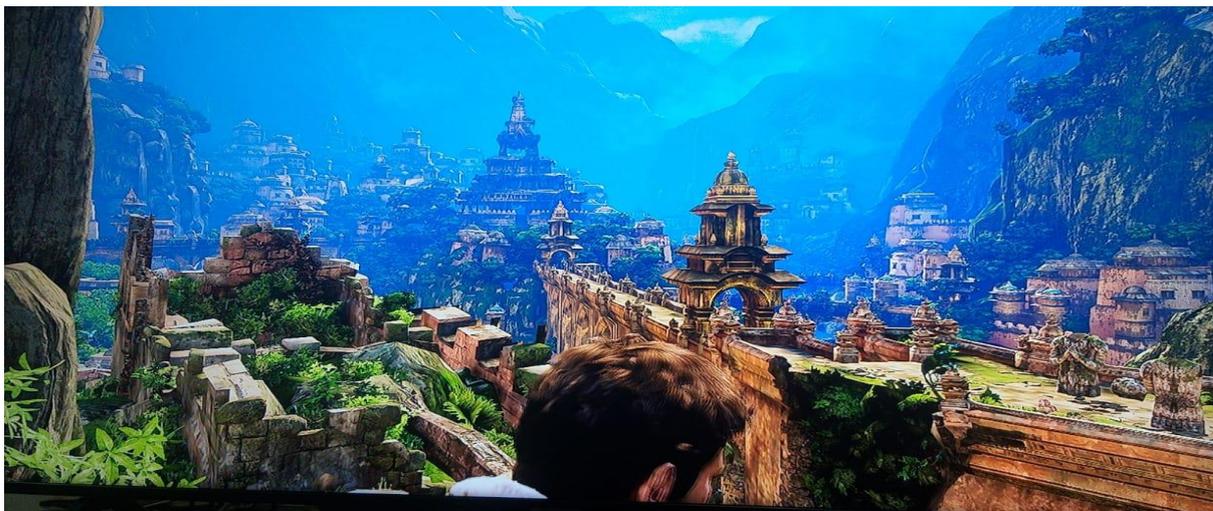
O romance conta a história de quatro civis que buscam fugir dos conflitos de guerra que estão ocorrendo em sua localidade, rumo a Peshwar. Entretanto, o avião acaba entrando em rota de colisão e tem seu fim em um local desconhecido do Oriente. Os sobreviventes realizam uma rota difícil e conseguem abrigo na cidade de Shangri-La, situada no Vale Azul. O livro apresenta a sua origem para Shangri-La, atribuindo o encontro da cidade a um descobrimento do século XVII em uma expedição pelos cristãos. Ao longo da obra, algumas características vão se evidenciando, como a juventude dos moradores ali da cidade, conservando assim este período e retardando o envelhecimento. Isto é atribuído à atmosfera e à cidade, que contribuem com esse processo de adiamento da morte. A proposta central em torno da obra e da ideia de Shangri-La atribui uma nova perspectiva para o processo de envelhecimento, além de uma mudança de valores, evoluindo então para algo além de que os bens materiais podem oferecer e substituindo estes prazeres por outros não menos satisfatórios (HILTON, 2002).

Sendo assim, com o tempo passando mais vagarosamente¹⁷ em Shangri-La, o indivíduo poderia permitir-se desfrutar dos encantos da vida. Trata-se então de uma reflexão sobre como a cidade mítica ensina sobre os caminhos e as buscas em torno da vida. Desta maneira, há uma compreensão de que a cidade desencadeia o bem-estar físico e mental nos indivíduos que ali habitam e como ela é capaz de atender a todas as demandas além das expectativas dos que lá chegaram. Em um paralelo com *O Retrato de Dorian Gray*, de Oscar Wilde (2008), os indivíduos que habitam Shangri-La não devem deixar a cidade mítica, pois ao saírem de tal ambiente suas verdadeiras aparências se revelariam e possivelmente seus corpos não suportariam a carga envelhecida que a cidade segurara em forma de juventude. Do

mesmo modo, Dorian Gray, ao deparar-se com sua pintura, percebe que o tempo passou. Em suma, a ideia que fica é que o mito de Shangri-La repousa em um local utópico e que, graças a estas reafirmações por parte de histórias, contribuem para a propagação e reafirmação do discurso paradisíaco (TROIANO; MUSSI; DA COSTA LOPES, 2014).

Logo, uma ideia de paraíso a ser forjado acaba se tornando algo recorrente e também não tão distanciado aos indivíduos. Uma ideia de paraíso parece ser algum local em que a paz pode ser encontrada, que a juventude se mantenha presente, as paisagens sejam tão belas como jamais visto. A natureza seja repleta e cheia de vida, o clima seja sempre agradável. Os rios com suas águas belas e frescas. Um local cheio de paz e descanso, em que tudo o que alguém procure, encontre ali. Somado a esta ideia, as mídias reafirmam estes aspectos em torno do paraíso, desta maneira, a representação de um paraíso na atualidade permite que a criatividade e as expectativas dos jogadores sejam materializadas e palpáveis. Pensarmos um paraíso no viés da colonização estava relacionado a uma ideia de mundo novo. A representação disto, em pleno século XXI, tem o poder de por em prática, pensado através de uma perspectiva ocidental, ilustrações pré-concebidas em um ambiente cultural que desconhece as culturas alheias, podendo ser ressignificada também ao ideal de paraíso subjetivo de cada um, de vida eterna, de local de conforto e riquezas, quase um objetivo a ser atingido. Essa representação tem o potencial de curiosidade e interesse, permitindo uma narrativa capaz de prender a atenção do *gamer*. Do mesmo modo, quando os portões de Shambhala se abrem no jogo, talvez já esperássemos por algo pré-concebido. A expectativa acaba sendo justamente essa. Como será que os desenvolvedores retrataram o famoso mito? Será que é algo tão belo que virá a surpreender? A resposta para isto acaba sendo algo muito individual e a reação ao deparar-se com a cidade é o que torna única a experiência do jogador. Todos que jogarem o *game Uncharted 2: Among Thieves* terão as suas próprias ideias e pensamentos pré concebidos de um paraíso e poderão explorar o cenário a sua maneira, seja através das explorações pelo mapa, ou pela próprio desenrolar do enredo.

Figura 6 – A vista da cidade de Shambhala.



Fonte: *Uncharted 2: Among Thieves*. Captura de *gameplay* realizada pelo autor.

Conforme apresentado, diversas mídias contribuem para a disseminação das ideias do mito paradisíaco. Encontrar de fato uma cidade idílica acaba instigando a imaginação dos indivíduos. Uma interessante consideração é a de que o mito não morre. O que acontece é a sua presentificação e revitalização, atendendo a uma característica e função essencial, que no caso seria a de transcender o passado e tornar-se presente (ANDRÉ, 2014). Logo, a ideia de paraíso pode ser apropriada de diferentes maneiras e imbuída de distintos significados, podendo ter diferentes valores para quem os apropria.

4. Considerações Finais

Com a alta dos *games* em nosso mundo e a tendência de sua utilização como mecanismo de discussão e aprendizagem, realizar uma análise completa de um *game* se torna algo que demanda grandes esforços. Traçar metodologicamente este caminho a ser seguido parece ser um passo essencial para que novos estudos se aprofundem e também agreguem no que diz respeito a contribuição de material para ser discutido.

A saga *Uncharted* tem sua consolidação no meio dos *videogames*, tendo como retrato disto a sua revitalização para as novas gerações que estão surgindo e se aventurando também por meio de adaptação no

cinema¹⁸. O entendimento de Said foi fundamental para nossa leitura crítica no que compete aos recortes feitos e nos assuntos que optamos por discorrer com maior atenção. Os maiores destaques acerca das representações se dão por conta do exotismo do Oriente que é explorado em grande parte do *gameplay*, além da utilização de elementos culturais que parecem mais figurativos e ilustrativos do que incumbidos de qualquer outro significado. Outro quesito notável é a conotação nacionalista e patriótica americana que esteve presente ao longo do *game*, sendo exposta através de bandeiras estadunidenses, ou através de combates contra inimigos dos Estados Unidos. Os elementos budistas presentes também não são tidos como de grande significado, e o silêncio por parte dos produtores – que podem nem ter se preocupado com estes pontos – diz muito também. Portanto, cabe perceber os elementos presentes e silenciados ao longo de uma análise. Do mesmo modo que já acontecera anteriormente em filmes, as caracterizações de indivíduos de outras culturas estiveram presentes, em uma espécie de mistura com roteiro visando nos situarmos em determinados locais. A apropriação de nomes reais também pode ser entendida como elementos que estiveram ali por algum motivo, e não como simples coincidências do mundo.

Por fim, a discussão em torno da ideia de paraíso é algo que vem sofrendo constantes ressignificações e que, mesmo com fortes resquícios de outros séculos, ainda apresenta um forte valor na sociedade. De certo modo, a ideia de paraíso pode remeter tanto a um local belo e encantador, pode estar associada a aspectos de religiosidades que contemplem uma vida após a morte, um local de calma e prosperidade, indicando uma vagarosidade temporal e mudanças de valores essenciais, dentre outros tantos significados subjetivos. Sendo assim, acreditamos que o trabalho em questão conseguiu estabelecer os objetivos propostos e cumpri-los, delineando uma análise crítica e destacando pontos importantes referentes às representações que estão presentes em *Uncharted 2: Among Thieves*. Em vista disso, esperamos que o presente artigo seja capaz de contribuir com futuras pesquisas no que diz respeito à produção de material como elemento de discussão.

Bibliografia

1. Fonte primária

Uncharted 2: Among Thieves. Naughty Dog. Sony Interactive Entertainment. 13/10/2009.

2. Referências

ANDRÉ, Richard Gonçalves. **O paraíso entre luzes e sombras:** representações de natureza em fontes fotográficas (Londrina, 1934-1944). Londrina: EDUEL, 2014.

AREU, Mario Lopez. La larga marcha hacia la democracia en Nepal (1990-2007). In: **Retos del derecho en el siglo XXI.** Tirant lo Blanch, 2009. p. 207-224

BAGATINI, Jéssica. **Epic Win:** análise da cultura gamer no Brasil: a consolidação das marcas no universo fantástico dos jogos eletrônicos. Monografia (Graduação em Comunicação Social) – Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, 2016.

BELLO, Robson Scarassati. **O videogame como representação histórica:** narrativa, espaço e jogabilidade, em Assassin's Creed (2007-2015). Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

BRANDÃO, Luis Rodrigo Gomões. Jogos Cinematográficos ou Filmes Interativos? A semiótica e a interatividade da linguagem cinematográfica nos jogos eletrônicos. **Simpósio Brasileiro de Jogos e Entretenimento Digital,** Brasília, v. 11, p. 165-174, 2012.

CARNEIRO, Mario Augusto Pedroso; DIAS, Rafael. Game studies e estudos pós-coloniais: notas teórico-metodológicas. **Antares:** Letras e Humanidades, v. 12, n. 28, p. 102-123, 2020.

CARVALHO, Diogo Trindade Alves de. História e Videogames: contribuições de Espen Aarseth para o debate metodológico. In: MEDICCI, Ana Paula; LIMA, Marcelo Pereira; MASCARENHAS, Maria José Rapassi (Orgs.) **Veredas da história política.** Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2018, v.1. p. 125-143.

CORREA, Ygor et al. Cultura Visual: ideologias e estereótipos na constituição de personagens do gênero feminino. **XII SBGames,** São Paulo, p. 16-18, 2013.

DE PAULA AGUIAR, Flávia Ferreira. **Jasmine:** a representação da mulher e do Oriente sob a ótica da Disney. Monografia (Graduação de Comunicação Social/ Jornalismo) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

HILTON, James. **Horizonte Perdido**. São Paulo: Claridade, 2002.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso**. Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil. 2 ed. São Paulo: Editora Nacional, 1969.

LLAMAS, Rosa; BELK, Russel. Shangri-La: Brincando com um mito. **Revista de Macromarketing**, v. 31, n. 3, p. 257-275, 2011.

LOPES, Ana Cristina. Histórias da diáspora tibetana. **Revista USP**, n. 31, p. 150-162, 1996.

NAGY-ZEKMI, Silvia. Buscando el Este en el Oeste: Prácticas orientalistas en la literatura latinoamericana. In: NAGY-ZEKMI, Silvia (Org.). **Moros en la costa: orientalismo en Latinoamérica**. Madrid: Editora Iberoamericana, 2008. p. 11-21.

NAUGHTY DOG. **The art of the Uncharted Trilogy**. Dark Horse Comics, 2015.

FERREIRA, Ana Paula Lopes. Dossiê Tibete: análise dos conflitos sino-tibetanos. **Conjuntura Global**, v. 2, n. 2, p. 64-68, 2013.

PEARLMAN, Ellen. **Tibetan sacred dance: a journey into the religious and folk traditions**. Rochester: Inner Traditions/Bear & Co, 2002.

PLAYSTATION. **UNCHARTED 2: Among Thieves™** - Meet the Actors (BTS #7). Playstation. 2010. 3 min, son., color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9XvArFbKVXI>>. Acesso em: 25 mar. 2022.

PROUSHAN, Claudia. **Tibet no Coração do Himalaia**. São Paulo: Edição de autor, 2008.

RESTREPO PARRA, Juan Fernando. **Análisis de la influencia del conflicto armado de la República Federal Democrática de Nepal en su relación con China e India**. Período 1996-2012. Monografía (Graduação em Internacionalista) – Universidad Colégio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá, 2015.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Editora Companhia das Letras, 2007.

THURMAN, Robert AF. The Way to Shambala (Edwin Bernbaum). **Journal of the International Association of Buddhist Studies**, v.5, n.2, p. 133-135, 1982.

TODOROV, Tzvetan; PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **A conquista da América: a**

questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TROIANO, Giorgia; MUSSI, Luciana Helena; DA COSTA LOPES, Ruth Gelehrter. Shangri-la: Uma proposta para hoje?. **Revista Longeviver**, n. 43, p. 51-61, 2014.

WILDE, Oscar. **Retrato de Dorian Gray**. São Paulo: Editora Scipione, 2008.

NOTAS

1. Mestrando em Educação pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Graduado em História e Educação Física Bacharelado. Membro do Grupo de Pesquisa Processos Civilizadores (GPROC). E-mail: gabriel.alberguine@uel.br
2. O termo *game* foi eleito para nos referirmos ao fenômeno analisado. Quando nos referimos a este termo estamos levando em consideração o alcance que a palavra pode remeter. Sendo assim, a ideia de *game* neste trabalho está associada ao universo dos *videogames* e jogos eletrônicos.
3. O conceito será melhor esclarecido em alguns parágrafos abaixo.
4. A ideia de desbloqueio de conquistas e troféus é uma forma de que o *gamer* explore todo o conteúdo disponível ao longo de um jogo. Nesse sentido, os troféus podem ser os mais variados possíveis. A título de exemplo: ao completar o *game* pela primeira vez é desbloqueado o troféu relativo à dificuldade que o jogador utilizou no percurso de sua jornada. Muito disso está relacionado ao tipo de jogador que está no comando, sendo aspectos subjetivos entre conquistar todos os troféus ou não. Somado a isto, os troféus ficam disponíveis *online* para a visualização por outros *gamers*, enfatizando não somente a competitividade, mas também ao exibicionismo envolto no desbloqueio de determinados elementos, consistindo em uma interação entre jogo e o jogador e entre a comunidade de demais jogadores.
5. Os caçadores da Arca Perdida (1981), Indiana Jones e o templo da perdição (1984), Indiana Jones e a última cruzada (1989), Indiana Jones e o Reino da Caveira de Cristal (2008).
6. Zoran Lazarevic é o grande vilão de *Among Thieves*. O personagem seria nascido na antiga Iugoslávia, tendo atuado como oficial da inteligência soviética. Lazarevic teria sido caçado pela OTAN, tendo conseguido escapar de tentativas de assassinatos. Nesse meio tempo, iniciou a sua procura pelos caminhos de Shambhala, em busca da resina da Árvore da Vida que seria capaz de lhe conceder vida eterna. Por fim, seu traje se assemelha a um uniforme de guerra e seu rosto é marcado por cicatrizes.
7. A Walt Disney produziu uma adaptação de Aladim no ano de 1992, tendo vencido o Óscar de Melhor Trilha Sonora e pela Melhor Canção Original. Na sequência ainda foram produzidos mais dois longas. Dentre eles, O Retorno de Jafar e Aladim e os 40 Ladrões.
8. *Player* é um conceito em inglês e que se refere a "jogador". Dependendo do *game* pode ocorrer a presença de um ou mais *players*. Neste caso, podemos dizer que há uma opção *multiplayer*, que configura uma ideia do jogo com a presença de mais de uma pessoa.
9. Foi no século VIII d.C que o Lamaísmo, ou Budismo Tântrico, adquiriu raízes firmes no Tibete. Está associado ao alcance da iluminação espiritual e libertação do sofrimento através de práticas e ritos tântricos. Os ritos tântricos podem ser entendidos como práticas relacionadas ao Budismo Tântrico e que são voltados para que seja atingida a iluminação (PEARLMAN, 2002).
10. *Bon* é uma antiga religião praticada no Tibete presente antes da chegada e estabelecimento do budismo. Assim como no budismo, adoravam as forças espirituais do homem e da natureza, principalmente em seus aspectos "aterrorizantes", tendo alguns rituais realizados para a orientação e benefício dos indivíduos mortos.
11. Posição de mãos que possui significados diferentes. No caso de *Uncharted 2: Among Thieves*, as mãos em forma "de prece" são bem comuns.

12. “Como os constituintes do homem físico transmigram através de todos os reinos, orgânicos e inorgânicos, e a mente permanece incambiavelmente humana durante o breve ciclo de uma vida, ele também, normalmente, permanece humano durante o ciclo evolutivo maior, isto é, até alcançar o fim de toda a evolução sangsárica, a saber, a iluminação Nirvânica” (LIVRO TIBETANO DOS MORTOS, 2007, p.32). A iluminação pode ser entendida como o fim a ser atingido através de uma evolução completa.
13. É uma iniciação que representa um importante exercício mental sobre conceitos como morte, impermanência e vazio. Pode ser considerado um rito, um instrumento capaz de navegar no tempo.
14. É considerado o buda histórico que teria pregado os ensinamentos pela primeira vez. Entretanto, outros budas são considerados, de acordo com as vertentes, budas supremos.
15. O conjunto de práticas do Budismo Tântrico se fundamenta em uma doutrina do ciclo de renascimento, morte e iluminação. Pode ser entendido como um caminho para que seja alcançada a iluminação (LOPES, 1996).
16. A China e o Tibete protagonizam um longo processo histórico, que é prolongado desde o ano de 1949, momento este em que as tropas chinesas ocupam o Tibete. O ponto é que a China comanda e controla o sistema político administrativo, tendo sido responsabilizada pela destruição da cultura tibetana (FERREIRA, 2013). De acordo com Ferreira (2013), há diversos relatos de abusos cometidos pelo governo chinês em prol das manifestações contrárias à ocupação chinesa. Uma das oposições entre Tibete e China se dá por conta do modelo político adotado, opondo modelos voltados ao socialismo/comunismo e um regime teocrático. Além disso, com a ocupação chinesa, a causa tibetana passou a ser apoiada pela Índia, sendo este país o responsável por exilar o XIV Dalai Lama, que tenta uma intervenção diplomática, mas sem sucesso. Outro ponto diz respeito ao local estratégico que permite as possibilidades futuras de invasões territoriais para além das fronteiras, em caso de desagrado aos estados próximos. Dentre os resultados destes conflitos estão as inúmeras mortes ocorridas desde a ocupação chinesa, além das violações aos direitos dos tibetanos. Outro fator diz respeito à violência cultural, visto que os tibetanos são colocados como inferiores nas áreas de domínio chinês. No que compete à China, a região de seu domínio é tida como essencial do ponto de vista econômico e estratégico, além das riquezas do solo tibetano. Nesse sentido, há importantes nascentes de rios que abastecem a Ásia oriental e que estão situadas nas regiões tibetanas, além de outros inúmeros fatores de interesses chineses. Por fim, o conflito parece estagnado, visto que a China não parece disposta a negociar a questão tibetana (FERREIRA, 2013).
17. A ideia de um tempo passando vagarosamente pode ser vista como um contraponto ao princípio da impermanência no budismo. Esta ideia de impermanência é fundamental para o budismo e consiste na compreensão de que tudo é transitório e tende a acabar. Logo, um paraíso pode ser interpretado com essa passagem mais lenta do tempo, residindo aí o encanto deste local.
18. O filme de *Uncharted* foi baseado na franquia de sucesso dos videogames. A estreia foi realizada em fevereiro de 2022 e contou com a direção de Ruben Fleischer e Tom Holland no papel de Nathan Drake. Uma sequência pode ser efetivada no futuro.

Recebido em 28/03/2022 e aprovado em 04/05/2022

A IDENTIDADE CHINESA HOJE NO LIMIAR ENTRE TRADIÇÃO E MODERNIDADE

Cristiano Mahaut de Barros Barreto ¹

Resumo: A sociedade chinesa vem reavaliando nas últimas décadas a imagem de sua própria identidade, negociando a herança de sua história única e milenar diante do influxo de novas ideias advindo de seu sucesso econômico e da inserção crescente na comunidade mundial. Após as experiências radicais do maoísmo e a procura pelo “sucesso econômico em primeiro lugar” da era Deng Xiaoping, os chineses hoje vivem um intenso debate acerca de sua identidade no diálogo com sua história e com o peso da tradição confucionista. O presente artigo, através do estudo comparativo de trabalhos produzidos por alguns dos principais expoentes da sinologia mundial, traça linhas gerais que possam substanciar o início de uma discussão sobre as representações de identidade nacional e de modernidade entre os chineses na contemporaneidade. Partindo dessa análise, ficou claro a importância de compreender como o renascimento da tradição – com a chamada “terceira onda” do Confucionismo – tem provocado intensos debates entre aqueles que tomam o que aqui chamaremos de uma “abordagem culturalista” da sociedade e da identidade chinesas e seus críticos, que apontam para os riscos de manipulação institucional e os problemas teóricos do discurso culturalista. As soluções desse impasse podem determinar a maneira como será avaliado o reposicionamento da identidade chinesa, a estabilidade social da China e o futuro do seu governo.

Palavras-chave: China. Confucionismo. Identidade.

CHINESE IDENTITY TODAY ON THE THRESHOLD BETWEEN TRADITION AND MODERNITY

Abstract: In recent decades, the Chinese society have been reassessing the image of its own identity, negotiating the legacy of its unique and millenary history while facing the influx of new ideas arising from its economic success and growing importance in the world community. After the radical experiences of Maoism and the search for “economic success first” of the Deng Xiaoping era, the Chinese today engage in fierce discussions about their identity vis-à-vis their history, bearing the weight of their Confucian tradition. This article, through the comparative study of texts written by some of the main World sinologists, suggests some guidelines which can substantiate further discussions about the representations of national identity and modernity among the Chinese nowadays. From this analysis it became clear to us the key importance of understanding how the tradition revival – the so-called “third wave” of Confucianism – has provoked an intense debate between those who uphold what we will here call a “culturalist approach” to Chinese society and identity

and their critics, who point to the risks of institutional manipulation and the theoretical shortcomings of the culturalist discourse. The solutions to this impasse could determine how we evaluate the changes in Chinese identity, China's societal stability, and the future of its government.

Keywords: China. Confucionism. Identity.

Introdução

Compreender os caminhos da sociedade chinesa, sua política, economia e ideologia é um desafio para estudiosos e analistas de todo o mundo. Às singularidades da milenar história chinesa soma-se um êxito econômico nas últimas três ou quatro décadas quase sem precedentes na história moderna. Ademais, o sistema político chinês também desafia categorizações fáceis e trafega próximo a um claro autoritarismo, porém evitando os clichês muitas vezes associados a regimes ditatoriais, mostrando-se flexível e aberto às mudanças que julgue necessárias (JACQUES, 2008; MAHBUBANI, 2020). Finalmente, as instituições sociais chinesas, ao mesmo tempo que herdaram um sistema desenvolvido ao longo dos séculos da China imperial, flertam com a contemporaneidade, ainda que com a marca do férreo controle do partido comunista chinês (PCCh).

Se, por um, lado trata-se de uma sociedade muito fechada e repleta de restrições objetivando limitar as influências externas, o governo chinês do PCCh envida esforços cada vez mais ostensivos no sentido da promoção de laços e trocas culturais e econômicas cada vez mais intensos com os demais países. Percebe-se também claramente um nacionalismo mal disfarçado, que deixa entrever o profundo orgulho de seu país e de suas superações nas últimas décadas, e uma relação ambígua com o passado imperial.

Ainda que se inserindo na comunidade internacional e travando uma intensa troca social e acadêmica de ideias, a China parece sempre procurar – particularmente no discurso oficial – a naturalização dos conceitos estrangeiros dentro do contexto chinês, assim reforçando suas especificidades e sua identidade própria. Tornou-se um clichê dizer que na China há um “socialismo com características chinesas”, ou que o país tem um regime político “democrático socialista chinês.” Como podemos interpretar esses

discursos de explícita defesa da identidade nacional chinesa? Quais seriam as bases para pensarmos essa identidade, sua relação com a história da China, o nacionalismo e o patrocínio governamental e os desafios da contemporaneidade?

A identidade nacional chinesa² vem sendo moldada ao longo de sua milenar história, na sua rica e variada tradição, práticas culturais, hábitos comuns e pela língua franca comum, o mandarim³. A despeito de sua dimensão continental e de imensas diferenças – comparáveis àquelas entre os países europeus (COHEN, 2003 p.13; ZHANG, 2008, p.2) – a história do chamado “espaço sinítico” é particularmente marcada por um forte anseio de unidade após a unificação sob a dinastia Qin 秦⁴ (221-206 a.C.) e quase sempre acompanhada pelo receio da fragmentação do império (CHENG 2011; JACQUES, 2008).

É mesmo notável que, a despeito do seu tamanho, a China tenha sobrevivido como unidade política por tanto tempo, a ponto de Mark Elvin classificar sua história como

principal exceção no mundo pré-moderno, o que pareceria ser a regra segundo a qual unidades de extensão territorial e demográfica comparáveis à da China não são entidades estáveis por longos períodos (ELVIN, 1973, p.17).

Esta “entidade estável” necessita ser relativizada uma vez que, em sua milenar história, a China passou por diversos momentos de desagregação política e sofreu diversas invasões bem-sucedidas lideradas por povos nômades habitando a norte e noroeste da área chinesa. A China foi governada por dinastias não chinesas parcial ou totalmente desde a dinastia Jin 晉 (265-420), passando pela dinastia Song 宋 do Sul (1127–1279) e outras, seguido pela ocupação de todo o espaço chinês pelos mongóis (dinastia Yuan 元, 1271-1368) e, finalmente, pelos Manchus (dinastia Qing 清, 1644-1912). Ainda assim, a história da China foi marcada pela continuidade do Império Chinês e de uma linha direta ininterrupta de imperadores sucedendo-se no trono imperial, cada um deles munido do mandato imperial (tianming 天命).

Por outro lado, em suas fronteiras à leste e sudeste, o Império Chinês estabeleceu uma zona de influência e um regime de quase clientelismo extremamente estável e duradouro (KANG, 2010). Um tema constante, como veremos, ao longo de sua história é, portanto, a obsessão pela unidade, uma tendência ao isolamento e não expansionismo, acompanhado do receio de desagregação e do sentimento de continuidade da sociedade chinesa durante todo o período imperial.

Entretanto, após mais de 20 séculos da linhagem imperial, durante os séculos XIX-XX as raízes tradicionais da China foram radicalmente arrancadas. A China ainda hoje preserva em sua memória coletiva os momentos mais conturbados dos conflitos armados daqueles séculos e os radicais experimentos maoístas após a proclamação da república popular em 1949 (COHEN, 2003). Sobre a história destes últimos setenta e poucos anos, de Mao Zedong 毛泽东 até Xi Jinping 习近平, Khan (2018) descreve a China como uma “entidade frágil”, sobrevivendo através de sua conturbada história. Nesse cenário, o processo de reposicionamento da identidade chinesa seguiu um longo processo transitório iniciado quase dois séculos atrás. Como Guo começa em seu livro de 2003:

A busca por uma nova identidade chinesa ganhou força já no final dos anos 1970, acompanhada de reformas econômicas e políticas e do debate cultural sobre tradição e modernidade. [...] À medida que a China tornou-se cada vez mais “desregulamentada” e modernizada, particularmente na década de 1980, ela deparou-se com o que foi amplamente conhecido como uma “crise de fé,” não apenas a perda da fé no comunismo, mas também a perda da fé na cultura e na tradição chineses. (GUO, 2003, p. xi)

A história contemporânea da autoimagem chinesa é, portanto, marcada pelo convívio do orgulho da superação e de sua milenar cultural com um perene receio de desagregação e turbulência, tudo inserido em complexa negociação com a herança tradicional e imperial. Sugerimos no presente artigo investigar as leituras propostas pelos círculos acadêmicos ocidentais e chineses sobre essa identidade nacional chinesa no contexto atual da

República Popular da China, em sua articulação entre passado e presente e sob a influência e orientação do governo do PCCh.

Durante a exploração deste tema, veremos o surgimento de uma série de intrincadas questões: se as raízes (tradicionais) da China foram tão radicalmente arrancadas durante o século XX, com o choque da abertura ao Ocidente e com os experimentos socioeconômicos maoístas, o que restou? Como resgatar (reescrever?) uma história e um passado de glória depois de tamanha rejeição de seu passado, de confrontos e turbulências? Como se auto-identifica (se reconhece) em linhas gerais um chinês e quais são os valores compartilhados pela maioria da população chinesa hoje? Qual a influência do passado imperial chinês na construção dessa identidade dos chineses? Mais do que respostas, traremos aqui sugestões para uma reflexão sobre essas e outras questões relacionadas.

Uma das propostas chave do presente artigo sugere que a tensão entre o passado e a tradição chinesa, e sua identidade e relação com a modernidade gerou duas grandes linhas de interpretação sobre os caminhos da ideologia governamental na China e da formação da identidade nacional chinesa. Essas duas linhas – que chamaremos de “culturalista” e seus críticos – discutem as possibilidades e as dificuldades na conciliação chinesa de seus valores tradicionais confucionistas com uma sociedade contemporânea. Recentemente uma série de pesquisas, livros e artigos têm demonstrado crescente interesse na promoção de estudos da cultura tradicional chinesa, não somente examinados à luz de seu contexto histórico, como também oferecendo propostas práticas para sua aplicação à sociedade contemporânea chinesa e mundial (DU, 1990, 1993; BELL, 2009; WANG, 2017).

Uma tese central deste artigo propõe que a tradição confucionista tem se mostrado particularmente adequada na integração da sociedade chinesa no contexto da contemporaneidade mundial. O Confucionismo, “formatado” para os dias de hoje, apresenta uma notável resiliência, adaptando-se aos tempos atuais e moldando – até certo ponto, substituindo – os princípios associados à modernidade ocidental e naturalizando qualquer processo ou

tendência de “ocidentalização” da China⁵. Desta forma, possibilita o intercâmbio entre a China e os outros países ao mesmo tempo que protege sua tessitura social. Até que ponto o Estado chinês, hoje monopolizado pelo PCCh, terá condições de tomar para si a legitimação associada à essa tradição e continuará a perpetuar-se no poder, essa é uma questão que permanece em aberto e tem sido um dos temas mais debatidos pelos analistas e estudiosos da China. A luta pela identidade chinesa permanece um tema atual e vibrante, envolvendo sociólogos, cientistas políticos e filósofos na China e no Ocidente.

2. A identidade chinesa e o choque da modernidade

A modernidade⁶, tal como em geral a entendemos no Ocidente, representa uma ruptura com as sociedades ditas “tradicionais”, a demolição de suas antigas estruturas de autoridade, a laicização da sociedade e dos modos de conhecimento, o foco no indivíduo e no predomínio da razão (AMES; HALL 1999; RITZER, 2007, p 3068-70).

É uma interpretação amplamente aceita que a modernidade “surge” no Ocidente como resultado de um longo processo de superação da Idade Média, após a Renascença Europeia no século XVI, associada ao período das explorações marítimas europeias, à Reforma Protestante (século XVI), à Revolução Científica (Copérnico, 1543, Galileu 1632, Newton 1687) e às Revolução Americana e Francesa (século XVII) e ao Iluminismo Europeu (séculos XVII e XVIII), culminando na dominação do modo capitalista de produção. Essas “revoluções” marcaram profundamente a forma como o “ocidental” passou a ver seu mundo, sua vida em sociedade, sua atividade econômica e sua própria identidade. É comum, portanto, associarmos a modernidade ocidental à tríade capitalismo, liberalismo e democracia e a uma profunda reforma das instituições civis da sociedade: eleições diretas e universais, liberdade entre poderes e de expressão, existência de uma sociedade civil organizada (imprensa, associações civis, instituições privadas

religiosas, etc.), baseada no princípio de direitos humanos universais. A vida nesta nova sociedade está associada à subjetividade moderna ocidental, que se apresenta como auto-consciente, auto-assertiva, em busca da auto-gratificação e livre em seus desejos e vontades (AMES; HALL, 1999, p.68-75).

Essa trajetória, argumentam Ames e Hall, é, todavia, culturalmente contingente e restringe-se ao percurso da modernidade dita “ocidental,” seu contraste sendo, portanto, marcante diante da história recente chinesa, entre outros lugares⁷. Porém, esse modelo de modernidade foi aquele que acabou por se disseminar no mundo diante do inquestionável sucesso econômico e político da Europa e dos Estados Unidos após os séculos XVII-XVIII. O modelo de expansão capitalista foi criando e abarcando novos mercados nos chamados países periféricos, impondo uma integração não só econômica, mas também cultural.

É diante desse cenário de expansão mundial da Europa e dos Estados Unidos, acelerada a partir do século XIX, que assistimos o inevitável processo de subordinação política e econômica da Ásia (MISHRA, 2012). Na China, especificamente, a imposição política ocidental iniciou-se com a abertura forçada de um Império Qing já enfraquecido e assolado por rebeliões internas (SPENCE, 1996, cap. 7, p. 155-174; FAIRBANK; GOLDMAN, 2006, cap. 9, p. 187-205). O longo processo da derrocada final do Império Chinês ficou, portanto, – a despeito de todas as suas contradições e fragilidade internas – associado às agressões externas impostas pelas potências ocidentais e, pouco depois, também por um Japão reformado. Aqui cabe fazer, de uma forma muito introdutória, um mínimo esboço da milenar história chinesa que ressalte seus aspectos particulares e padrões genéricos, para que assim possam traçar contrastes gerais com o que acima chamamos de “modernidade ocidental.”

Zhao (2004) defende que a história da China possui sete características norteadoras da organização do seu espaço e que contrastam a China com a tradição ocidental. Essas podem ser muito brevemente resumidas: 1) persistente caráter de continuidade; 2) centralidade da ideia de meritocracia; 3) tradição de um Estado forte e paternalista; 4) desprestígio relativo do

militarismo chinês; 5) um olhar para dentro, não expansivo, mas defensivo em procura de um equilíbrio interno; 6) ausência de uma religião transcendental vinculada fortemente ao Estado; e 7) relativa irrelevância das cidades e das classes comerciais como autores políticos. Vemos ao longo de sua história, após a unificação Qin, a progressiva consolidação de uma unidade civilizatória chinesa, calcada na continuidade de um império centralizado e burocrático; nos valores confucionistas integrando a sociedade e o governo; e na grande importância outorgada à cultura – em detrimento de uma sociedade marcial⁸ ou teocrática⁹ – e com exíguo espaço para instituições civis que servissem de contraponto ao poder central (ROPP, 1990, p.109). Em linhas gerais, é possível identificar que o estado feudal aristocrático surgido após a unificação Qin deu lugar, durante a dinastia Song, à instituição de um governo com uma burocracia central letrada pautada pela ideologia neoconfucionista (FAIRBANK; GOLDMAN, 2006, caps. 2 e 4, p. 46-71 e p. 88-107; GERNET 1982, caps 14 e 15, p. 300-348). Essa será a “China imperial burocrática” cujo governo carregará uma noção de estabilidade e continuidade por quase um milênio, até a derrocada do império no século XX.

A estabilidade político-social chinesa foi, entretanto, frequentemente ameaçada pela pressão militar dos povos centro-asiáticos¹⁰. Adicionalmente, a característica inerentemente precária do mandato do céu (tianming 天命) do imperador¹¹ (Zhao 2015, p.17) instigou uma preocupação constante com a unidade política ao longo da história chinesa como forma de garantir a paz e a prosperidade material aos chineses.

Desde os primeiros tempos [...] os escritores chineses parecem ter assumido que um império unificado sob um governante oferecia a única estrutura viável para trazer ordem [à China] (ROPP, 1990, p.91). A unidade era um ideal tão forte porque prometia estabilidade, paz e prosperidade. No entanto, a unidade parecia precariamente dependente de ritmos históricos. O surgimento e declínio de regimes, como o de pessoas e famílias, exigia atenção constante. (FAIRBANK; GOLDMAN, 2006, p.47)

As elites, que interpretavam os costumes e a lei, sempre estiveram dependentes da figura do regente na participação da administração pública,

ao passo que o próprio regente poderia ser repreendido caso se afastasse dos propósitos morais da tradição, que serviriam ao bem comum da sociedade chinesa. Na China Antiga não havia cortes, advogados ou instituições com o poder de punição dos governantes, porém, a tradição acabou por gerar um vasto material escrito que norteava as ações do regente e orientava seu governo na direção da virtude e da harmonia (ROPP 1990, p.109-11)¹². Dessa forma, tradição e poder político estiveram intrinsecamente ligados na promoção de uma sociedade idealizada pela filosofia confucionista, ou seja, meritocrática, justa, antibélica, harmônica e bem ordenada, e que vai se consolidar como a ideologia imperial na época Song (960-1279) (AMES; HALL, 1987; HUANG 1999; LOEWE, 2011; SHEN, 2014).

Em linhas bem gerais, os preceitos confucionistas pregam que a sociedade humana – reflexo direto da ordenação estética da natureza – deva organizar-se em círculos hierárquicos eficientemente constituídos e centrados na figura do “filho do céu” (tianzi 天子). Este, por sua vez, enquanto incentivar e emular a ordem natural simbolizada pelo mandado do céu, tianming, poderá manter o império em harmonia e paz (AMES, HALL, 1987, 1998; GRAHAM, 1989, caps. I.1, II.1, IV.2, p. 9-32, p. 111-136, p. 370-382; GRANET, 1997, caps. X e XIII, p. 261-286, p. 331-348). Ames e Hall (1987, 1998) sugerem tratar-se de uma identidade relacional configurada na sua identificação com os papéis inseridos em uma sociedade profundamente ritualizada. Essa situação tornou o Confucionismo “praticamente criado para [a formação e administração do] Estado” (ZHAO, 2015, p.52) e, já durante a dinastia Han 漢 (206 aC-220 d.C.), criou a mais “impressionante forma de governo concebida até o seu tempo.” (BIELENSTEIN 1980, p.157)¹³. Sociedade e governo formam, assim, uma unidade civilizatória em que não há separação clara entre a esfera do particular e do público, uma vez que o modelo familiar centrado sobre a virtude cardinal da piedade filial, (xiao 孝), organiza as coobrigações das chamadas “cinco relações confucionistas” que, por sua vez, gerem em princípio todas as relações sociais (ALLINSON, 1989; AMES; ROSEMONT, 2009; BODDE, 1991).

O cerne da cultura chinesa desenvolveu-se no contexto da organização desta sociedade singular. Como reflexo perfeito da ordem imanente da natureza (McKNIGHT 1992, p. 6), a civilização chinesa via-se como “tudo sob o céu,” tianxia 天下¹⁴. Todavia, como já olhamos, a história chinesa também foi marcada pelo atrito derivado do problemático contato de sua unidade civilizatória com os povos limítrofes ao norte e noroeste. E embora tenha sido invadida e conquistada em diversas ocasiões por povos de etnia não-Han, a sinização – processo de absorção dos hábitos, língua e tradições estrangeiros por um contexto cultural e social chinês – de Mongóis e Manchus¹⁵ é aceita por quase todos acadêmicos como algo consensual (CHENG, 2011) e reforçou o mito da superioridade civilizatória chinesa perante seus vizinhos históricos.

O contato com o exterior foi, em grande parte, marcado pelo que Fairbank e Goldman (2006, cap.5, p. 108-127) chamaram de a tensão entre a cultura (wen文) e as armas (wu武) que pontuou a história da China: a missão civilizatória chinesa e sua cultura confucionista antimilitarista em constante choque com as populações nômades belicosas das estepes. A tensão na relação com o exterior e a ameaça à civilização chinesa acabou por atingir seu paroxismo com as incursões forçadas das potências ocidentais na China, que tomaram vulto principalmente a partir do século XIX. Antes do contato traumático com as agressões ocidentais, a China não tinha enviado qualquer missão diplomática oficial para outros países, “tendo contado com a periferia [apenas] para manter sua lealdade ao centro através de [um sistema] tributário” (CHENG, 2011, p. 2). O período do contato forçado imposto pelas potências europeias e um Japão marcado pelas ideias ocidentais da era Meiji (1868-1912) ficou marcados no ideário chinês como o “século das humilhações”¹⁶.

A nação chinesa viu-se em uma posição de forte inferioridade militar e tecnológica frente aos agressores externos, sendo obrigada a abdicar de seu modelo tradicional de visão de mundo. O choque diante dos avanços das outras nações e a completa reversão hierárquica sofrida pelos chineses teve implicações profundas na sociedade chinesa a partir da segunda metade do

século XIX e na primeira do século XX. Pôs em dúvida toda a relevância da tradição chinesa, em particular os preceitos confucionistas tão intimamente ligados à elite letrada e que suportava e estruturava o poder organizacional do império. Uma parte dos pensadores chineses passou a recusar tudo o que fosse relacionado ao passado, à tradição e ao Confucionismo e a abraçar técnicas e ideias ocidentais. Para muitos, o império e o imperador estavam intrinsicamente ligados à ideia de um passado retrógrado e do atraso que deveria ser superado: “[a] abertura era a chave para a sobrevivência” (LOVELL, 2006, p. 298).

Essa adoção irrestrita de ideias e valores ocidentais sofreria, entretanto, grande rejeição devido à radicalidade de suas propostas. Outra parcela da intelectualidade seguiu mais de perto a noção de zhongti xiyong 中體西用 (literalmente: “[conhecimento] chinês como substância, [conhecimento] ocidental como uso”), expressão cunhada em 1861 por Feng Guifen 馮桂芬 (1809-1874) e que tornou-se um slogan poderoso contra a agressão ocidental. Ela prescrevia a adoção das técnicas ocidentais, fortalecendo material e tecnologicamente o Império Chinês, porém preservando o núcleo (ti 體, literalmente: o corpo) das ideias tradicionais, considerando que foram elas que constituíram a identidade chinesa durante os milênios de sua existência. Dentre estes, estavam aqueles que, como Kang Youwei 康有為 (1858-1931), viram na reforma radical do Confucionismo uma pré-condição para a adoção de um novo estado imperial chinês.

O esforço chinês por adotar as técnicas ocidentais – contra a própria agressão do Ocidente – usando os meios chineses não é, portanto, uma ideia nova. Todavia, as tentativas para unir a tradição aos novos tempos fracassaram e terminaram na queda do império em 1912 e em décadas de guerras e turbulências internas. A China passou, então, por décadas dos mais radicais experimentos sociais e econômicos conhecidos (SPENCE, 1996, caps. 19-21, p. 489-586; FAIRBANK; GOLDMAN 2006, p. 343-456), negando furiosamente seu passado “retrógrado” durante boa parte do século XX.

Porém, mesmo diante de mudanças profundas e das brutais lutas internas, o sentimento de unidade identitária dos chineses manteve-se vivo e evitou o esfacelamento da nação chinesa no século passado¹⁷. Essa identidade nos parece diretamente associada à continuidade e unidade do Império Chinês se contrapondo aos poderes estrangeiros “não confucionista”, que sempre se apresentaram como ameaças à harmonia interna da China. O movimento de “modernidade” na China a partir do final do século XIX foi assumindo diferentes faces, porém, manteve sempre ligado à problemática relação da China com seu exterior. Uma de suas marcas acabou sendo a inserção da China na “comunidade de nações mundiais” como um país igual aos outros, em contradição direta ao modelo circular-periférico, centrado na figura do imperador (KANG, 2010; SANJUAN, 2015, p. 47).

Durante as décadas que trouxeram a China do Império aos dias de hoje observamos, portanto, a evolução das representações da tradição chinesa, ora como força identitária que devia ser abraçada, ora como âncora retrógrada a ser recusada e superada. Esse movimento pendular continua até hoje, ainda que dentro de uma China estável politicamente e poderosa econômica, tecnológica e militarmente. O sucesso chinês adiciona uma nova camada de complexidade à medida que o contraponto China/Ocidente adquire também uma dimensão de superação e orgulho por parte dos chineses.

3. O Renascimento do Confucionismo

Nas últimas décadas, percebemos um esforço de reavivamento da tradição chinesa no que vários autores chamam de uma “terceira onda” do Confucionismo¹⁸. Esse movimento provocou a multiplicação de estudos sobre o assunto na China (e no exterior) e tem trazido um vocabulário confucionista reformado para o discurso acadêmico e governamental (DU, 1990, 1993). Testemunhamos também um aumento dramático de “Escolas de Aprendizagem Canônica” (guoxueyuan 國學院, literalmente: “institutos de

aprendizagem nacional") nos campi universitários chineses e hoje há quase 400 Institutos Confúcio (Kongzi xueyuan 孔子學院) patrocinados pelo governo chinês em todo o mundo (AMES; HERSHOCK 2018, p. 19).

Sob a rubrica "estudos tradicionais", novas pesquisas dedicam um grande interesse ao conhecimento e renovação das teorias e práticas relacionadas à figura de Confúcio e de um Confucionismo que se ofereça como "antídoto para um auto centramento liberal" e uma "fórmula para uma harmonia religiosa." Seu modelo é defendido por autores como Tu Wei-ming (Du Weiming 杜维明) e surge das propostas dos pensadores da época Song, especialmente Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) e Wang Yangming 王陽明 (1472-1529) (HUANG, 1999). Tem a importante distinção de ser menos voltado para as complexas questões epistemológicas e metafísicas associados ao neoconfucionismo Song. Assim, o Confucionismo contemporâneo de Du e outros autores é menos metafísico e mais sociopolítico e pragmático e, desta forma, possui um apelo mais popular. Ao lidar com a percepção de que o Confucionismo esteve em sua história imperial associado a uma elite, sua proposta atual foi estrategicamente reformulada com o intuito de representar os valores das massas populares (HUA; GUO, 2007, p. 5) e de capitanear um retorno às preocupações morais e estéticas mais simples do Confucionismo clássico (DU, 1990, 1993).

Percebemos também nestas propostas um aspecto religioso que podemos relacionar ao esforço para transformar o Confucionismo em um sistema "ético-espiritual" universal, comparável às outras grandes religiões ¹⁹. Partindo de um contexto do que Wang Tsit-Chan batizou de um "humanismo chinês" (CHAN, 1963, p. 3), podemos dizer que se trata de um humanismo holístico, um "antídoto contra o auto centramento liberal" e uma "fórmula para uma harmonia religiosa", em que ter uma prática ético-religiosa é a prescrição para tornar-se total e virtuosamente humano.

O "Confucionismo da terceira onda" parte, portanto, de valores tradicionais chineses para desenvolver propostas de apelo universal com o propósito ostensivo de promover uma sociedade mais harmônica e justa. São

esses valores que, se praticados à risca, conforme os preceitos dos novos defensores do Confucionismo, poderiam resgatar as utopias que guiavam a idealização da sociedade chinesa sob a orientação virtuosa do imperador e de uma elite letrada e iluminada – lugar hoje ocupado pela burocracia do PCCh. Este sistema ético-religioso contemporâneo de certa forma “traduziria” para os tempos atuais a utopia confucionista dos tempos imperiais, fornecendo o suporte teórico para uma ponte virtual que atende aos anseios da população atual chinesa e que orienta suas relações sociais, ancoradas em seu passado tradicional. A identidade chinesa, espelhada na sua organização social e política, estaria, assim, firmemente fundeada na sua tradição histórica, que melhor representaria aspirações, desejos e sentimentos de pertencimento que definem os contornos da identidade chinesa atual.

Como vimos, o Confucionismo é um modelo filosófico afeito não só a uma vida em sociedade, como também diretamente relacionado às suas estruturas burocráticas e políticas, assim sua aplicabilidade tem um impacto político extremamente relevante. Trata-se, portanto, de uma problemática multifacetada e complexa com implicações diretas sobre a avaliação da legitimidade e das formas de governo na China, bem como modelos de sociedade que estão sendo construídos na contemporaneidade.

4. A abordagem culturalista e seus críticos

O ressurgimento do Confucionismo e sua importância nos sugere o uso de uma abordagem que olhe a sociedade chinesa de hoje com foco em seus próprios termos “culturais tradicionais”, e menos por sua inserção (ou falta de) dentro de uma sociedade mundial globalizada e definida pelos princípios da modernidade ocidental, os já citados liberalismo, capitalismo e democracia. Convencionaremos aqui heurísticamente associar autores que em geral priorizam o aspecto cultural em suas avaliações sobre a sociedade e o governo na China de hoje ao que chamaremos de uma “abordagem culturalista” (DU 1990, 1993; BELL 2015; BELL; WANG, 2020; AMES; HALL 1987,

1998, 1999; JULLIEN 2007; VANDERMEERSCH 2013; AMES;HERSHOCK, 2018; YAN, 2011). Sem esquecer que essa não é uma categoria coesa e que há importante divergências entre esses autores, é possível afirmar que, geralmente, esse grupo heterogêneo compartilha premissas fundamentais. E principalmente – como indica o próprio termo usado para agrupá-los – são autores que olham a cultura como o fator central para entender as sensibilidades chinesas e, através das diferenças culturais, aceitam um certo grau de relativismo e a existência de uma visão de mundo específica dos chineses. Em particular, examinaremos aqui propostas que vinculam a organização sócio-política chinesa às ideias associados ao Confucionismo.

Segundo a abordagem “culturalista”, o peso da cultura é normalmente subavaliado, cedendo espaço frente a economia e a história, em que ainda é muito influente a proposta hegeliana de um desenvolvimento histórico universal (LITTLE, 2020). Autores como Vandermeersch (2013) identificam nas diferenças na formação histórico-cultural e linguística dos chineses – tais como, por exemplo, a ausência no chinês clássico de expressões para a dicotomia direito/poder – uma justificativa para reposicionar a compreensão dos mecanismos de legitimação política e de equilíbrio social chinês fora dos padrões e do vocabulário da história e da sociologia desenvolvidos no Ocidente.

Outra linha de pesquisa que se apoia em preceitos aqui chamados de culturalistas é aquela promovida pelo acadêmico Daniel Bell e colaboradores, em defesa do sistema meritocrático de governo chinês. Para Bell, na China a “democracia” é um desejo compartilhado pela população e governo, porém, ela precisa ser compreendida em seus próprios termos:

os cidadãos nas sociedades do Leste Asiático entendem a democracia em termos substantivos e não procedimentais: isto é, eles tendem a valorizar a democracia por causa de suas consequências positivas, em vez de valorizar os procedimentos democráticos por si mesmos (BELL, 2015, p. 6).

O sistema chinês, segundo Bell, promove explicitamente aqueles considerados como os mais dignos de mérito, estruturando sociedade e

governo no que o autor chamou de “hierarquias justas” tomadas sob uma perspectiva “conservadora-progressiva” (BELL; WANG, 2020). Esse binômio reúne os valores tradicionais (do Confucionismo) e valores progressistas atuais (como igualdade racial, sexual, abolição de castas, recusa de desigualdade econômica extrema, etc.), largamente “importados” pela China. A meritocracia garantiria um planejamento e pensamento de longo prazo, impediria os menos preparados de governar, imputando menor importância à captação de recursos do governo e à retórica associada às eleições no Ocidente e, assim, canalizando esforços e recursos para a promoção do bem-estar global da sociedade chinesa (BELL, 2015).

Embora voltado para uma análise de âmbito político-administrativo, as ideias de Bell procuram sua fonte e suporte teórico na mesma premissa que é sempre tão cara à linha dos “culturalistas”: as hierarquias sociais possuem base e motivação na história e na tradição confucionista e estruturam as relações pessoais e a autoimagem dos chineses. Essa premissa é claramente controversa em seu escopo e implicações – como o próprio Bell e seus colaboradores concedem – porém justificaria-se diante das especificidades da herança cultural chinesa (BELL; WANG, 2020, p. 14). Bell argumenta que as análises propostas também são específicas para o contexto chinês e, neste sentido, relativiza uma aplicação mais universalista:

Não queremos dizer que nossas ideias só tenham validade na China. Porém o que dizemos em favor da hierarquia precisa superar um obstáculo cultural mais alto nas sociedades ocidentais [porém] não abandonamos inteiramente a aspiração à universalidade” (BELL; WANG, 2020, p. 25)

Uma das questões centrais para a abordagem culturalista é a importância da contextualização dos termos e do vocabulário utilizado. O uso descuidado de termos ocidentais aplicados ao contexto e à história chinesa levaria a distorções importantes, ou até mesmo a uma completa reversão das conclusões desejadas. Wu (AMES, HERSHOCK, 2008, p. 323), por exemplo, defende a tese de que democracia (minzhuyi 民主義) na China define-se em oposição à autocracia e à situação de tirania que ocorreu em diferentes

épocas durante o Império Chinês. Para o autor, os modelos das democracias ocidentais que preveem, por exemplo, a separação dos poderes, não precisam ser necessariamente aplicados à China, e sua ausência não implicaria necessariamente uma democracia imperfeita ou desvirtuada.

Este tipo de “apelo” às bases teóricas do Confucionismo oferece mais um apoio à tese culturalista de que a filosofia e os valores confucionistas não só podem ser aplicados à China de hoje, mas também precisam ser aqueles valores que orientarão a sociedade e balizarão a identidade chinesa para o futuro. Outro exemplo claro vemos em Yan (2011), pesquisador que faz um levantamento das teorias políticas de setes dos principais pensadores da época Zhou, traçando paralelos com o momento presente. O autor apoia-se em ideias e estratégias propostas à época Zhou como sugestões que seriam aplicadas em situações geopolíticas contemporâneas nas relações entre os chineses e na estratégia diplomática do país.

Devemos reconhecer, escrevem os autores culturalistas, que não há na história da Ásia um ciclo de superação das sociedades tradicionais com a “chegada” da modernidade. Dessa forma, não haveria uma real incompatibilidade entre a tradição e a contemporaneidade. Mais ainda, equacionar modernização com ocidentalização apresenta-se especialmente problemático na China, uma vez que esse caminho não respeita as diferenças culturais e históricas entre Ocidente e Oriente e sofre forte resistência chinesa às admoestações vindas do exterior (AMES; HALL, 1999, p. 58; JACQUES, 2008). Estas diferenças, entretanto, não precisam pressupor alteridades radicais ou um relativismo solipsístico, e sim, devem ser tomadas de um ponto de vista pragmático-histórico.

Do que vimos acima, torna-se claro que um ponto central do projeto culturalista é a facilidade – dir-se-ia até a necessidade – da acomodação do Confucionismo aos tempos contemporâneos. A crise da pós-modernidade vivenciada pelo Ocidente tomaria necessariamente outros caminhos na China e nas ditas sociedades confucionistas. Por outro lado, como o contato com o exterior e o Ocidente acaba sendo inevitável, de alguma forma ocorre

a “importação” da problemática pós-moderna – carregada de seus questionamentos próprios e exógenos à tradição chinesa – o que torna mais complexa a situação. A abordagem dos culturalistas consiste em dosar o peso dessas questões importadas na China, destacando aquelas específicas do país na formação da identidade pessoal dos chineses.

Com o tempo, a prosperidade dos “países confucionistas” tornou-se a vitrine do PCCh e do governo chinês na tentativa de reforço de sua legitimidade (CHENG, 2011). Os valores culturais chineses foram e são ainda citados como argumentos para explicação de um modelo econômico asiático amplamente exitoso: valorização da família, respeito à hierarquia, entusiasmo pela educação, trabalho árduo e parcimônia. É mais uma etapa na reversão completa e espetacular do status do Confucionismo na sociedade chinesa, de uma época durante a derrocada imperial quando ele fora condenado ao ostracismo, até seu renascimento, que anunciaria uma China hoje em pé de igualdade entre seus pares na comunidade mundial.

Esse é, basicamente, um ponto de partida importante para os autores que veem perigos e fragilidades na argumentação “culturalista.” Suas críticas foram desenvolvidas ao longo de diversas linhas de raciocínio e congregam autores de diferentes vertentes e linhas de estudo, unidos aqui devido à sua oposição aos preceitos da abordagem culturalista que vimos acima.

Em primeiro lugar, encontramos os autores que olham as possíveis consequências políticas que uma visão particularista tem sobre o governo e a sociedade chinesa. Não são autores que criticam diretamente a ideologia e os valores confucionistas, mas sim, que veem a manipulação destes ideais pelo governo do PCCh. Como escreve Anne Cheng, o governo chinês pós-Tian’anmen age

[j]ustificando-se pela necessidade de estabilidade política e social para garantir o desenvolvimento econômico, e respaldado pela nova ideologia “neoconfucionista”, representação simbólica da suposta unidade e continuidade da cultura chinesa. (CHENG, 2011, p. 3)

A crítica propõe que o governo do PCCh estaria apoiando-se em uma retórica “neoconfucionista” com o intuito de disfarçar um nacionalismo apelativo aos sentimentos de pertencimento dos chineses. Porém, em grande parte subverte os propósitos e argumentos do próprio Confucionismo para transformá-lo em um sistema “ético-espiritual” universal adequado à época contemporânea. Para alguns autores, o PCCh e seus líderes tentariam tomar para si a legitimidade de um novo mandato do céu (tianming) repaginado, ostensivamente apoiado pelos preceitos confucionistas de harmonia e bem-estar e conformidade (PERRY, 2015; CI, 2019; FULDA, 2020). São autores que também observam uma forte resistência no discurso oficial do governo chinês em adotar reformas para a promoção de uma democracia em estilo ocidental, diante de um receio quase atávico do risco de turbulências que poderiam ocorrer em caso de um relaxamento do controle governamental (LI, 2008; KHAN, 2018).

Para conter as pressões por uma reforma “democrática,” o governo sustentaria, segundo esses autores, uma harmonia artificializada mantida pela opressão e autoritarismo, assim ameaçando não somente as minorias ou as dissidências chinesas, como também, em última instância, a democracia mundial (STRITTMATTER, 2020). Na visão desses críticos, o culturalismo subestima completamente a dificuldade da adaptação das prescrições confucionistas ao período pós-imperial e a um contexto global totalmente diferente daquele de até dois séculos atrás. Cheng (2011, p. 2) resume como “a problemática questão da sobrevivência do Confucionismo na sociedade moderna – ou pós-moderna.”

Na contemporaneidade a sociedade chinesa, bem ou mal, já recebeu – e continua recebendo – um poderoso influxo de ideias vindas do exterior, muitas vezes estranhas à sua tradição, o que hoje tornou-se exacerbado pelas novas tecnologias da comunicação e pelos efeitos da globalização. O cerne do modelo confucionista, que depende da noção da “China-como-o-mundo,” ideia de civilização que tem o Império Chinês como “única” civilização humana, ou pelo menos seu centro, não seria compatível com a

realidade atual (CHENG, 2011). Nesta visão, a proposta de um modelo baseado no tianxia criaria uma “universalidade chinesa” artificial e distorcida.

Alguns autores, como Zhang (2008) e Fulda (2019), vão ainda mais longe e explicitamente defendem o receituário ligado aos modelos democráticos do liberalismo ocidental como “altamente desejáveis” para a China e partem de “uma crença pré-científica da conveniência da democracia liberal, na China continental, em sua periferia e além” (FULDA, 2019, p. 8). Já para Zhang (2008, p. 18), o forte controle do governo chinês e do PPCh impede que se desenvolva uma sociedade livre e saudável, com mecanismos de freios e contrapesos de poder que seriam favoráveis à desejada democracia.

A abordagem culturalista também pode ser criticada do ponto de vista teórico. Em primeiro lugar, ao promover a distinção e particularidades culturais da China como justificativa principal para sua organização social e política, os culturalistas estariam pecando pelos exageros da essencialização e da “outrificação” da China. A “identidade chinesa” proposta no modelo culturalista, argumentam seus críticos, é um construto artificial que acarreta estereótipos, mitologização e acaba por reproduzir um discurso “neo-orientalista” (no sentido de Said (1977)).

O aspecto relativista da abordagem culturalista abriria, portanto, espaço para estereótipos e caricaturas orientalistas: seja quando olha o Oriente como uma cultura inatamente autoritária e rigidamente hierarquizada, retrógrada e resistente à mudança, e o Ocidente como sua antítese; ou quando enxerga o Oriente através da lente comunitarista, uma harmonia em que cada pessoa possui seu lugar determinado em rede de interrelações, sem egocentrismo e individualismo e, novamente, um Ocidente antitético. É uma visão (estereotipada) que mostra, por exemplo, as “falências da China” no século XIX atribuídas “à natureza especial da sociedade e cultura chinesas” (COHEN, 2003, p. 14; ênfase do autor).

Em rejeição a esse relativismo, a modernidade deveria ser vista muito mais como um processo compartilhado por toda a humanidade do que pensariam os culturalistas. Os modelos culturais pré-modernos não conseguiriam hoje mais

a aceitação e legitimidade em um mundo que, em larga escala, não mais se organiza em sociedades tradicionais. No caso específico da China, a ética de retribuição (bao 報, literalmente: recompensa, mas também, informar, notificar, responder) e de rede de relações (guanxi 關係), que perfazem uma moral de proximidade confucionista, formariam parte de uma visão patentemente “tradicional” ou “pré-moderna.” Seria, portanto, inadequada para um mundo atual que clama por liberdade, igualdade e fairness, criando injustiças, privilégio de familiares, nepotismo, etc. (NYLAN, 2001, p. 355). Mais ainda, não refletiria os anseios de chineses vivendo em uma China agora inserida na comunidade mundial de países.

Sem recusar as especificidades do ideário chinês, os críticos ao culturalismo orientam suas análises sobre a identidade chinesa exatamente ao olhar sua inserção em uma contemporaneidade que compartilha valores modernos universais. Se a tradição traz nuances fundamentais que moldam a identidade chinesa e seu sentimento de pertencimento, estes valores não poderiam ser usados para justificar um relativismo de valores ou a proposta de alteridades artificiais.

Trata-se, sem dúvida, de uma questão complexa que permanece em aberto, em que podemos identificar argumentos válidos em ambos os lados e uma situação indefinida. Mais ainda, os autores em geral reconhecem os limites de suas análises e as dificuldades em traçar um perfil sociológico para toda a sociedade chinesa que servisse à pluralidade de sua realidade. Bell (2015) mostra como o sistema de eleições locais na China envolve histórias de sucesso e fracasso e, na prática, constituem um imenso laboratório para as inovadoras práticas políticas na China. Wang (2014), especificamente, é mais crítico em sua análise detalhada em estudos de caso de eleições locais, que ainda considera como basicamente clientelista, com forte papel do Estado autoritário no processo das eleições locais e não verdadeiramente “democrático.” Já Zhang (2008) apresenta conclusões mais balanceadas, identifica diferenças expressivas que conectam as eleições às características e dinâmicas da economia local e diz que hoje ainda é impossível prever se o

futuro político da China poderá contar com eleições locais amplamente justas. Li (2008), forte crítico da ausência de democracia e constitucionalismo na China, concede, entretanto que as reforma de Deng Xiaoping abriram espaço para o surgimento de um sistema legal pujante, destacando que hoje há 620 faculdades de direito na China, onde entram cerca de 100.000 estudantes todo ano, além de uma série de instituições que “fogem” do controle estatal. Roger Ames e David Hall, ardorosos defensores do culturalismo, reconhecem os “sérios defeitos da tradição do Confucionismo, ilustrados pelo isolamento das minorias, desigualdades de gênero e um desinteresse geral pelo Estado de Direito” (AMES; HALL, 1999, p. 12), bem como o lamentável histórico do governo chinês no abuso dos direitos humanos e seu aspecto claramente “ditatorial.” Finalmente, mesmo um defensor do culturalismo como Daniel Bell reconhece que a ideia de uma “grande harmonia” universal pelo governo chinês atende mais aos interesses próprios da China do que a “ideais cosmopolitas” (BELL, 2009, p. 31).

A quantidade, variedade e qualidade dos estudos produzidos sobre a sociedade chinesa hoje em suas diversas dimensões tem aprimorado muito o conhecimento acadêmico internacional sobre a sociologia e a história cultural da China, permitindo que cada vez mais tenhamos hipóteses mais bem fundamentadas sobre a autoimagem e a identidade nacional dos chineses de hoje. É um tema fascinante que permanece aberto à discussão.

5. Conclusões

Neste artigo procuramos abordar duas questões interrelacionadas: como são construídas na contemporaneidade as representações sobre a identidade nacional e sobre a modernidade entre os chineses. Devido à sua natureza amplamente especulativa, fizemos uma série de generalizações que de forma alguma deveriam implicar na negação da diversidade étnica, cultural e social no dito “espaço chinês”. Não somente há milhões de chineses não-Han vivendo no país, mas também entre os próprios Han é claramente

impossível e completamente artificial querer outorgar “uma” identidade ou “uma” fonte desta identidade para todos. Todavia, a proposição de padrões e aproximações fazem parte do método das ciências sociais e sugerem padrões com valor heurístico relevante, desde que feitas as devidas ressalvas.

A identidade dos chineses e seu sentimento de pertencimento evoluíram e tornaram-se mais complexas ao longo de sua milenar história. O foco do presente artigo foi o estudo de como esse sentimento identitário foi afetado com a queda do império e as transformações maciças desde a segunda metade do século XIX até hoje. Em particular, como o que entendemos em geral como “modernidade” afetou a organização social e de governo dos chineses.

Se deixarmos de lado – provisoriamente, ao menos – a profunda revolução sócio-política acontecida na época Song, a marca da “modernidade” na China nasce, pelo menos em parte, da abertura forçada da China para o exterior e continua com sua inserção na “comunidade de nações mundiais”, como um país em paridade com outros. Como vimos, antes de sua abertura forçada, a China organizou-se sobre um modelo sinocêntrico (zhongguo 中国, literalmente: “país do centro”), com marcado desinteresse pela cultura e política fora de sua área de influência. Os Estados modernos impuseram-se na China, colocando-a em uma posição de forte inferioridade política e tecnológica. Nesse processo, pelo menos uma parte substancial da elite letrada chinesa acabou colocando em dúvida toda a tradição chinesa, recorrendo às “ideias ocidentais” na tentativa de se reposicionar estrategicamente a nação chinesa. Hoje, após recuperar sua pujança geopolítica, a China pergunta-se qual é o espaço para a recuperação de suas tradições e de sua identidade, em novas condições de igualdade. Como vimos, há diversas respostas a essas questões e os diferentes caminhos foram aqui agrupados em duas abordagens, heurísticamente chamadas de “culturalista” e seus críticos.

O discurso “culturalista” é plural e sensível às diferenças culturais entre os povos. Questiona a pretensão de propostas ocidentais como modelos

universais inquestionáveis. Ele critica discursos que empregam clichês fundamentados sobre idealizações que muitas vezes estão muito longe da realidade. Por exemplo, é fácil – e recomendável – criticar o governo chinês em sua repressão aos direitos humanos. Porém, poucos atentam para o fato de que a própria universalidade desses direitos nas sociedades ocidentais tem sua aplicabilidade frequentemente limitada pela ausência de mínimas condições materiais e culturais de vida (RAWLS, 1999, p. 53). Em outro exemplo, o culturalismo propõe que a ideia de hierarquias meritocráticas seja considerada mais adequada e melhor aceita do que o conceito de igualdade universal em uma sociedade chinesa fundamentada em uma tradição confucionista.

Por outro lado, a própria diversidade e pluralidade capitaneada por essa abordagem pode ser subvertida com a supressão da dissensão e da tolerância em prol de uma outra idealização: uma sociedade em perfeita harmonia, prosperidade e bem-estar. Há aqueles que veem o objetivo de “harmonia” da sociedade chinesa como justificativa para um sistema político repressor e autoritário. Outros ainda identificam na proposta culturalista uma relativização extrema de valores pessoais e sociais apresentados como vestígios de um passado orientalista.

Devemos manter o distanciamento crítico e, sobretudo, atentar às idealizações de parte a parte. Porém, é importante observar que optar pela via culturalista ou pela alternativa de seus críticos implica visões diversas – e por vezes, diametralmente opostas – sobre a maneira como representamos a identidade nacional chinesa, seus anseios e idealizações bem como o tipo de sociedade e governo mais adequado e legítimo para a China hoje e amanhã.

Embora o tema do presente artigo envolva uma discussão teórica sobre a “identidade” chinesa e a relação entre modernidade e tradição na China contemporânea, vimos que suas ramificações possuem efeitos diretos sobre questões práticas de ordem política de suma importância para a nação chinesa e seu futuro. Por mais que identifiquemos exageros de parte a parte nas abordagens culturalistas e de seus críticos, nos parece claro que a história

e os valores culturais que remontam a mais de dois mil anos permanecem fundamentais na compreensão das dinâmicas da sociedade chinesa no século XXI. Porém, em contraste marcante após séculos de um olhar chinês quase que exclusivamente voltado para dentro, hoje mostra-se necessário também atentar às novas demandas e interesses provocados pelas trocas intelectuais e culturais entre China e Ocidente, que tendem a se intensificar cada vez mais à medida que o país volta a ocupar seu papel protagonista na história da civilização humana. A nova China inserida na comunidade mundial das nações está reinventando sua identidade diante deste novo e desafiador cenário.

REFERÊNCIAS

ALLINSON, R. (ed). **Understanding the Chinese Mind: the philosophical roots.** Hong Kong: Oxford University Press, 1989.

AMES, R.; HERSHOCK, P. D. (ed). **Confucianisms for a Changing World Cultural Order.** Honolulu: University of Hawaii Press, 2018.

AMES, R; HALL, D. **Thinking Through Confucius.** New York: State University of New York Press, 1987.

AMES, R; HALL, D. **Thinking from the Han.** State University of New York Press, 1998.

AMES, R, D. HALL. **Democracy of the Dead: Dewey, Confucius and the Hope for Democracy in China.** Chicago: Open Court Press, 1999.

AMES, R.; ROSEMONT, H. **The Chinese Classic of Family Reverence: a philosophical translation of the Xiaojing.** Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.

BELL, D. War, Peace, and China's Soft Power- A Confucian Approach. **Diogenes** v. 56 n. 221, p.26-40, 2009.

BELL, D. **The China model: political meritocracy and the limits of democracy.** Princeton: Princeton University Press, 2015.

BELL, D; WANG, Pei. **Just Hierarchy: why social hierarchies matter in china and the rest of the world.** Princeton: Princeton University Press, 2020.

- BIELENSTEIN, H. **The Bureaucracy of Han Times**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- BODDE, D. **Chinese Thought, Society and Science**. Honolulu: University of Hawaii. 1991.
- CHAN, Wang-Tsit. **A Sourcebook in Chinese Philosophy**. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- CHENG, A. Universality from a Chinese point of view. **Association Vacarme** | « Vacarme » v. 56, n. 3, p. 29-33, 2011.
- CI, Jiwei. **Democracy in China: the coming crisis**. Cambridge: Harvard University Press, 2019.
- COHEN, P. **China unbound: evolving perspectives on the Chinese past**. London/New York: Routledge, 2003.
- Tu, Wei-ming (DU Weiming). "The Confucian Tradition in Chinese History". IN: ROPP, Paul S. (ed) **Heritage of China: contemporary perspectives on Chinese civilization**. Berkeley: University of California Press, 1990.
- TU Wei-ming (DU Weiming). "Confucianism." In: Arvind Sharma (ed.). **Our Religions**. New York: Harper Collins Publishers, 1993.
- ELVIN, Marl. **The Pattern of the Chinese Past**. Stanford: Stanford University Press, 1973.
- FAIRBANK, J. K.; GOLDMAN, M. **China: a New History**. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- FULDA, A. **The Struggle for Democracy in China, Taiwan and Hong Kong - Sharp Power and its Discontents**. London/New York: Routledge, 2020.
- GERNET, J. **A history of Chinese civilization**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- GRAHAM, A.C. **Disputers of the Tao: Philosophical Arguments in Ancient China**. Chicago: Open Court Publishing Company, 1989.
- GRANET, M. **O Pensamento Chinês**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 1997.
- GUO, Yingjie. **Cultural Nationalism in Contemporary China: The Search for National Identity Under Reform**. London and New York, Routledge, 2003.
- HUA, Shiping, GUO, Suijian (ed.). **China in the Twenty-First Century Challenges and Opportunities**. New York: Palgrave MacMillan, 2007.

HUANG, Siu-chi. **Essentials of Neo-Confucianism: Eight Major Philosophers of the Song and Ming Periods.** Westport: Greenword Press, 1999.

JACQUES, M. **When China rules the world: the end of the western world and the birth of a new global order.** New York: Penguin Press, 2008.

JULLIEN, F. **Chemin faisant, connaître la Chine ou relancer la philosophie,** Paris, Seuil, 2007.

KANG, D. C. **East Asia before the west: five centuries of trade and tribute.** New York: Columbia University Press, 2010.

KHAN, S. W. **Haunted by Chaos: China's Grand Strategy from Mao Zedong to Xi Jinping.** Cambridge: Harvard University Press, 2018.

LAGERWEY, John. **China: a Religious State.** Hong Kong University Press, 2010.

LI, Cheng. **China's Changing Political Landscape.** Washington DC: Brookings Institute Press, 2008.

LITTLE, Daniel. **Philosophy of History.** Stanford Encyclopedia of Philosophy, edição de Inverno de 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/history/>> Acesso em: 06 abr. 2022.

LOEWE, M. **Dong Zhongshu, a 'Confucian' Heritage and the Chunqiu fanlu.** Amsterdam: Brill, 2011.

LOVELL, J. **The Great Wall - China Against the World.** New York: Grove Press, 2006.

McKNIGHT, B. E. **Law and order in Sung China.** Cambridge University Press, 1992.

MAHBUBANI, K. **Has China Won?** New York: Public Affairs, 2020.

MISHRA, P. **From the Ruins of Empire.** New York: Picador, 2012.

NYLAN, M. **The Five "Confucian" Classics.** Yale University Press, 2001.

PERRY, E. J. The Populist Dream of Chinese Democracy. **The Journal of Asian Studies.** v. 74, n. 4, p. 903–915, nov. 2015.

RAWLS, J. **Theory of Justice** (revised edition). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

- RITZER, G. **The Blackwell Encyclopedia of Sociology**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- ROPP, P. S. (ed.). **Heritage of China: contemporary perspectives on Chinese civilization**. Berkeley: University of California Press, 1990.
- SAID, E. **Orientalism**. London: Penguin, 1977.
- SANJUAN, T. **Atlas de la Chine**. Paris: Autrement, 2015.
- SHEN, V. **Dao Companion to Classical Confucian Philosophy**. Berlin: Springer Verlag, 2014.
- SPENCE, J. **Em Busca da China Moderna**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1996.
- STRITTMATTER, K. **We have been harmonized: life in China's surveillance state**. New York: Custom House, 2020.
- VANDERMEERSCH, L. **Les deux raison de la pensée chinoise: divinations et idéographie**. Paris: Éd. Gallimard, 2013.
- WANG, Ban (ed.). **Chinese Visions of World Order: Tianxia, Culture, and World Politics**. Durham: Duke University Press, 2017.
- YAN, Xuetong. (BELL, Daniel; SUN, Zhe (ed.), RYDEN, Edmund (trad.)). **Ancient Chinese thought, modern Chinese power**. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- ZHANG, Jiajun. **Marketization and Democracy in China**. London/New York: Routledge, 2008.
- ZHAO, Dingxin. **The Rise of the Early Chinese Empire and Patterns of Chinese History**. In: Lake Forest College, palestra em 25 de Outubro 2004.
- _____. **The Confucian-Legalist State: A New Theory of Chinese History**. New York: Oxford University Press, 2015.

NOTAS

1. Doutor em Linguística pela PUC-RJ, pós-doutor em Linguística pela UFF, atualmente pós-doutorando em Filosofia pela PUC-RJ. E-mail: cristianombb@gmail.com.
2. O presente artigo apresenta uma introdução à questão da chamada "identidade chinesa" de uma forma mais geral, sem envolver-se nas especificidades das diferenças – ainda que sejam muito importantes – entre os chineses de etnia Han vivendo em Hong Kong, em Taiwan e os chineses ultramarinos, bem como das minorias étnicas não-Han (além dos Hui, que são os chineses Han de credo muçulmano) que vivem na China hoje. Dito isso, certamente há uma maior relevância nas discussões aqui propostas para a população Han vivendo na China

continental, dada a relação estreita, como veremos, do discurso oficial do governo da República Popular da China (RPC) e da pesquisa acadêmica conduzida na RPC com a proposta que aqui chamamos de “culturalista”. Mais ainda, muitos chineses ultramarinos e, particularmente, aqueles pertencentes às minorias étnicas da RPC, tem maior dificuldade em identificar-se com as questões relacionadas à herança cultural e histórica da China tratada aqui. (SHAN, W. Comparing Ethnic Minorities and Han Chinese in China: Life Satisfaction, Economic Well Being and Political Attitudes. *East Asian Policy*. v. 2, n. 2, Apr/Jun 2010; BARABANTSEVA, E. *Overseas Chinese, Ethnic Minorities and Nationalism*. London: Routledge, 2011) Para uma discussão sobre identidade dos chineses ultramarinos, veja-se também WANG, G. (*The Chinese Overseas: From Earthbound China to the Quest for Autonomy*. Harvard: Harvard University Press, 2000).

3. No presente artigo não iremos nos debruçar sobre as questões teóricas sobre a conceitualização e as teorias sociológicas e sociopolíticas sobre a formação da identidade nacional ou uma discussão teórica sobre a formação da identidade. Usaremos o termo “identidade nacional” de uma forma heurística, como a ideia de um pertencimento relacionado a membros de uma comunidade politicamente coesa.

4. Caracteres chineses referindo-se a obras e períodos históricos anteriores à simplificação da escrita chinesa na RPC na década de 1950 serão apresentados em sua grafia original, pré-simplificação.

5. O termo “ocidental,” bem como sua contraparte “oriental” (ou mesmo “China”), deve ser considerado ao longo do presente artigo como desprovido de qualquer intenção de simplificar ou essencializar as vidas, histórias e culturas de qualquer uma das áreas aproximadamente correspondentes às línguas indo-europeias e à região do Extremo Oriente de influência da cultura chinesa. A China há muito provou ser uma fonte de admiração e curiosidade para o europeu e a tendência de tratá-la como uma entidade monolítica tem sido esmagadora. O mesmo argumento pode se aplicar à Europa e ao mundo “ocidental”.

6. Entendida menos no sentido sociológico – uma modernidade ligada à renovação, transitoriedade e instabilidade (RITZER, 2007, p. 3068) – e mais no sentido histórico associado às profundas mudanças de normas, atitudes e práticas após um período que convencionamos chamar de “pré-moderno.” A própria complexidade em se conceituar a modernidade transparece através dos temas explorados no presente artigo.

7. Outra obra crítica ao monopólio ocidental do conceito de “modernidade” é WOODSIDE, A. (*Lost Modernities: China, Vietnam, Korea, and the Hazards of World History*. Cambridge: Harvard University Press, 2006). O argumento desse autor consiste em identificar o surgimento da modernidade na Extremo Oriente na organização de burocracias embrionárias que apareceram na China pós-Tang, na Coreia e no Vietnã e que representariam marcas da superação de uma época feudal anterior.

8. Para uma visão mais nuançada e alternativa sobre a importância da classe militar na China tradicional, veja-se FRIED, M. (*Military Status in Chinese Society*. *American Journal of Sociology*, v. 57, n. 4, p. 347-357, jan. 1952).

9. Os movimentos milenaristas taoístas e a expansão do Budismo até a época Tang torna mais complexa a questão da religiosidade na China, que não deve absolutamente ser descartada de forma irresponsável. Embora para fins do presente artigo o foco seja sobre a íntima relação dos preceitos confucionistas com o governo do Estado chinês, veja-se na nota (14) alguns detalhes e referências sobre o tema.

10. A defesa desta unidade aparece representada em um dos mais longevos símbolos da nação chinesa, a Grande Muralha (changcheng 长城), a barreira erguida para proteger a civilização chinesa das hordas invasoras das estepes asiáticas (LOVELL, 2006).

11. O “mandato do céu” do imperador chinês, especialmente na leitura de Mencius (Mengzi 孟子), trará uma estrutura de coobrigação pautada nas “cinco relações confucionistas” (AMES, HALL 1987, 1998; SHEN, 2014, caps. 2, 7, p. 53-80, p. 153-178). O poder do imperador, embora nominalmente quase absoluto, dependia do cumprimento do seu dever de agir em conformidade com as virtudes proclamadas pela cartilha confucionista. Essa estrutura equilibrava o poder imperial ao mesmo tempo que abria espaço para a derrubada de imperadores julgados não virtuosos.

12. Há, todavia, que se precaver contra a ideia de que não havia sistemas legais e a aplicação coercitiva de leis ao longo da história chinesa. Essa foi muitas vezes uma ficção útil propalada pela elite chinesa letrada (McKNIGHT, 1992, p. 2).

13. É importante observar que, embora no presente artigo a tradição chinesa apareça quase sempre abordada pela linha confucionista, ela é muito mais complexa e não se limita aos preceitos normalmente associados ao Confucionismo. Ropp (1990), Zhao (2015) e outros deixam claro que no período imperial, após a unificação Qin, a ideologia que sustentou o Estado e a sociedade chinesa era um amálgama de teses confucionistas e de elementos legalistas inspirado por doutrinas taoístas. O Confucionismo que ascenderá como ideologia de Estado sob os Han e consolidará sua posição frente às outras escolas de pensamento sob os Song foi um produto histórico dessas e de muitas outras influências “não confucionistas.”

14. Como nos fala Jacques (2008), a China não se reconheceria como um Estado no sentido tradicional, mas uma “Civilização-Estado.”

15. Para uma visão mais crítica, especificamente sobre a sinização dos manchus, veja-se ELLIOT, M. C. (The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China. Stanford: Stanford University Press, 2001).

16. A “humilhação nacional” (guochi 國恥) é uma expressão que se refere às incursões japonesas na China nas décadas de 1930/40, mas que pode ser estendida desde as incursões ocidentais a partir das Guerras do Ópio (1839-1842 e 1856-1860 (COHEN, 2003, p. 148).

17. A única exceção ocorreu com a separação política da Taiwan, assunto que até hoje é considerado anátema no discurso oficial chinês.

18. A “primeira onda” deu-se com Confúcio e seus seguidores diretos na época Zhou周 (1122-256 a.C.) e a segunda com o movimento neoconfucionista na dinastia Song.

19. A questão da religiosidade da sociedade chinesa é extremamente complexa e objeto de aguerrido debate entre os estudiosos. A própria concepção de “religião”, tal como encontramos no contexto das religiões monoteístas identificadas com a história do Ocidente, não encontra respaldo no contexto asiático e em particular na China. A proximidade de uma prática ritualizada com a gestão do Estado chinês e o funcionamento de sua sociedade já aponta para uma visão sobre “ritos” muito diversa do que costumamos associar ao senso comum e, na China, a proximidade do controle estatal sobre a prática religiosa já dá sinais do contraste entre o que chamamos de “prática religiosa” no Oriente e no Ocidente.

De qualquer forma, não devemos em hipótese alguma descartar o peso da tradição dita “religiosa” na China – que é representada principalmente pelas correntes taoísta, budista e os cultos locais – e o impacto da espiritualidade na formação da identidade chinesa. Todavia, para fins deste artigo, seguimos a maioria dos autores citados que optam por explorar os aspectos sócio-políticos da aplicação de preceitos relacionados ao (neo)Confucionismo, deixando para outra ocasião a importante, e ainda pouco explorada, questão da religiosidade entre os chineses. Para referências e discussão sobre o tema, veja-se Barrett (IN ROPP, 1990), Bodde (1991, cap. IV), GOSSAERT, V. (Le Concept de Religion em Chine et l'Occident. Presses Universitaires de France « Diogène ». v. 2004/1 n. 205, p. 11-21, 2004) e Lagerwey (2010).

Recebido em 12/07/2022 e aprovado em 11/11/2022

UM ETNÓGRAFO ENTRE DOIS GENERAIS: UMA PERSPECTIVA CH'XI PARA ÉTICA E METODOLOGIA EM PESQUISA NAS ARTES MARCIAIS CHINESAS

Gabriel Guarino de Almeida¹

Resumo: Este escrito apresenta uma discussão teórica sobre o fazer etnográfico nas artes marciais chinesas, tomando como caso o modo como trabalhamos as narrativas que colhemos ao longo de um trabalho de campo. Partindo da minha condição de artista marcial e etnógrafo, introduzo a problemática das narrativas de origem das artes marciais como disparador da discussão central do texto: a posicionalidade do etnógrafo frente às pessoas com quem aprende, evidenciando a integração entre problemas éticos e teórico-metodológicos na produção de conhecimento nas e das artes marciais chinesas. O argumento, explicitado paulatinamente ao longo do texto, sustenta ser possível habitar alternadamente a contradição, desde que nos atentemos eticamente aos efeitos dos encontros que tecemos como artistas marciais e/ou pesquisadores. Para tanto, mobilizo contribuições teóricas da antropologia contemporânea - especialmente de Douglas Farrer, Mylene Mizrahi, Tim Ingold, Martin Holbraad, Morten Axel Pedersen, Tony E. Adams, Stacy Holman Jones e Carolyn Ellis-, de modo a distinguir etnografia, autoetnografia e etnografia em performance. Tais distinções permitem o avanço do argumento, ao qual integro as contribuições de Silvia Rivera Cusicanqui e sua epistemologia ch'ixi, como perspectiva criativa para lidar com dilemas da pesquisa em arte marcial chinesa. Em conclusão, explico um ponto crítico inerente ao meu argumento principal, numa proposta que toma a própria epistemologia ch'ixi por vias de uma dialética à moda chinesa.

Palavras-chave: Arte marcial chinesa. Chi'xi. Ética em pesquisa. Etnografia em performance. Silvia Rivera Cusicanqui.

AN ETHNOGRAPHER BETWEEN TWO GENERAL OFFICERS: A CH'IXI PERSPECTIVE TO ETHICS AND METHODOLOGY IN CHINESE MARTIAL ARTS RESEARCH

Abstract: The article presents a theoretical discussion about the 'ethnographic doing' in Chinese martial arts, particularly addressing how we handle the narratives that emerge in the fieldwork. Departing from my condition as both a martial artist and an ethnographer, I introduce the question of narratives of origin in martial arts as a way to put forth the study's main concern: the ethnographer's positionality among the people with whom he learns, drawing on the integration of ethical, theoretical, and methodological issues in the production of knowledge in and about Chinese martial arts. I argue that it is

possible to dwell on contradiction in an alternative manner if we keep awareness, mainly ethically, of the effects produced by the encounters we forge as both martial artists and/or researchers. To develop such an argument, I rely upon the theoretical contributions of contemporary anthropology - particularly Douglas Farrer, Mylene Mizrahi, Tim Ingold, Martin Holbraad, Morten Axel Pedersen, Tony E. Adams, Stacy Holman Jones, and Carolyn Ellis - in order to distinguish ethnography, self-ethnography, and performance ethnography. After addressing this distinction, I advance my argument with the contributions of Silvia Rivera Cusicanqui's ch'ixi epistemology, suggesting its use as a creative perspective to handle research dilemmas in Chinese martial arts. By last, I add a critique that I reckon to be inherent to my main argument, proposing an approach to the ch'ixi epistemology through Chinese-like dialectics.

Keywords: Chinese Martial Arts. Chi'xi. Research ethics. Performance ethnography. Silvia Rivera Cusicanqui.

UN ETNÓGRAFO ENTRE DOS OFICIALES GENERALES: UNA PERSPECTIVA CH'IXI PARA LA ÉTICA Y LA METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN DE LAS ARTES MARCIALES CHINAS

Resumen: El artículo presenta una discusión teórica sobre el hacer etnográfico en las artes marciales chinas, tomando como caso el modo como trabajamos las narrativas que recogemos a lo largo de un trabajo de campo. Partiendo de mi condición de artista marcial y etnógrafo, introduzco la problemática de las narrativas del origen de las artes marciales para entablar la discusión central del texto: la posicionalidad del etnógrafo ante las personas con quien aprende, evidenciando la integración entre los problemas éticos, teóricos y metodológicos en la producción del conocimiento en y acerca de las artes marciales chinas. El argumento, explicitado gradualmente a lo largo del texto, sostiene ser posible habitar la contradicción, desde que nos atentemos éticamente a los efectos de los encuentros que tejemos como artistas marciales y/o investigadores. Para esto, utilizo contribuciones teóricas de la antropología contemporánea – especialmente de Douglas Farrer, Mylene Mizrahi, Tim Ingold, Martin Holbraad, Morten Axel Pedersen, Tony E. Adams, Stacy Holman Jones y Carolyn Ellis –, de manera a distinguir etnografía, auto etnografía y etnografía en performance. Estas distinciones permiten avanzar el argumento, al cual integro las contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui y su epistemología chi'ixi, como perspectiva creativa para manejar los dilemas de investigación en las artes marciales chinas. Por fin, explicito una crítica inherente a mi argumento principal, en una propuesta que toma la propia epistemología ch'ixi por el camino de una dialéctica a lo chino.

Palabras clave: Arte marcial china. Chi'xi. Ética en investigación. Etnografía en performance. Silvia Rivera Cusicanqui.

— Um

Este escrito apresenta uma discussão teórica relativa ao fazer etnográfico, tomando como caso específico meu encontro com duas narrativas de origem de artes marciais chinesas. Num sentido acadêmico, seria oportuno classificar tal discussão teórica como um desdobramento de minha atual pesquisa de doutoramento, uma etnografia em performance do taijiquan da família Chen (*Chén shì tàijíquán* 陈氏太极拳) em uma escola de arte marciais na cidade de São Paulo. Todavia, durante composição do argumento, percebi que minhas elaborações antecedem e excedem a problemática do campo – muito embora dialoguem com minha atual pesquisa num nível metateórico (sobre essa, ver GUARINO-DE-ALMEIDA, 2022). Esta nota introdutória, portanto, visa apenas alertar a pessoa que lê que a temática central que abordarei é concernente à ética em pesquisa, num diálogo eminentemente teórico. Num sentido prático, a teoria aqui mobilizada é indissociável das formas de fazer e comunicar a pesquisa (isto é, sua metodologia) e da nossa posição existencial enquanto investigadores junto aos que conosco pesquisam (a dimensão ontológica dos encontros).

二 Dois

A primeira vez que ouvi falar do general Yue Fei (no mandarim padrão, *Yuèfēi* 岳飛, também grafado e falado, no português brasileiro, “Ofei”) foi pelo meio dos anos 2000, nos murmurinhos da academia de *kung-fu* que eu frequentava. Os aprendizes poderiam acessar, como diziam, “conteúdos teóricos” a partir da leitura de textos que estavam em um CD que circulava entre os alunos, dentre cópias e reproduções, cobradas ou não. O termo CD (para lembrança e registro) é acrônimo de *compact disc*, vulgo *cedê*, item que permitia ao usuário salvar arquivos e “lacrá-los” de modo que outros usuários não pudessem alterá-los ou deletá-los do disco. Isso permitia que o CD funcionasse com uma espécie de “pen-drive não editável” emprestado sucessivamente: a pessoa levava para casa, lia os conteúdos e depois devolvia ao professor ou colega que o emprestou. Caso tivesse os recursos,

poderia fazer cópias do CD – algo que, em 2005, não era algo tão simples de se fazer, pois nem todos os computadores tinham o programa e as peças de *hardware* que permitiam copiar os dados de um CD e “gravar” o conteúdo num “disco virgem”. Toda essa dificuldade técnica ocasionou uma demora para que eu pudesse, afinal, ler sobre a história do famoso general que chamávamos “Ofei”, figura que, até aquele momento, eu conhecia apenas do quadro na parede da academia – e que, então, quatro vezes por semana, no começo e no fim de cada aula, eu reverenciava como sendo o criador do estilo de *kung-fu* que eu praticava: o Garra de Águia.

Aquilo era o auge dos meus 11 anos de idade, quando entrei no universo das artes marciais chinesas ensinadas num bairro de classe média da zona metropolitana do Rio de Janeiro. Quando finalmente o CD com “a história do *kung-fu*” chegou às minhas mãos, não pude senão ficar fascinado com o modelo de herói traçado pelo general Yue Fei: tendo comandado tropas imensas durante as guerras da Dinastia Song, Yue Fei foi traído por um conselheiro imperial e teve sua morte decretada pelo governante a quem servia. Embora gozasse de ampla influência junto aos soldados e pudesse tanto fugir quanto iniciar uma revolta na base, Yue Fei se apresentou à corte e, quando lhe perguntaram sobre as acusações do crime que não cometera, Yue Fei se despiu, revelando as tatuagens em suas costas que diziam: “servir ao país com lealdade”. A tatuagem, feita por sua mãe, marcava o corpo do herói com seus valores máximos, expressando silenciosamente que o general aceitaria as ordens de seu soberano mesmo que isso o levasse à morte. Como contavam os curtos parágrafos do CD, a morte encontrara Yue Fei ali mesmo, por decapitação, punição caluniosa que tirou sua vida e o alçou à glória como modelo de lealdade para toda a China porvir.

Se reconto a história do general Yue Fei é para especular sobre os efeitos que o encontro com ela teve em minha vida de artista marcial. Demorou muitos anos para que eu me perguntasse, pensando na história que li no CD, um “será que é verdade?” que, nesse caso, seria duplo: quanto à veracidade da narrativa heroica do general, se aconteceu “de verdade” ou não; e quanto à atribuição de autoria referente ao estilo de *kung-fu* que eu praticava,

se teria “de fato” sido criado pelo ilustre herói. À época, não me eram relevantes nem uma coisa nem outra.

Quanto aos efeitos da história de Yue Fei, hoje me parece evidente que a narrativa do general, no contexto de aprendizado de arte marcial chinesa, cumpre uma função pedagógica. Essa função chegou antes que as especulações sobre se o caso era apenas um “mito de origem” ou a “história de verdade” do estilo de *kung-fu* – pergunta que hoje me retorna na pesquisa acadêmica toda vez que aparece uma afirmação sobre alguma linhagem marcial. A escolha por uma dessas alternativas excludentes também escondia um perigo existencial: de um lado, de dar a alcunha de “mentirosos” aos meus professores, caso Yue Fei fosse, digamos, um “Papai Noel chinês”; doutro, do *kung-fu* se tornar algum tipo de seita que me faz acreditar em histórias fantásticas sem nenhum dado da realidade. Para um jovem estudante de ensino básico, que gostava muito das aulas de *kung-fu*, essas alternativas eram ambas perigosíssimas. Ainda hoje, defrontado pelas mesmas questões, me parecem que o jogo entre alternativas impõe questões éticas quanto ao uso de tais “histórias” na pesquisa acadêmica. Justamente por isso, gostaria de fazer uma passagem a outro problema, relacionado a tal função pedagógica que sustentei acima. Afinal, por que se contam histórias?

三 Três

As memórias que narrei acima estavam guardadas nas gavetas da minha infância, até ocasião de minha corrente pesquisa de doutoramento, quando encontrei com outro general criador de um estilo de luta: general Chen Wangting (*Chén Wángtíng* 陈王庭) que, ao se aposentar na transição da Dinastia Ming para a Dinastia Qing (os entremeios do século XVII), ocupou seu tempo livre com a criação de um Quan (*Quán* 拳), isto é, um sistema de técnicas de luta. Seu legado, mantido por sua família no vilarejo de Chenjiagou, iria ser usado em batalhas e serviços de escolta até que, já no século XX, iria ganhar o nome que hoje conhecemos: o taijiquan (*tàijíquán* 太极拳), chamado também de *tai chi chuan*.

Nas orientações acadêmicas que recebo, o encontro com general Chen Wangting me chega como “dados etnográficos” – realizo hoje uma *performance ethnography* de uma escola brasileira de Chen taijiquan. Essa *etnografia em performance*, como traduzo de Douglas Farrer, consiste em tomar o aprendizado de uma arte marcial (e a inserção do pesquisador no grupo de prática e relações que a permeiam) como base para a produção de conhecimento acadêmico, sem deixar de compor um encontro transformativo de si e de outras pessoas. É uma proposta de pesquisa, Farrer continua, que emerge de uma observação participante engajada na construção de método tátil e corpóreo, que coloca em risco o corpo, a integridade física e até a vida da pessoa pesquisador na busca de conhecimento, habilidade e transformação (FARRER, 2018, p. 140).

Nessa condição de aprendiz que pesquisa (ou pesquisador que aprende) uma arte marcial, pergunto-me o que fazer com as histórias que recebo de minhas amigas e amigos de treino. Qual o papel do pesquisador ao ouvir histórias? Entendo que devemos percebê-las para além das informações, investigando-as no contexto de partilha e prática de narrar a vida. Entretanto, os fantasmas do juízo de veracidade ainda hoje me assombram na figuração acadêmica da investigação dos fatos e dos tais juízos de falseabilidade. Seria a história dos meus amigos em campo “verdade”? Isso é relevante? Se sim, como? Para pensar essas questões, cabe retomar os objetivos do projeto de conhecimento que tenho como ofício: a etnografia.

Como Farrer, antes de ser antropólogo, eu já era artista marcial. Nos anos anteriores ao meu ingresso no doutorado, minha fonte principal de renda era como professor e atleta de *kung-fu*, tendo vivido três anos competindo pela seleção brasileira em eventos internacionais, angariando títulos e premiações às custas de um estilo de vida disciplinado e intenso, necessário à prática desportiva em caminhos de alto rendimento. Por isso, a parte final da descrição de Farrer – o risco referente à busca de habilidade, que coloca a vida em estados elevados de fadiga e vulnerabilidade – não me é exatamente novo. Talvez por isso, em algumas ocasiões, ao apresentar minha

proposta de investigar o taijiquan usando-me da condição de aprendiz, pessoas indagaram se, no caso, meu trabalho não seria uma autoetnografia. Sendo o conceito de etnografia em performance, proposto por Douglas Farrer e Phillip Zarrilli, inédito em pesquisas brasileiras, é importante me deter nesse ponto para distinguir meu trabalho daquele chamado autoetnografia – tarefa relevante para as perguntas que fiz sobre dilemas éticos e nossa relação com histórias e/ou mitos que ouvimos.

Evitando entrar na querela entre etnografia e antropologia (sobre esta, ver INGOLD, 2016; MILLER, 2017), é possível definir uma etnografia como o escrito resultante de um trabalho de campo que, em diálogo com a teoria antropológica/etnográfica, propõe formulações junto a categorias em campo encontradas. Trata-se de fabular com os encontros (GONÇALVES; HEAD, 2009). Essa fabulação contém certas características próprias do fazer antropológico que pra fins do meu argumento podemos condensar em: a) reflexividade, entendida como a injunção de manter-se atento aos modos de realização das coisas, ao mesmo tempo em que as pessoas as fazem, marcadamente pela priorização do fazer etnográfico em uma metodologia notoriamente múltipla e indefinida; b) conceitualização, a geração de novas maneiras de pensar e novos instrumentos para pensar, na empreitada de entender e descrever os “o quê” das coisas e não explicá-las ou interpretá-las; c) a experimentação de seus próprios empreendimentos, no constante questionamento do que é a antropologia, seus modos de comunicação e estruturação e as possibilidades de fazê-la de novas maneiras (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 9-24).

Convém notar que a etnografia em performance de Farrer é, em grande medida, fruto da mesma virada ontológica da qual extrai as concepções acima. Sua inovação, menos que o modo de comunicar o texto, é intensificar a condição de simetria do antropólogo com seus “nativos” (*sic*) na medida em que aquele aprende as mesmas coisas que esses fazem. Quanto à forma de comunicação desse empreendimento, voltamos ao terreno convencional: um texto escrito. Ao longo do meu aprendizado (em antropologia), sem saber como responder tanto às acusações quanto aos

elogios autoetnográficos, busquei referências e concluí que esse flerte não passa de um mal-entendido..

Em síntese, o *Handbook of Autoethnography* fez-me listar que, se fosse uma autoetnografia, meu foco estaria em a) utilizar minha experiência pessoal como cerne de uma crítica cultural e análise social b) num texto com grande densidade emotiva e subjetiva c) que talvez utilizasse de outras linguagens – poéticas, performáticas, ensaísticas – para permitir que o leitor tenha acesso (d) à condição de vulnerabilidade íntima do pesquisador, em suas relações pessoais com o mundo de pesquisa (HOLMAN JONES et. al. 2013, p. 22). Nesse sentido, embora uma autoetnografia tenha um objeto de pesquisa e um tema ao qual se endereça, há uma ênfase na própria reflexividade do pesquisador, nos termos explorados acima. Ela é, como posto, o “cerne”.

Na etnografia em performance, o “cerne” não é o aprendizado do pesquisador – esse é apenas o ponto de dispersão metodológico do trabalho de campo. O resultado desse trabalho, a etnografia, tem como cerne quaisquer outras questões que não o processo de aprendizado ‘do pesquisador’ em si. No meu caso, se meu objetivo eleito fosse a exposição da condição de vulnerabilidade e crítica, seria por demasiado distante da minha experiência de campo, que hoje formulo ao fim do doutoramento. Antes de tornar-me etnógrafo em campo eu já era artista marcial, praticante, atleta e professor de outra modalidade de arte marcial chinesa (o *kung-fu* Garra de Águia da família Lau). Meu grau de habilidade enquanto artista marcial foi uma das condições de acesso à prática do taijiquan num local dúbio e produtivo: um “iniciante” para minhas amizades em campo, no sentido da antiguidade e hierarquia, convivendo com aprendizes recém-chegados que comigo praticavam; mas com um *habitus* de lutador experiente que rapidamente me permitiu adquirir habilidade junto de praticantes “veteranos”, podendo ao longo do campo transitar entre diferentes subgrupos de aprendizes, suas práticas e aspirações. Minha dificuldade maior não era submeter-me ao treinamento; mas sim, em seu contraturno, submeter-me à luta corporal de construir um diário de campo. Meu caso, assim como o de Farrer, não é o de um “*fighting scholars*”, um acadêmico que luta tal Löic

Wacquant; mas sim (com o perdão do inglês criativo) de um “*schooling fighter*”. Ao invés de adquirir um *habitus* terciário de lutador, acabei por caminhar para um *habitus* quaternário de antropólogo e um quínario de um segundo estilo de luta:

In the case of the fighting scholars, their martial or sporting habitus is a *tertiary formation*, grounded in their primary (gender, national, class, etc.) habitus and mediated by their scholastic habitus – which constitutes both a motivative resource and a built-in hindrance to gaining the practical mastery of a corporeal craft, insofar as it inclines the apprentice to a reflexive attitude. The casting of a secondary (tertiary, quaternary, quinary, etc.) habitus will thus be inflected by the distance separating it from the systems of dispositions that serve as scaffolding for its construction because they precede it. The greater that distance, the more difficult the traineeship, the greater the gaps and frictions between the successive layers of schemata, and the less integrated the resulting dispositional formation is likely to be (WACQUANT, 2013, p. 195 e 196).

Acredito que no caso de Farrer, assim como no meu, a condição de vulnerabilidade que justificaria uma rica composição autoetnográfica dar-se-ia muito mais no treinamento enquanto doutorando e pesquisador do que no treinamento da arte marcial. A vulnerabilidade crítica, embora partilhada por todas as pessoas, tem seu chamamento de pesquisa como peça-chave da autoetnografia enquanto análise social.

Feita a distinção entre etnografia em performance e autoetnografia, resta especificar em que primeira difere de sua contrapartida “convencional”. Ambas partilham propósitos e procedimentos: aprender um modo de vida outro, ao viver junto das pessoas com que se estabelece uma relação de conhecimento, cuja base é justamente a capacidade transformadora de si. Inspirado nas obras de Christina Toren (1999; 2010; 2021) diria que a etnografia é um experimento teórico de escrita que permite ao leitor compreender o tópico de pesquisa não de um ponto de vista individual, mas de uma trama de relações contextualmente situadas, tecendo um caminho rico de exposições e agenciamentos coletivos. Menos que o próprio etnógrafo, são as pessoas (e as coisas) que falam na etnografia (MIZRAHI, 2020; ASAD, 2016, p. 225; PEIRANO, 2014, p. 386; BANAGGIA, 2015; ALMEIDA, 2003).

Embora concordando que a marca do conhecimento produzido em campo, na etnografia, se dá primariamente no corpo do pesquisador – como argumenta Mauro Almeida (ALMEIDA, 2003, p. 22) – há certamente uma diferença na proposição de Farrer, pois o *habitus* adquirido pelo etnógrafo em performance inclui a aquisição intencional de uma habilidade partilhada com os sujeitos de pesquisa, que também estão a desenvolvê-la. Tomemos como exemplo de etnografia “convencional” a de Pierre Clastres junto aos Aché, no Paraguai (CLASTRES, 2020). Clastres investiu tempo conhecendo como aqueles indígenas viviam, caçavam, riam e cantavam, mas em nenhum momento propôs a “tornar-se um caçador” junto aos homens com quem falava. Muito pelo contrário: em interessante passagem, ele narra sua inabilidade em acompanhar as pessoas com quem ele fazia sua pesquisa, em uma ocasião de incursão à mata fechada, devido ao desaparecimento de alguns companheiros indígenas. Acompanhando-os, Clastres etnógrafo revela como suas roupas/corpo se distinguiam do saber-fazer dos Aché:

Decidiu-se ir ver o que se passava e eu me juntei ao grupo apesar das precauções: "É muito longe! Muito jaguar! os companheiros já estão mortos!" De fato, temiam sobretudo que eu retardasse sua marcha. Aceitaram finalmente minha presença; e logo compreendi a propriedade de suas reticências. Não se tratava de caçar, isto é, de explorar passo a passo o terreno, lentamente, olho e ouvido, mas de ir direto ao alvo sem perder tempo: eles caminhavam muito rápido. Eu me encontrava na traseira, atrasado, imobilizado por vezes pelas lianas que me faziam tropeçar ou me atavam bruscamente a um tronco. Os espinhos se agarravam na roupa, era preciso desviar-se a golpes de ombros desordenados: mesmo que me arrastasse era em vão! Os Aché, ao contrário, silenciosos, flexíveis, eficazes. Percebo bem depressa que meu *handicap* provinha em parte de minhas roupas; sobre a pele nua dos índios, galhos e lianas deslizavam sem feri-los. Resolvi fazer o mesmo, tirei minhas roupas já esfarrapadas, que depusitei ao pé de uma árvore para reavê-las na volta. Não fiquei senão com as botas: não teria podido andar descalço e temia as serpentes - e um grosso cinturão de couro que sustentava meu 38 na bainha. Nu como um verme, a exceção disso. Foi com esse bizarro equipamento que eu prossegui a marcha; nenhum risco, em todo caso, de um encontro embaraçante. (CLASTRES, 2020, p. 145)

Aqui as coisas muito se diferenciam. Na etnografia em performance, o etnógrafo é efetivamente um aprendiz da arte do corpo – a diferença é que ele *também* está realizando uma pesquisa. Sua atenção é sempre quanto ao

objeto de aprendizado e, reflexivamente, os modos com que ele está conhecendo e participando das atividades junto às pessoas. O *também* aqui é importantíssimo: seria mentira dizer que a experiência de aprendizado é instrumental à pesquisa. No meu caso, na medida em que vejo meu estilo de vida se transformando pela prática que pesquiso, meu corpo adquirindo novas propriedades, minhas habilidades se transformando radicalmente – noto que a transformação é menos pela execução da pesquisa do que pela prática da arte.

Há uma distinção relevante entre aprender com os Aché “sobre” a caça e aprender a caçar e andar na mata com os Aché. Essa diferença conduz a projetos de pesquisa distintos e, entre vários aprendizados, há diferentes modelos de etnografia. Clastres nos fala sobre a eficácia e a flexibilidade dos caçadores: uma etnografia sobre o que sabem os Aché. Se, entretanto, ele se dispusesse a viver de fato como um Aché, aprendendo com os meandros da floresta, talvez ele pudesse nos contar tanto “sobre” os caçadores quanto sobre o “como de suas práticas”, colocando sua subjetividade aprendiz como somatória dos recursos de etnógrafo. Como na sociologia carnal de Wacquant, na etnografia em performance o processo se volta para a vida social, sem desprezar o aprendizado em primeira pessoa como recurso de pesquisa. Aprendendo na prática queremos também aprender sobre ela. Coletar dados, portanto, é um termo pequeno para descrever o que é um aprendizado sobre um modo de vida.

四 Quatro

Pedro Cesarino, em sua pesquisa junto aos cantadores Maburo (do Vale do Javari, Amazonas), retoma um antigo debate entre mito e história, apontando que “mito” é, muitas vezes, uma categoria de contraste erigida para nomear o “outro” do pensamento filosófico, carente de racionalidade *logos* à moda europeia (CESARINO, 2013, p. 9). Se a “história” é verdadeira, o “mito” seria seu falso. Mas... falso para quem? Como coloca Cesarino: se as pessoas com quem pesquisamos nos dizem que uma dada história é

“verdadeira”, cabe a nós cientistas sociais estudar seus critérios de verdade, ao invés de submetê-los aos hegemonicamente estabelecidos:

É assim que a tarefa da tradução, entendida, de acordo com Henri Meschonnic, como um compromisso com a alteridade da expressão oral, se encontra com certa concepção da antropologia, ou seja, aquela que se empenha em garantir a “autodeterminação ontológica do outro”, como diz Eduardo Viveiros de Castro (2003). (CESARINO, 2013, p. 20)

Essa autodeterminação ontológica ressoa, ainda, os termos de Anne Cheng (2008) quanto à capacidade de conceituação filosófica constantemente negada àqueles de fora de Europa. Nesse esquema colonial, chineses fariam “mitos e pensamento” (tais quais os indígenas amazônicos) enquanto europeus fariam “história e filosofia”. E se, no entanto, nos atentássemos ao potencial conceitual em termos simétricos?

Estando esse pequeno texto situado num diálogo amplo com pesquisadores em humanidades interessados em estudos orientais, cabe definir desta forma essa tal empreitada antropológica: significa levar à sério a produção de conhecimentos das pessoas num mesmo *status* epistemológico que o que se produz academicamente. Trata-se, talvez, de dizer que “os procedimentos que caracterizam a investigação são conceitualmente da mesma ordem que os procedimentos investigados” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 116 e 117).

Como se faz isso? Nos termos de Tim Ingold, seria como um estudo com as pessoas e no mundo, cujo objetivo é “buscar uma compreensão generosa, comparativa, mas, nada obstante, crítica do ser e saber humanos no mundo que todos habitamos” (INGOLD, 2015, p. 327). Em sua proposta, sinto companhia na preocupação com fazer dessa prática um ofício, em que a produção de conhecimento é somente possível em relação com as pessoas, a partir e no mundo que habitamos junto delas. Tomada nesse sentido, *fazer pesquisa* se relaciona a uma forma de construir conhecimento da vida social, entendida não como uma “coisa em si”, da qual descobriríamos uma verdade última, mas enquanto processos contínuos na vida comum.

É desse lugar que tomo como incomoda a preocupação recente, visualizada em certos foros de pesquisa em artes marciais, com realizar uma “busca da verdade” relativa às narrativas e histórias que compartilhamos e recebemos de mestras e mestres. Um exemplo pode ser visto no debate de encerramento do evento da emergente rede internacional de *Martial Arts Studies (MAS)*, *6th Martial Arts Studies Conference 2020*, *MARS – Martial Arts, Religion and Spirituality*. Na conversa entre Six Wetzler e Paul Bowman, este parecia reiterar a proposição de que os estudos em artes marciais cumpriram a função de “caçadores de mitos”, ao demonstrarem as “invenções das tradições” feitas por mestras e praticantes (BOWMAN; WETZLER, 2020). Embora Wetzler tenha feito ponderadas observações, coerentes com sua produção relevante ao tema (WETZLER, 2014), predomina no tom de Bowman um certo iluminismo – para não dizer imperialismo euroamericano (ver CHAN-WYLES, 2012) – que, ao universalizar as formas europeias de compreensão da história (e do tempo), acabam por deslegitimar e invalidar narrativas de mestras e mestras que elaboram suas memórias e culturas no ensino de luta. Como pesquisador participando desses fóruns, via meus dados de campo serem questionados não no lugar teórico e metodológico relativo a meu uso analítico deles, mas quanto à função que eu não estava desempenhando: a função de verificar se o que me contavam era “verdade”, numa postura inquisidora de “desconfiança” da escuta de minhas amigas de campo. A confiança no encontro, nesse subtexto, não passaria de uma empiria ingênua.

Diferindo dessa abordagem, podemos encontrar trabalhos que evidenciam o caráter transformacional das narrativas de origem nas práticas corporais, em análises que compreendem as práticas de luta como elementos de construção de pertencimento entre grupos e territórios (ver JUDKINS, 2014; GUODONG ET. AL, 2015; FARRER, 2011; 2015). Lembrando, como faz Douglas Wile (2020), que muitas artes marciais foram sistematizadas face ao encontro colonial na China do início do século XX, pergunto: como isso impacta nossas análises? Quais perspectivas metodológicas podemos construir para que possamos habitar a contradição entre investigação acadêmica e cultivo da

tradição? Qual a função das histórias partilhadas nas relações produzidas nestas “comunidades de prática” (LAVE; WENGER, 1991; LAVE, 2019)?

Foi a partir dessas perguntas que se deu meu encontro com a sociologia de Silvia Rivera Cusicanqui. Sua atenção ao cotidiano e às formas de fazer em vida desde uma trajetória cingida pela violência colonial me traz ecos do momento da construção da identidade dos artistas marciais chineses do início do século XX, momento de sistematização da maior parte dos sistemas de luta hodiernos, frente ao imperialismo japonês e britânico. Os estilos de arte marcial chinesa que praticamos hoje, aqui em Brasil, são oriundos de múltiplas diásporas e precisam ser compreendidos nos fluxos de sistemas de aprendizados, modos de comunicação e construção de vidas partilhadas. Trabalhos como os de José Bizerril (2007), Fernando Ferreira (2013), Fabrício Pinto Monteiro (2014), Guilherme Luz (2022), Rodrigo Apolloni e José Otávio Aguiar (2022) colocam tais fluxos em análise e observação, permitindo que seja visível como o ensino de luta é uma composição de vidas cheias de historicidade, em que a tradição é um contínuo de transformação e mudança de contextos. Assim como na sociologia da imagem de Cusicanqui, podemos visualizar que as formas artísticas construídas no ensino de luta são elaborações conceituais da realidade que, junto ao ensino, são modos de fazer no aqui-agora uma civilização chinesa (no território chinês e suas diásporas) a partir das práticas corporais e de manifestações culturais a ela associadas (ver, por ex.: FEUCHTWANG, 2014).

A produção da sociologia da imagem de Cusicanqui emerge na percepção de que, em contextos de violência colonial, a palavra mais encobre do que revela. Discursos sobre a verdade, comumente ligada ao Estado, à Igreja e às formas dominantes de poder acabam por eliminar outras maneiras de produzir conhecimento. Por isso a sociologia da imagem não é uma sociologia sobre a imagem, mas uma indagação de que tipo que conhecimento sociológico as imagens produzem. Gravuristas, artistas, poetas indígenas que, cientes que a palavra tomada como linguagem oficial serve ao poder colonial, elaboraram suas memórias e entendimentos no campo da tradição artística. Começo a pensar que muito do que vemos nas artes

marciais chinesas é também uma elaboração que escapa às produções hegemônicas “sobre” o corpo, ao passo que produz suas próprias formas de conhecimento com e através do corpo, numa passagem geracional que se transforma sucessivamente, em diásporas várias, mudanças de contextos, readaptações criativas para existência.

Na língua aymara, a palavra *ch'ixi* designa um tipo de tonalidade cinza, reconhecível em pedras como o granito. De longe, avistamos um cinza, de perto vemos que se trata mais precisamente de pontos múltiplos, brancos, negros, atravessados entre si. Cusicanqui nos conta que, ao aprender tal termo com o escultor Victor Zapana, esse nos falou que certas entidades, por sua indeterminação, também são *ch'ixi*: as serpentes andinas, nem do céu nem da terra, são *ch'ixi* (CUSICANQUI, 2018, p. 79). A indeterminação é, também, uma alternância: a capacidade de habitar zonas constrantes e parecer ora uma coisa, ora outra. Rechaçando rótulos de uma mestiçagem, Cusicanqui elege o *ch'ixi* como um postulado político: habitar a contradição violenta que constitui as identidades partidas das populações assaltadas pelo colonialismo. Os duplos vínculos, para recuperar os termos de Gregory Bateson (BATESON, 1972), são muitas vezes não “desfazíveis”.

A perspectiva *ch'ixi* da qual fala Cusicanqui é uma proposição política que parte da constatação que, para aprendermos e fazermos com outras *epistemes*, não precisamos cambiar nossa identidade para nos tornarmos “o Outro”, como quer o fetiche orientalista. Nem precisamos simplificar nossa historicidade negando as violências que constituem as identidades: no caso da arte marcial chinesa, negar que a conhecemos a partir de um encontro colonial que a transformou. A resposta simples, com um viés de pureza, é dizer que os sistemas tradicionais “se perderam”. Tal resposta parte de uma vontade implícita de que nos chamemos de pesquisadores “ocidentais” e colonizemos nossas investigações a partir de critérios euroamericanos.

Gosto muito de como Cusicanqui marca que, da perspectiva geográfica de sua terra, o “ocidente” é a China, isto é, onde o sol se põe. Da mesma forma, o “oriente” é a Europa. Lembrando que estas coordenadas não designam materialmente o planeta, mas sim as perspectivas

hegemônicas para conhecê-lo, Cusicanqui prefere chamar o “Ocidente” de “norte-atlântico”. Desta forma, temos uma referência geográfica que inclui, como ela nos lembra, Nova Iorque, Irlanda e tantos outros lugares relevantes para entender como a empreitada colonial chegou aos nossos lados do mundo. Para quem estuda a China, autodenominada *território/nação ao centro* (*zhōngguó* 中国), o pensamento insurgente de Cusicanqui apresenta muitas ressonâncias criativas.

五 Cinco

Daniel Miller define a sensibilidade como um dos requisitos – metodológicos, éticos, políticos, se é que há distinção entre eles – da atividade de um cientista social. Tratando de sensibilidade, ele nos fala da abertura e interesse pelo que as próprias pessoas com as quais estamos fazendo a pesquisa entendem como adequado, justo, cuidadoso e ético (MILLER, 2020). Sensibilizado nestes termos, minha posição enquanto lutador acadêmico é também importante para os outros sujeitos de minha pesquisa: percebo que ser parte do “mundo do *kung-fu*” estabelece uma relação de confiança fundada no reconhecimento. Para aqueles inclinados a realizar a pesquisa como “caçadora de mitos”, a sensibilidade apresenta um perigo: a condição de simetria para com quem fazemos nossas pesquisas. A fuga da simetria se funda em uma divisão intelectual do trabalho muito bem definida: aqueles que fazem *versus* aqueles que pensam. Embora o uso da primeira pessoa nos textos científicos seja longamente admitido em certos contextos, há uma ojeriza ao uso da primeira pessoa se essa for engajada, mais ainda se essa está na mesma condição existencial em que se encontram os “nativos” (*sic*). Subjetividade, se admitida, o é desde que não se cruze a linha entre quem faz e quem pensa – divisão política que supõe (e produz a percepção de) que os que fazem não criam conceitos.

Retomando a questão que comecei na segunda seção: se há narrativas de origem dos estilos chineses de luta que não se sustentam a partir de fontes acadêmicas, o que a permanência da contação de tais histórias

nos dizem sobre os modos de produção de conhecimento que se dão em tais encontros diaspóricos/coloniais? Achados acadêmicos devem necessariamente levar ao rompimento de tradições narrativas? Se sim, como isso afeta nossas relações com os coletivos de artistas marciais com os quais trabalhamos e somos também parte? Podemos encarar a multiplicidade das construções históricas do presente como fragmentos que carecem de legitimidade (e por isso devem ser *mythbusted*/desmascarados) ou como potências que nascem exatamente de habitar a contradição que nos constitui. Habitar a contradição, em uma perspectiva *ch'ixi*, seria abrir caminho para compreender os contextos das partilhas de histórias, investigar seus detalhes, mas sem para isso qualificar contradições na disputa entre “verdades” e “mentiras” (sobre uma discussão correlata, ver ALMEIDA, 2021).

Para muitos, histórias são informações: aspectos descritivos da realidade que nos permitem compreendê-las enquanto fatos, capazes de verificação e análise. Se você voltar à história de Yue Fei que contei na seção 2 e lê-la como quem recebe uma informação, você poderá dela duvidar, averiguar e, talvez, comprová-la. Tomada como objetivo do fazer científico, este modo de lidar com as histórias a entendem como objeto necessário de um juízo de veracidade. Outra abordagem possível, no entanto, é ouvir a história como quem pergunta “o que faço com isso?”. Nessa pergunta reside outro jeito de tomar a contação de uma história: como um dispositivo atencional que oferece ao ouvinte um percurso de aprendizado que recria uma experiência. O aprendiz-escutante é capaz de, então, acionar coisas que ouviu quando ele mesmo se vê em uma posição análoga à dos personagens da história.

Yue Fei é um exemplo do que na China conhecemos por *xiào* 孝, o “amor filial”. Tal “amor” é entendido como uma ação, motivo pelo qual podemos traduzi-lo por “cuidado filial” (ver SINEDINO, 2012). Yue Fei respondeu ao seu dilema de justiça preferindo ser leal ao seu serviço, na posição social que lhe cabia. No Confucionismo, a relação servo/soberano é análoga a de filho/pai, aprendiz/mestre etc. Trata-se, portanto, de um ensinamento sobre o modo de operar nas relações, na atenção quanto às escolhas e disposições de conduta no qual nos engajamos. Ao ouvirmos sobre as escolhas do

General Yue Fei, aprendemos a agir quando em um dilema entre virtude e justiça. Ouvir uma história é guardar na memória uma possibilidade de ação: se um dia vivermos um dilema como o do general, temos uma pista de como responder ao que devemos dirigimos nossa atenção.

É dessa forma que Tim Ingold (2021) tem desenvolvido a sua noção de *storytelling* como inserida numa discussão de desenvolvimento de habilidades (*enskilment*). Para Ingold, contar uma história é como mostrar algo, isto é “tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo” (INGOLD, 2010, p. 21). Pensando nos exemplos da arte marcial, quando o mestre executa uma sequência de movimentos, o aprendiz deve engajar sua percepção nos elementos que irá, depois, reproduzir. Quando ele nos conta a história de um general leal ao seu reino, ele recria uma atmosfera em que os valores são entendidos enquanto condutas relacionais – como em muitos casos dos traços confucionistas da socialidade chinesa (neste sentido, ver FEI, 1992).

A história de Yue Fei pode ser lida como uma educação da atenção, que toma os valores como disposições de conduta construídas relacionalmente. Ao ouvir essa história aprendemos sentidos de um modo de vida chinês, tradicional porque tecido ao longo das gerações de mestres e aprendizes. Junto com Ingold, podemos perceber que a história ou o mito de criação, no contexto de ensino, revela uma disposição atencional do aprendiz e do mestre, que partilham junto um modo de viver, fazer e agir. Há, evidentemente, informações que a história fornece. O general Yue Fei, tendo vivido entre 1103-1142 d. C., é uma figura histórica da Dinastia Song. Atribuindo ao general a criação do estilo Garra de Águia, entendemos mais sobre as raízes históricas e culturais ao qual este estilo de luta se vincula.

O problema, entretanto, é que tal atribuição de autoria carece de fontes históricas. A versão da história que dispõe de “dados” é aquela que atribui a autoria do estilo a Lau Si Chun (grafado no cantonês 劉仕俊), que viveu já na dinastia Qing, entre 1827-1910 d.C. (WONG, 2015). Desta forma, o sistema que conhecemos seria uma criação moderna, e que dificilmente teria passado pelos processos históricos atrelados à narrativa de Yue Fei. Se

tomássemos como questão a escolha por verdade única, essas duas histórias seriam incompatíveis. Entretanto, se optarmos, como em uma perspectiva *ch'ixi*, por habitar a contradição, o procedimento metodológico seria elaborar um caminho que não necessitasse da escolha entre uma das duas histórias. Caberia, portanto, investigar este duplo vínculo, compreender o que cada uma nos diz sobre esse sistema de luta.

Na Dinastia Song, com a vinculação a Yue Fei, temos a consolidação dos chamados “clássicos marciais” chineses; o começo do neoconfucionismo; e a consolidação de um imaginário imperial que, se vinculando às dinastias mais antigas, iria perdurar até a era republicana chinesa. Aprender sobre Yue Fei é acessar uma série de conteúdos de uma china clássica, muito valorizada pelos mestres de kungfu, especialmente para permitir ao aprendiz o aprofundamento das virtudes confucianas imersas na organização social da arte marcial chinesa. Na história que entende o Garra de Águia como uma criação de Lau Si Chun, valorizamos a modernidade do estilo. Os discípulos de Lau Si Chun são figuras importantes na disseminação do sistema pela China, colocando-o em diálogo com outras artes marciais do período. O principal momento desta integração é quando o Garra de Águia passou a ser ensinado na Associação Atlética Jingwu (sobre essa, ver KENNEDY; GUO, 2010). Este dado aponta para os movimentos de reelaboração que a arte marcial chinesa viveu no século 20, para o encontro o movimento ginástico europeu, para a diáspora chinesa que traria o estilo para as Américas.

É importante frisar que, na atribuição de autoria ao general Yue Fei, a linhagem nos levaria também ao mestre Lau Si Chun. De alguma forma, portanto, a contradição é imanente a história deste estilo de luta, que se faz *ch'ixi* justamente por incorporar as incompatibilidades em sua narrativa. Constituída enquanto uma perspectiva *ch'ixi*, essas duas narrativas de criação se unem em uma linhagem. Por Yue Fei, vemos a história como um modo de transmissão de valores confucianos, conectando o sistema a uma China clássica – aqui, os critérios de verdade possuem definições de autoria ligadas à manutenção de modos de conhecimentos tradicionais. Por Lau Si Chun, enxergamos a gênese moderna da arte marcial como elemento de

identidade que se elabora frente aos conflitos coloniais que marcaram a transição da Dinastia Qing para a primeira República Chinesa e que no trânsito diaspórico constituem características curriculares do sistema. Perceber que diferentes histórias não disputam verdade, mas se friccionam numa composição alternante de modos de se relacionar com as práticas é, argumento, um caminho possível de construir novas narrativas acerca das artes marciais, sem que para tanto seja necessário escolher versões absolutas de como as coisas aconteceram.

Meu argumento, explicitado paulatinamente ao longo do texto, sustenta ser possível habitar alternadamente a contradição, desde que nos atentemos eticamente aos efeitos dos encontros que tecemos como artistas marciais e/ou pesquisadores. Em sua composição, entretanto, percebo que acabei dobrando a epistemologia *ch'ixi* em sentidos mais harmônicos que os de Cusicanqui. Para ela, habitar a contradição implica em perceber que certas violências constituídas na história não podem ser desfeitas: e que, portanto, a identidade nossa de colonizados é ao mesmo tempo em negação à opressão colonial em curso e em um luto quanto à impossibilidade de retorno ao momento anterior à invasão. Por isso, habitar a contradição é também um luto ativo por reconhecer que somos produto de campos inconciliáveis. Porém, cabe lembrar que o *ch'ixi* se trata de uma epistemologia e, como proposição, tem por objetivo a produção de pensamento. Neste caso, um pensamento capaz de nos encaminhar para além da bifurcação entre negar a contradição (buscando uma unificação falseadora da multiplicidade do horizonte histórico), ou simplesmente paralisar-se (como se, frente a contradição, só pudéssemos criar um inédito ao sintetizá-la e resolvê-la). Enquanto epistemologia, o *ch'ixi* explicita as tensões do raciocínio, sem resolver e nem negar suas aporias.

Trata-se, portanto, de não escolher por um lado da contradição e nem buscar uma síntese resolutiva. O que propus, entretanto, tende a uma harmonia alternante que transita pelos polos da contradição e alguma forma os engloba. Neste movimento cambiante, noto que compus um argumento acopla ao *ch'ixi* o adágio chinês *wuji bifan* (*wújí bīfǎn* 无极必反): “quando as

coisas/seres atingem o seu limite, tornam-se o próprio oposto" (SINEDINO, 2022, p. 103). Trata-se de uma "dialética" que não busca a produção de sínteses, em um processo "em que os opostos surgem, entram em relação, unificam-se mais uma vez, criando novas "contradições" que levam a uma nova procissão de opostos" (SINEDINO, 2022, p. 103). Como argumenta Giorgio Sinedino, embora a linguagem se inspire em Hegel (graças ao marxismo chinês) as bases filosóficas de tal operação se dão no Laozi e Zhuang Zhou, pensadores centrais da escola daoista. O *ch'ixi* se aproxima do *wuji bifan* por meio da manutenção produtiva das oposições, e dele se afasta na possibilidade de unificação. A dialética sem síntese operada no *ch'ixi* admite novas criações que partam da fricção, sem que para isso as oposições precisem se aproximar numa unificação processual, tal qual na filosofia daoísta.

Minha proposta acabara tomando outro aspecto do *ch'ixi*: a capacidade dançar com a contradição, habitando-a ora lá, ora cá, em uma peregrinação que permita articular provisoriamente interesses que parecem inconciliáveis. Trata-se de uma medida ética – e como vimos, também política, metodológica – de não nos vermos paralisados pela contradição. Nas palavras de Cusicanqui:

La idea es entonces no buscar la tranquilidad de lo Uno, porque es justamente una angustia maniquea; es necesario trabajar *dentro* de la contradicción, haciendo de su polaridade el espacio de cración de um tejido intermedio (*taypi*), una trama que no es n ilo uno n ilo outro, sino todo lo contrario es ambos a la vez. (CUSICANQUI, 2018, p. 83)

Ao encontrar o general Chen Wangting e sua criação do Chen taijiquan, relembro o general Yue Fei e, entre os dois, me atento ao ensinamento de Christina Toren: perguntar como as pessoas "dão sentido às coisas" (*make sense of things*) (TOREN, 1999). Há motivações mais instigantes do que o afeto triste de um juízo de verdade. Mais me importa, como etnógrafo entre dois gerais, aprender sobre o porquê me contam suas histórias, em quais ocasiões de prática elas emergem, que efeitos elas produzem nas atividades que partilhamos. Nas ressonâncias conceituais andinas e chinesas, há uma sutil diferença entre ser "ambos de uma só vez" e "torna-se um". Parece-me, todavia, haver espaço para zonas de contato e fricção que poderiam

compor novas tramas de habitação da diferença – tarefa que busquei iniciar na composição deste escrito.

Referências

ALMEIDA, Mauro W. B. de. Relativismo Antropológico e Objetividade Etnográfica. **Campos**, v. 3, p. 9-29, 2003.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. Anarquismo ontológico e verdade no antropoceno. In: ALMEIDA, Mauro W. B. de. **Caipora e outros conflitos ontológicos**: Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: Ubu Editora, 2021. p. 311-334.

APOLLONI, Rodrigo Wolf; AGUIAR, José Otávio. **Punhos, espadas e livros**: as artes marciais no contexto da primeira república chinesa (1912-1949). Campina Grande: EDUFPG, 2022. v. 1.

ASAD, Talad. O conceito de tradução na antropologia social britânica. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George. **A escrita da cultura**: poética e política da etnografia. Rio de Janeiro: EdUERJ; Papéis selvagens edições, 2016.

BANAGGIA, Gabriel. **As forças do Jarê**: religiões de matriz africana na Chapada Diamantina. Rio de Janeiro: Garamond, 2015

BATESON, Gregory. **Steps to an ecology of mind**. London: University of Chicago Press, 1972.

BIZERRIL, José Neto. **Retornar à raiz**: tradição e experiência de uma linhagem taoista no Brasil. São Paulo: Attar, 2007.

BOWMAN, Paul.; WETZLER, Six. **O Martial Arts, Religion and Spirituality, with Dr Sixt Wetzler**. Closing Conference at the 2020 Martial Arts Studies Conference. 14 jul. 2020. Disponível em: <<https://youtu.be/7EfCGOpbx2k>> Acesso em: 1 jul. 2022.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. **Quando a Terra deixou de falar**: cantos da mitologia Maburo. São Paulo: Editora 34, 2013.

CHAN-WYLES, Adrian. **How old is the term taijiquan?** Data de Lançamento: 13 jul. 2012. Disponível em <https://thesanghakommune.org/2012/07/13/how-old-is-the-term-taijiquan/> Acesso em: 04 jul. 2022

CHENG, Anne. **História do Pensamento Chinês**. Tradução de Gentil Avelino Tifton. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008.

CLASTRES, Pierre. **Crônica dos índios Guayaki**: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai. São Paulo: editora 34, 2020.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociologia de la imagen**. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Buenos aires: Tinta Limón, 2015.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Un mundo ch'ixi es possible**. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

FARRER, Douglas S. Performance Ethnography In: BOWMAN, Paul (Org). **Martial Arts Studies**: A Reader, p. 137-153, 2018.

FARRER, Douglas S. Efficacy and Entertainment in Martial Arts Studies: Anthropological Perspectives, **Martial Arts Studies**, v.1, n. 1, p. 34-45, 2015. <https://doi.org/10.18573/j.2015.10017>. Acesso em: 27 nov. 2022.

FARRER, Douglas S. Coffe-Shop Gods: Chinese Martial Arts and the Singapore Diaspora. In: FARRER, D.S.; WHALEN-BRIGDE, John. (Orgs) **Martial Arts as Embodied Knowledge**: Asian Traditions in a Transnational World. Albany: State University of New York Press, 2011. p. 203-238.

FEI, Xiaotong. Xiangtu Zhongguo, Shanghai. Translation by Gary Hamilton and Wang Zheng, **From the Soil. Foundations of Chinese Society**. Berkeley: University of California Press, 1992.

FERREIRA, Fernando Dondoro Castilho. **A inserção do Kungfu no Brasil na perspectiva dos mestres pioneiros**. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Educação Física) - Universidade Federal do Paraná, Paraná, 2013.

FEUCHTWANG, Stephan. Coordinates of body and place: Chinese practices of centring. In: HOLBRAAD, Martin; ABRAMSON, Allen (Org.) **Framing cosmologies**: The anthropology of worlds. New York: Manchester University Press, 2014.

GUARINO-DE-ALMEIDA, Gabriel. Humanidade e animalidade nas artes marciais chinesas. **Campos** - Revista de Antropologia, [s. l.], v. 23, n. 1, p. 78-103, 2022.

GONÇALVES, Marco Antonio; HEAD, Scott (org.). **Devires imagéticos**: a etnografia, o outro e suas imagens. Rio de Janeiro, Brazil: 7Letras, 2009.

GUODONG, Zhang; GREEN, Thomas A.; GUTIEÉRREZ-GARCÍA, Carlos. Rural Community, Group Identity and Martial Arts: Social Foundation of Meihuaquan. **Ido movement for culture**. Journal of Martial Arts Anthropology, v. 16, n. 1, p. 18-29, 2016.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. **The Ontological Turn: an anthropological exposition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

INGOLD, Tim. **From habitus to habit: reflections on technique, body and voice**. 2º Transformações Técnicas em Perspectivas Locais. Conferência com Tim Ingold. Laboratório de Antropologia da Ciência e da Técnica, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília (LACT/DAN/UnB). 2021. Disponível em: https://youtu.be/_ivBR3VjrjY. Acesso em: 01 jul. 2022.

INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-411, set./dez. 2016.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

HOLMAN JONES, Stacy; ADAMS, Tony; ELLIS, Carolyn. Coming to Know Autoethnography as More than a Method. In: HOLMAN JONES, Stacy; ADAMS, Tony; ELLIS, Carolyn. **Handbook of autoethnography**. New York: Routledge, 2013.

JUDKINS, Benjamin. Inventing Kungfu. **JOMEC Journal**, n. 5, [s.p.], [s.d.] Disponível em: <http://doi.org/10.18573/j.2014.10272>. Acesso em: 27 nov. 2022.

KENNEDY, Brian; GUO, Elizabeth. **Jingwu: the school that saved kung fu**. Berkeley, Calif: Blue Snake Books : North Atlantic Books [Distributor], 2010.

LAVE, Jean; WENGER, Etienne. **Situated Learning: legitimate peripheral participation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LAVE, Jean. **Learning and everyday life**. Access, Participation and Changing Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

LUZ, Guilherme Amaral. História e artes marciais chinesas no Brasil: desafios de pesquisa e de escrita. **ArtCultura**, [s. l.], v. 24, n. 44, p. 244-262, 2022.

MILLER, Daniel. **Como conduzir uma etnografia durante o isolamento social**. Data de Lançamento: 3 maio 2020. Disponível em: <https://youtu.be/NSiTrYB-Oso>. Acesso em: 04 jul. 2022.

MILLER, Daniel. Anthropology Is the Discipline but the Goal Is Ethnography. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, v. 7, n. 1, p.27-31, 2017.

MIZRAHI, Mylene. O que a “humildade dos objetos” pode nos dizer sobre a beleza no rio de janeiro: notas sobre uma trajetória de pesquisa. **Sociol. antropol.** Rio de Janeiro, v. 10, n.3, p. 1045–1056, set./dez. 2020 <https://doi.org/10.1590/2238-38752020v10312>. Acesso em: 27 nov. 2022.

MONTEIRO, Fabrício Pinto. **História das artes marciais chinesas**: tradição, memórias e modernidade. Uberlândia: Assis Editora, 2014.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832014000200015>. Acesso em: 27 nov. 2022.

SINEDINO, Giorgio. Comentários aos Analectos. In: CONFÚCIO. **Os analectos**. Trad. Giorgio Sinedino. 1. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

SINEDINO, Giorgio. Comentário: “O diálogo não conduz ao saber”. In: ZHOU, Zhuang. **O imortal do Sul da China**: uma leitura cultural do Zhuangzi/Zhuang Zhou. Trad. Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora Unesp, 2022. p. 102–104.

TOREN, Christina. Mente, materialidade e história: como nos tornamos quem somos. In: BANNEL, Ralph Ings; MIZRAHI, Mylene; FERREIRA, Giselle (Orgs.) **Deseducando a educação**: mentes, materialidades e metáforas. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2021.

TOREN, Christina. A matéria da imaginação: o que podemos aprender com as crianças fijianas sobre suas vidas como adultos. **Horizontes Antropológicos**, v. 16, n. 34, p. 19-48, jul./dez. 2010.

TOREN, Christina. **Mind, Materiality and History**: Explorations in Fijian Ethnography. London and New York: Routledge, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. O Nativo relativo. **MANA**, v. 8, n.1, p. 113-148, 2002.

WACQUANT, Loïc, Homines in extremis: what fighting scholars teach us about habitus. In: GARCÍA, Raúl Sánchez; SPENCER, Dale C. (Ed.) **Fighting scholars**: habitus and ethnographies of martial arts and combat sports. London; New York: Anthem Press, 2013. p. 193-200.

WETZLER, Six. Myths of the Martial Arts. **JOMEC Journal**, v. 5, [s.p.], 2014. Disponível em: <http://doi.org/10.18573/j.2014.10276>. Acesso em: 27 nov. 2022.

WILE, D. Marx, Myth and Metaphysics: China Debates the Essence of Taijiquan. **Martial Arts Studies** v. 10, p. 23-39, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.18573/mas.118>. Acesso em: 27 nov. 2022.

WONG, Leung-wo. 鷹爪翻子門重要傳人 **Important People In Eagle Claw**. Data de Lançamento: 31 de mar. 2015 Disponível em <
<http://eagleclawlibrary.blogspot.com/search/label/%E9%B7%B9%E7%88%AA%E7%BF%BB%E5%AD%90%E9%96%80%E9%87%8D%E8%A6%81%E5%82%B3%E4%BA%BA%EF%BC%88Important%20People%20In%20Eagle%20Claw%EF%BC%89>>.
Acesso em: 04 jul. 2022.

NOTAS

1. Gabriel Guarino S. L. de Almeida é artista marcial, educador, antropólogo e poeta. Doutorando em Educação (PPGE/PUC-Rio) e Mestre em Sociologia e Direito (PPGSD/UFF). Pesquisador do Estetipop (Laboratório de pesquisa antropológica em estéticas, aprendizagens e cultura pop/popular) e do EDUCAM (Laboratório Caminhos Marciais, Humanidades e Educação Integral). Na arte marcial, tem como especialidade o Kungfu Garra de Águia e o Chen Taijiquan. Integrante do Piranhas Team, coletivo dedicado ao ensino de Autodefesa e prevenção à violência para pessoas LGBT+. E-mail: contato@gabrielguarino.art

Recebido em 07/08/2022 e aprovado em 11/11/2022

DIÁSPORA, ETNICIDADE E RELAÇÕES GERACIONAIS ENTRE CHINESES NO RIO DE JANEIRO

Marcelo da Silva Araújo¹

Resumo: Discuto, neste texto, alguns conceitos que impactam nas relações étnicas entre chineses radicados no Rio de Janeiro e seus desdobramentos intra e interétnicos. Objetivo refletir sobre elementos diretamente implicados na questão da etnicidade, como as categorias da *diáspora*, da *geração*, de *minoría* e *comunidade*, e da discussão do *nacionalismo/identidade nacional*. Sua conclusão repisa a questão da etnicidade situacional, demonstrando como o conceito de diáspora, como suporte da discussão sobre a etnicidade entre os sujeitos em questão, é peça fundamental do debate no que ele tem de mais contextual.

Palavras-chave: Chineses. Etnicidade. Nacionalismo. Comunidade.

DIASPORA, ETHNICITY AND GENERATIONAL RELATIONS AMONG CHINESE IN RIO DE JANEIRO

Abstract: In this text, I discuss some concepts that impact ethnic relations between Chinese living in Rio de Janeiro and their intra-and interethnic developments. I aim to reflect on elements directly involved in the issue of ethnicity, such as the concepts of *diaspora*, *generation*, *minority* and *community*, and the discussion of *nationalism/national identity*. Its conclusion revisits the issue of situational ethnicity, demonstrating how the concept of diaspora, as a support of the discussion of ethnicity among the subjects in question, is a fundamental part of the debate in its most contextual aspects.

Keywords: Chinese. Ethnicity. Nationalism. Community.

DIÁSPORA, ETNICIDAD Y RELACIONES GENERACIONALES ENTRE CHINOS EN RÍO DE JANEIRO

Resumen: En este texto, discuto algunos conceptos que impactan en las relaciones étnicas entre los chinos residentes en Río de Janeiro y sus desarrollos intra e interétnicos. Objetivo reflexionar sobre elementos directamente involucrados en el tema de la etnicidad, como las categorías de diáspora, generación, minoría y comunidad, y la discusión sobre nacionalismo/identidad nacional. Su conclusión retoma el tema de la etnicidad situacional, demostrando cómo el concepto de diáspora, como soporte para la discusión sobre la etnicidad entre los sujetos en cuestión, es parte fundamental del debate en su forma más contextual.

Palabras clave: Chinos. Etnicidad. Nacionalismo. Comunidad.

Introdução

[...] a politização étnica não é essencialmente instrumental. O que vemos hoje, em termos muito genéricos, é um recuo da identidade social para a identidade grupal" (HOBBSAWM, 2000, p. 76).

Se essa instigante passagem está correta, e se eu a interpreto adequadamente, a afirmação traduz, no Brasil urbano, uma ocorrência cada vez mais acentuada, nos últimos 30 anos, em segmentos da chamada diáspora: eles se afirmam (ao menos num primeiro momento) menos como originais de sua nação de origem que como oriundos de tal ou qual região. Concretamente, e pensando migrações de amplo escopo, os árabes não se sentiriam confortáveis para se identificarem com este rótulo (sem tom pejorativo para este termo), mas, sim, reafirmariam sua nacionalidade síria, por exemplo, vinculada, mais do que isso, a uma região e a um local específico naquele país. Isso configuraria mais a vinculação a grupos de interesse, etários etc. que a marcadores como *mentalidade* ou mesmo *cultura*.

Deste modo, a complexidade do cenário é garantida pela expressão *politização étnica*, que é, em linhas gerais, a utilização dessa natureza de argumento para alcançar certos benefícios, em especial do Estado, ou ter possibilidade de reivindicar e de promover discursos acerca de temas a eles afetos. Por essa politização, tais grupos teriam um pertencimento volátil, ora defendendo posturas essencializadas (por exemplo, em situações de potenciais desvantagens culturais e étnicas, como na questão das terras indígenas), ora apresentando atitudes mais integradas, como na reivindicação de direitos iguais no mundo econômico e financeiro. Tal situação deve ser interpretada de modo relativizado, pois nem sempre essa realidade é assumida voluntariamente e, por vezes, o próprio tratamento diferencial, fundamentado numa presumida distintividade cultural, produz mais prejuízos práticos que benefícios para uma parcela de seus membros.

Assim, não é fácil estabelecer o que é a etnia apenas com base em critérios visuais, quando esses se apresentem como fator distintivo. É menos possível ainda (se é que já o foi alguma vez!), pensar em comportamentos padronizados e caracterizadores de um grupo étnico *stricto sensu*. O aspecto

situacional da etnicidade (MITCHELL, 1974), que discutirei na parte final deste texto, é uma importante ferramenta para compreender como se dão as relações étnicas em nosso tempo.

Desejo, neste texto, apresentar e discutir alguns conceitos e noções que impactam nas relações étnicas entre chineses radicados no Rio de Janeiro, tangenciando seus desdobramentos intra e interétnicos. Deste modo, objetivo refletir sobre alguns elementos diretamente implicados na questão da etnicidade, tais como a conceituação da *diáspora* e da problemática da *geração*, passando pelo debate sobre *minorias* e *comunidade* e encerrando a parte com *nacionalismo/identidade nacional* e *eticidade situacional*. Na *Conclusão*, desejo repisar a questão da etnicidade situacional, demonstrando como o conceito de diáspora, na qualidade de suporte da discussão sobre a etnicidade entre chineses imigrantes no Rio de Janeiro, é peça fundamental sem a qual fica o debate mutilado no que ele tem de mais contextual. Essas noções orientam a compreensão das nuances do conceito de etnicidade, cuja centralidade é aqui consagrada, e de sua manifestação no espaço geográfico escolhido.

Em minha discussão, tomarei por base os imigrantes chineses de primeira, segunda e terceira gerações, grupo que é parte do meu tema de pesquisa. Desejo lembrar que independentemente da regular menção, a reflexão pauta-se sempre sobre esse grupo. Cabe ainda informar, quanto à estrutura do grupo, que os indivíduos que o compõem têm procedências e pertencimentos socioeconômicos diversos.

A opção pelo grupo é estratégica: são indivíduos de uma imigração já antiga para esta etnia (a partir da década de 1970), no entanto bem menos recente que a imigração de etnias não orientais, como árabes, judeus etc. O grupo é composto de chineses oriundos de Taiwan, Cantão, Hong Kong e Zhejiang, todos se estabeleceram, tanto comercial quanto residencialmente, no Rio de Janeiro. Em função desse perfil, apesar de ser um espaço étnico, os chineses da primeira geração veem-se inevitavelmente confrontados com os não chineses, o que impõe certa assimilação, além da igualmente inevitável convivência diária com os brasileiros nos mais diversos espaços geográficos.

1. Conceitos, definições e realidades

1.1. Diáspora e geração

Buscando delinear mais largamente o grupo de que trato, torna-se necessário lançar alguma luz sobre um conceito que se inscreve como importante fragmento nesta discussão, o de diáspora. Em termos amplos, tal conceito, para além de sua óbvia relação de efeitos com a história da expulsão dos hebreus da Palestina, no ano 134, caracteriza o deslocamento em massa de contingentes humanos de suas terras de origem para outra parte do globo. No caso dos chineses, esse fluxo se iniciou com o término da Guerra Civil (1945-1949) que implantou o socialismo.

Os chineses são as populações que mais se deslocam no globo. Apesar de 80% de sua recomposição ter lugar nos países do sudeste asiático, as cifras da migração chinesa são ainda assim surpreendentes para o resto do mundo, se comparadas à população total de muitos países ou regiões com uma vasta e recuada história (TROLLIET, 2000; MUNG, 2000). O Brasil é um dos seus principais destinos e, segundo a revista VEJA (2006), considerando os dados da Câmara de Comércio e Indústria Brasil-China e do IBGE, havia entre nós, até aquele momento, aproximadamente 150.000 chineses, com um contingente em progressivo e acelerado crescimento.

De acordo com SILVA (2007, p. 4), essa diáspora tem sido seriamente estudada por cientistas sociais chineses e ocidentais há mais de duas décadas. Esse movimento diaspórico se caracteriza tanto por indivíduos que vivem apenas sazonalmente fora do território chinês, devido a questões de trabalho e/ou relacionadas com laços de parentesco e amizade, quanto por aqueles que vivem há mais de dois anos fora da China e que declaram não ter perspectivas e/ou interesse em relação a um possível retorno definitivo.

No tocante a uma leitura interna, isto é, na China, é digno de nota o fato de que durante séculos, o governo considerou seus cidadãos emigrantes, inclusive os de caráter permanente, *huaqiao*, que significa "cidadãos chineses" residindo temporariamente além-mar. Com a intensificação das

relações com o Ocidente, a China passou a aceitar a dupla nacionalidade, conforme ocorre com países ocidentais que têm alto índice de imigração. Nesse sistema, um cidadão mantinha obrigações políticas com ambos os países, a China e o país hospedeiro.

Somente na década de 1970, o governo chinês passou a aceitar a terminologia “estrangeiro” para os chineses que moravam fora da China. Tornaram-se “cidadãos estrangeiros de descendência chinesa” e, embora a mudança da lei não tenha tido efeito prático, pelo menos rompeu oficialmente com as obrigações políticas de um chinês emigrado com a China.

Apesar de o arquétipo diaspórico ser constituído pelos judeus, a história dessa imigração ainda não foi satisfatoriamente mapeada, pois tem suas origens em dezenas de países diferentes. Essa menção serve-nos tão somente para contrastar os universos, visto que, em contrapartida, no caso chinês essa diáspora é relativamente fácil de localizar, uma vez que praticamente se restringe aos portos das províncias meridionais e litorais de Hainan, Guangdong, Fujian e Zhejiang (em torno de 90% do fluxo), áreas voltadas para o mar, nas ilhas de Taiwan e Hong Kong, e também no sul do continente. Assim, é possível perceber que a diáspora chinesa não é a diáspora dos chineses e que essa região totaliza 100 milhões de habitantes, ou seja, menos de 10% da população da China continental. O termo diáspora deve, portanto, ser relativizado, uma vez que sua adequação é limitada quando pensado seu real alcance.

Citei acima a questão das gerações. Tal termo dificulta e, às vezes, paralisa a discussão sobre quem é ou não imigrante, do ponto de vista mais “purista”. O problema, então, pode ser claramente exposto em dois questionamentos: só poderiam ser considerados imigrantes aqueles que chegaram na primeira leva, vindos de fato do país em questão (os “imigrantes da primeira geração”), ou também os seus descendentes? Que termo utilizar para denominar os que já nasceram no país de acolhida: brasileiros ou chineses?

Sem entrar nos próprios conflitos internos vividos por estas pessoas entre

ser *naturalmente* brasileiro ou ser *legitimamente* chinês, opto, apoiando-me em IANNI (1961, p. 376-7), por estabelecer como imigrante o indivíduo proveniente de comunidade estrangeira, seja da Alemanha, da Itália ou da China. Com base nisso, como classicamente se hierarquiza, o imigrante de primeira geração é o que vem, diretamente ou não, de outro país, o de segunda geração é, genericamente, seu filho nascido no Brasil, especialmente de ambos os pais chineses. Por fim, o imigrante de terceira geração (e seguintes) seria o neto desses e assim por diante. Portanto, quando eu me referir aqui ao termo *chinês* considerarei esses muitos grupos cortados pelas diversas gerações às quais pertencem.

Ocorre que, cotidianamente, a expressão “chinês” será utilizada para denominar, muitas vezes com acentuada carga pejorativa, o imigrante de primeira, segunda ou terceira geração. Esse uso do termo “chinês” é justificado mesmo para descendentes nascidos no Brasil, porque, segundo observações de campo e entrevistas realizadas, não existe distinção social que defina uma apartação: o rótulo serve, inclusive, para alguns mestiços de chineses e brasileiros ou, como é muitas vezes jocosamente demonstrado, para membros de outras nacionalidades epidermicamente assemelhados (japoneses e coreanos, por exemplo).

Essa definição social é comumente elaborada pelos próprios membros deste grupo étnico. *Chineses*, na linguagem popular mais geral, não é apenas um termo de valoração negativa, mas palavra que define as ligações étnicas, socialmente determinadas, tanto do imigrante da primeira como das outras gerações.

Tal cenário pode, de certo modo, representar uma forma positiva de manifestação das relações intraétnicas da comunidade, funcionando como ferramenta de classificação e de autoatribuição de um pertencimento. Por exemplo: a despeito das rivalidades simbólicas entre membros de diferentes gerações, e das respectivas formas discursivas utilizadas para a desqualificação recíproca, é comum o entendimento, por parte de um imigrante de primeira geração, de que um jovem fenotipicamente chinês, porém nascido no Brasil, que não domina o idioma nem respeita as tradições

e costumes, é chinês. Naturalmente, não se trata de uma regra pétrea, porém na maior parte das vezes funciona desse modo.

1.2. Minorias e comunidade

Sem dúvida, existem conceitos e noções dos quais se pode lançar mão como pano de fundo teórico, a fim de se iniciar uma discussão sobre grupos numericamente pequenos no ambiente urbano - notadamente os chineses em questão. A que me parece ser o ponto de partida é a noção de minoria, especificamente a minoria étnica.

Tal como trabalhada por WIRTH (1945) e ERIKSEN (1993), a definição possível de minoria étnica é de que se trata de um grupo de pessoas numericamente inferior e singularizado em relação ao resto da população, devido às suas características físicas ou culturais. Em geral, recebem um tratamento desigual, vendo-se a si mesmas como objeto de discriminação coletiva. É importante ter em mente que as minorias são politicamente não dominantes nas sociedades em que incidem, que o pertencimento a elas é involuntário e que estão sendo reproduzidas como uma categoria étnica.

Nessa curta definição, fica explícito o caráter social do enquadramento de uma população como minoria. Disso se pode inferir que o que importa não é meramente a posição objetiva dos elementos que compõem essas minorias, mas os correspondentes padrões de comportamento por eles desenvolvidos e as suas representações, deles mesmos e dos outros. Não cabe, pois, uma conotação racial (no sentido biológico, natural) sobre essa classificação, mas, sim, suas relações com outros grupos na sociedade em que vivem.

Nessa visão conceitual, como afirma WIRTH (1945, p. 352), "as mesmas características podem", num determinado momento e sob determinadas circunstâncias, "servir como marcas de um status dominante" e, em outro momento, e sob um outro conjunto de circunstâncias, "simbolizar identificação como uma minoria".

Esse autor é especialmente importante no debate desse tema face à proposição de um programa que permite compreender os critérios de

composição e de manutenção das minorias. Segundo ele, a partir do momento que se sabe que quase todas as características distintivas, “sejam elas marcas físicas de raça, ou língua, religião e cultura” podem servir como critérios de pertencimento a uma minoria, deixa de ser fundamental ter por foco a construção de uma tipologia de minorias a partir das marcas pelas quais elas são identificadas.

Ainda nesse programa proposto por Louis Wirth reside uma contribuição essencial para os grupos em tela: a ideia de que basta que, para a formação de minorias, somente algumas das características étnicas que as distingam sejam coincidentes, especialmente se essas incluem elementos tais como a língua ou a religião. Contudo, essa contribuição, a despeito de seu conteúdo embasado de leituras e interpretações, deve ser posta em suspeição face a sua, tal como aponta a teoria antropológica contemporânea, validade relativa. Isto é, a ideia de diáspora conjugada com a de minoria nos mostra não uma homogeneidade de pensamentos, comportamentos etc., dentre os que a ela pertencem, mas sim a realidade concreta de que na maioria das diásporas, “as tradições variam de acordo com a pessoa, ou mesmo dentro de uma mesma pessoa, e constantemente são revisadas e transformadas em resposta às experiências migratórias” (HALL, 2003, p. 63).

Ainda que compartilhando alguns traços culturais, os asiáticos que, como povo, são tratados como um grupo único, pertencem a grupos étnicos, religiosos e linguísticos diferenciados, e trazem consigo receios e memórias históricas diferentes. Nesse sentido, como afirma Anderson (2008, p. 33), qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face é imaginada: “as comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas”.

Assim, a discussão do uso do conceito de comunidade liga-se à de diáspora e à de minoria, pois apesar de o mesmo refletir, de modo preciso, um forte senso de identidade grupal, potencializa-se algo perigosamente enganoso. Recorrendo mais uma vez a HALL (2003, p. 62), o perigo desse entendimento é uma idealização dos relacionamentos pessoais dos povoados compostos por uma mesma classe, “significando grupos

homogêneos que possuem fortes laços internos de união e fronteiras bem estabelecidas que os separam do mundo exterior”. Por esse motivo, as questões intraétnicas estão na mesma conta de importância que as interétnicas, posto que demonstram a inadequação de certos conceitos, tal como tradicionalmente pensados, para o cenário atual.

Mencionei Benedict Anderson pois, em meio a essa discussão, deve ser lembrada a questão do nacionalismo como uma variável – não a única, mas uma das mais importantes – da problemática étnica. Portanto, não adoto nacionalismo como *explicação*, mas sim como elemento da composição de um quadro interpretativo, visto ser, quando muito, apenas o conhecimento da relativa semelhança de comportamento dos compatriotas num período de tempo definido.

A *nação* deve ser definida como imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula delas jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham uma imagem viva da comunhão entre eles. Daí que o nacionalismo, como defende Anderson (2008, p. 30), é um produto cultural específico e, como tal, se torna “modular, capaz de ser transplantado com diversos graus de autoconsciência para uma grande variedade de terrenos sociais” e isso para “se incorporar e ser incorporado a uma variedade igualmente grande de constelações políticas e ideológicas”. O nacionalismo, para esse autor, inventa nações onde elas não existem.

Entre as coisas em comum mais importantes nos nacionalismos de nosso tempo figuram certas formas de cultura e tradição, além de uma história específica. Nesse sentido, a identidade nacional persistiria em dois níveis: no sentimento do “eu” do indivíduo como nacional e na identidade do todo coletivo em relação a outros da mesma espécie.

Como afirma Seyferth (2007, p. 258), o surgimento de minorias, sejam elas étnicas ou nacionais, resulta, em parte, do princípio de singularidade que alicerça o sentido de pertencimento à nação enquanto entidade simbolicamente construída para conter apenas um povo. Nesse sentido, retomando as colocações acima, aspectos individuais e de uma coletividade

imbricam-se na complexa formação daquilo que poderia ser denominado de consciência nacional, impactando na identidade e no pertencimento étnico.

Emerge uma tensão que se conforma pelos aspectos geracionais e históricos dessa imigração, onde as gerações mais jovens veem-se confrontadas com a necessidade imperiosa de se fidelizarem às tradições de origem, ao mesmo tempo, porém, em que demonstram um declínio visível em sua prática concreta. Declaram não uma identidade primordial, mas uma escolha de posição do grupo ao qual desejam ser associados: as escolhas identitárias são mais políticas que antropológicas.

1.3. Identidade nacional, identidade étnica e etnicidade situacional

A palavra “pátria” tem, para o chinês, um caráter emocional e afetivo, reforçando, assim, o nacionalismo. Mas como esse nacionalismo é incorporado às posturas dos imigrantes da diáspora?

De um modo geral, a identidade nacional se manifesta pela coesão de um país por meio da narração de sua cultura e de sua história. Concretamente, são aqueles processos que forjam certa uniformidade, mas sem uma unidade necessária na maneira como pessoas e grupos delas se apropriam, sendo o contexto institucional local tão importante quanto as características próprias internas do grupo.

Atribuir maior ênfase à identidade nacional é um padrão comum entre os mais diversos grupos da primeira geração de imigrantes. Neles, a identidade nacional tende a se sobrepor à identidade étnica, especialmente em três situações: quando relacionada à variável geracional, quando os imigrantes buscam proteção contra o preconceito que não raras vezes as classificações étnicas impõem e, finalmente, em situações restritas à autoidentificação, isto é, quando referidas à expressão de uma identidade individual, e não coletiva (MARTES; FLEISCHER, 2003).

Por sua vez, o conceito de identidade étnica, igualmente de ampla utilização na literatura das ciências sociais modernas, pode ser definido como aglutinador de “relações entre coletividades no interior de sociedades

envolventes, dominantes, culturalmente hegemônicas e onde tais coletividades vivem a situação de minorias étnicas” ou, ainda, de “nacionalidades inseridas no espaço de um Estado-nação” (OLIVEIRA, 2006, p. 231). A etnicidade não deve deixar de considerar pelo menos dois aspectos teóricos: a “propriedade de uma formação social e um aspecto de interação” (OLIVEIRA, 2006, p. 233).

Certamente, a cor da pele, a origem nacional e a língua são atributos elementares da identidade de pessoas e grupos. Porém, pode-se ter duas possibilidades cambiáveis de interpretação tratando do tema identidade.

Quando considerada a origem geográfica, lidar com o nacionalismo e com a identidade nela ancorados pode significar, para os imigrantes, um entendimento de que seu pertencimento nacional é racializado. Isto é, pressupõe-se que ele se baseia na linha de descendência e se constrói mediante laços de sangue. Tal olhar afirma um parentesco estipulado que se funda na ideologia de uma substância comum que supostamente conecta todos os que reivindicam tal identidade. Imagina-se que essa substância comum passa de geração em geração, em parte mediante transferências biológicas, a descendência, e, em parte, por meio da transmissão de uma tradição valorizada e culturalmente aprendida. É o tipo de ideologia que tende a fundir biologia com herança socialmente adquirida.

Essa concepção defende que “as pessoas que estão em posição de provar que descendem da população original de um Estado-nação continuam a ter direitos e responsabilidades em relação ao governo de sua terra ancestral” (SCHILLER; FOURON, 2000, p. 36). Assim, não somente os imigrantes de primeira geração, mas tanto esses, em qualquer momento da vida, quanto seus filhos nascidos no estrangeiro, não podem escapar da “origem”: quem tem descendência chinesa continua a ser chinês, sendo irrelevante o local de residência e cidadania. A identidade nacional, nessa perspectiva, aparece como um conceito marcado pela raça, no sentido em que se considera que as diferenças humanas têm por base uma variação biológica e se manifestam em aspectos físicos diferentes.

Por outro lado, falar em etnia é uma forma de dar conotação cultural,

e não racial, aos grupos sociais mais distintos. E, apesar da origem aludida ser cultural e socialmente diferente quanto ao patamar intergeracional, é possível encontrar em campo jovens que se utilizam das duas formas de pertencimento identitário, a racializada e a cultural, quando discursam a respeito de seu enquadramento como indivíduos de descendência chinesa.

De qualquer modo, para um imigrante de primeira geração, há uma operação que antecede sua identificação racial, aquela que se refere à primeira etapa do *abrasileiramento*. Esse de modo algum corresponde a tornar-se brasileiro. É necessário, inicialmente, deixar de ser um simples estrangeiro "provinciano". Assim, os indivíduos de Cantão ou de Hong Kong começam por ser chineses para, depois, se identificarem mutuamente como pertencentes a uma mesma realidade nacional. Essa etapa é pulada no caso das gerações posteriores, cujo processo de socialização é feito preponderantemente no país de acolhida.

Em solo brasileiro, apesar das diferenças culturais existentes, fundadas na etnia (como quando alguns grupos de imigrantes zhijeaneses deixam implícita sua condição geral mais elevada que a dos cantoneses) e na procedência geográfica, todos se reconhecem na diáspora. Há um reconhecimento geral nativo de que todos compartilham pelo menos alguns elementos da mesma cultura, e isso é um princípio mediador dos conflitos que estabelece uma ordem harmônica no convívio social (mesmo que, como no contexto investigado, demonstrem-se fechados quanto às suas práticas profissionais, impactando de forma profundamente diferencial nas relações sociais com os locais).²

Apesar das grandes divergências nessas dimensões da vida, semelhante crença pode existir e desenvolver uma força criadora de comunidade, quando apoiada na lembrança de uma migração real. Seria aquilo que alguns autores (TROLLIET, 2000; MUNG, 2000) descrevem como *identidade sem territorialidade*, em que há um sentimento de pertencimento menos a um país e a um Estado que a uma cultura, em que a língua escrita é o instrumento que possibilita a ultrapassagem dos problemas de compreensão dos numerosos dialetos, e em que a herança histórica multimilenar e os mitos

fundadores constituem um “conglomerado herdado”.

Na prática, isso pode significar que a assistência e o amparo de várias naturezas que poderiam ocorrer no grupo familiar podem se estender para além dele, na base da afinidade eletiva, não dada “naturalmente”, flexibilizando as noções de pertencimento, reconhecimento e identidade, apesar das orientações “gerais” de ênfase na rede de relações primárias. Desta forma, a noção de parente e mesmo de família não se constitui apenas e tão somente em uma relação baseada em laços de sangue. Nessa tensão entre o racial e o étnico, percebe-se, no campo, uma recorrência das gerações mais jovens de se autoidentificarem como chineses, protagonizando, em si mesmas, a sobrevivência de formas culturais atenuadas do grupo original, com valores menos restritivos.

Contudo, parece haver uma distinção entre as formas praticadas de nacionalismo e de identidade nacional. A primeira seria fundamentalmente o sentimento de pertença que independe das fronteiras geográficas e da distância que separa o indivíduo de seu meio nativo. Nessa forma de entender, tal caso se aplica quase exclusivamente aos chineses de primeira geração, aqui chegados após o processo de socialização básica, enquanto a segunda é partilhada por todos, uma vez que seu efeito não cessa em outro território, atualizando-se diferencialmente de acordo com a geração. É algo como a seguinte equação: o nacionalismo define a etnicidade quando se trata da primeira geração de imigrantes e, inversamente, a etnicidade define o nacionalismo nas demais gerações.

Em situações étnicas, nem sempre o peso da cultura é o mais importante. Neste campo, o recurso à cultura é, às vezes, inviável, posto que o passado já se perdeu. Daí o caráter inventado, político e simbólico da etnização. Nisso está implicado também a dimensão estrutural da etnicidade: ela funciona seletivamente nas situações sociais.

É Mitchell (1974) quem nos ajuda a compreender uma faceta do que ele denomina de etnicidade situacional. Para ele (1974, p. 15s), a etnicidade, enquanto conceito, apresenta dois desdobramentos ou percepções: uma estrutural e outra cultural. Por estrutural, a etnicidade se constrói por condutas

previsíveis, entendidas como normais, em situações específicas; o lugar do ator lhe determina as ações. A dimensão do entendimento dos próprios atores como estruturadores de suas experiências, em que há autonomia no comportamento dos indivíduos designa o conceito cultural. Com essa formatação, as categorias étnicas podem fornecer toda a vida social ou podem ser relevantes apenas em setores de atividade limitadas.

Na atualidade, como afirma HALL (2003, p. 70), a ideia de tradição, que seria o molde para a dimensão estrutural da etnicidade, funciona, em geral, “menos como doutrina do que como *repositório de significados*” (grifo no original). Os indivíduos recorrem cada vez mais a esses vínculos e estruturas nas quais se inscrevem para dar sentido ao mundo, sem serem rigorosamente atados a eles em cada detalhe de sua existência. Eles fazem parte de uma relação dialógica (ou situacional) mais ampla com o “outro”.

Nesse contexto, é lícito afirmar, como defende Eriksen (1993, p. 136), que a diferenciação étnica é parcialmente um efeito da homogeneização cultural, e não a sua supressão. Isso fica bem claro, considerando a velocidade e a fluidez de nosso tempo, pela constatação de que não existe contradição necessária entre modernização e retenção de identidade étnica (como a vantagem que os jovens chineses retiram, no mundo do trabalho, do imaginário social que cria o estereótipo de que são mais eficientes e competentes na lida com a tecnologia). Em muitos casos, pelo contrário, alguns aspectos da modernização são requeridos para a manutenção de uma identidade ser bem sucedida.

O lembrete final de Mitchell (1974, p. 23) é de que a visão de etnicidade como um “quadro de significados situacionalmente determinados” deixa aberta a possibilidade da existência de diversas definições contraditórias de etnicidade, todas cabíveis para um quadro de atores numa situação social. Deste modo, os significados que prevalecem necessitarão ser negociados pelos atores, o que se apresenta concretamente na relação entre jovens e velhos chineses quanto à assunção dos costumes e práticas, por um lado, e da inclusão de “fatores de potencial desagregação”, como namorados(as) brasileiros(as), por outro.

Considerações finais

Um grupo étnico não pode ser definido apenas em termos culturais, mesmo que, por etnicidade, entendamos essencialmente uma forma de interação entre grupos culturais operando dentro de contextos sociais comuns. Isso porque, no plano concreto, a participação de um indivíduo em uma situação específica – em particular, aqui, aquelas regidas por uma conotação étnica – é determinada pelos motivos e valores que o influenciam nessa situação.

Os indivíduos podem, assim, assumir vidas coerentes por meio da seleção situacional de uma miscelânea de valores contraditórios, crenças desencontradas, interesses e técnicas variadas.

Desloca-se do plano social, entendido como algum grau de homogeneização cultural, para o da ação social, fundamentada no indivíduo e nas formas através das quais ele instrumentaliza o comportamento ou a atitude étnica para fins previamente imaginados e interessantes.

Tomando por parâmetro a primeira geração dentre os imigrantes chineses, o exercício da etnicidade situacional, ora calculada ora “espontânea”, acaba mobilizando as condições para algo próximo daquilo que OLIVEIRA (2006, p. 130) chama de *identidade bifurcada*. Essa pode ser entendida, em termos de processo, como a expressão de mecanismos geracionais e históricos, graças aos quais o imigrante de língua Han, imbuído da identidade chinesa (por meio da qual afirma sua nacionalidade e sua lealdade àquele Estado), acaba por adotar – ele próprio ou sua descendência – a identidade brasileira. A partir daí, como sabemos, o abramileiramento das segundas e terceiras gerações de imigrantes é um fato comum.

Apesar de não parecer, num primeiro momento, um alento para a compreensão do fenômeno étnico, a literatura atual sobre o tema não somente não é conclusiva como também deixa lacunas que devem ser permanentemente preenchidas. Com efeito, os construtos analíticos abstratos emergem, de fato, como propriedades das percepções e ações dos povos

envolvidos.

KEYES (1976, p. 206) chama a atenção para o fato de que atributos culturais não são universalmente reconhecidos como distinguidores entre dois grupos étnicos. Mitchell (1974, p. 21) lembra que características étnicas não precisam implicar necessariamente expectativas de comportamento “étnico” (ele cita o exemplo de uma dança folclórica), de maneira igual as explicações étnicas de comportamento não necessariamente envolvem a percepção consciente de critérios étnicos.

Retorno, para fechar, ao item primeiro, pois esse congrega, de algum modo, as principais questões de que tratei, especialmente pelo liame da etnicidade situacional: a questão da diáspora e seus desdobramentos para a identidade étnica dos chineses imigrantes no Rio de Janeiro.

De acordo com MUNG (2000, p. 6), para os chineses, existem duas formas de abordar a diáspora: a primeira é aquela que acredita ser a presença no estrangeiro uma “simples extensão da China” e a serviço da mesma, considerando-se os fluxos financeiros remetidos pelos emigrados, que perfazem significativa parte da riqueza da China. Tal concepção revelaria um nacionalismo chinês que se recusa a levar em consideração outras formas identitárias que não essas. A outra é aquela que considera a especificidade das comunidades de ultramar em relação a China. Nesse caso, tais chineses promoveriam formas diferenciadas de comunhão e de convivência sem perder a visibilidade da “mãe China”.³

Essa segunda forma de entender a diáspora parece-me mais interessante, posto que permite colocar em relevo sua autonomia real perante a China e também em relação aos diferentes países de instalação. A relação interétnica possibilita, nos países de destino, uma reconstrução das características básicas de sua cultura. Os imigrantes calculam as perdas e os ganhos da integração social e cultural com os nacionais face à previsão ou decisão do tempo de permanência. Assim, se o objetivo for adotar esta nova nação como sua, é possível conviver sem “tornar-se” um nacional.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, B. Introdução. In: ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**, São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- ERIKSEN, T. Minorities and the state. In: ERIKSEN, T. **Ethnicity and Nationalism**. Anthropological Perspectives. Londres: Pluto Press, 1993.
- HALL, S. A questão multicultural. In: HALL, S. **Da diáspora. Identidades e Mediações Culturais**, Belo Horizonte: EdUFMG, 2003.
- HOBBSAWM, E. Etnia e nacionalismo na Europa de hoje. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- IANNI, O. A situação social do polonês em Curitiba. **Sociologia**, v. 32, n. 4, 1961.
- KEYES, C. Towards a new formulation of the concept of ethnic group. **Ethnicity**, v. 3, n. 3, 1976.
- MARTES, A.C.B.; FLEISCHER, S. **Fronteiras cruzadas** - etnicidade, gênero e redes sociais. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- MITCHELL, J. C. Perceptions of ethnicity and ethnic behavior: an empirical exploration. In: COHEN, Abner (ed.). **Urban Ethnicity**, Londres: Tavistock, 1974.
- MUNG, E.M. **La diaspora chinoise** – géographie d'une migration. Paris: Ophrys, 2000.
- OLIVEIRA, R.C. **Caminhos da identidade**. São Paulo; Brasília: EdUNESP; Paralelo 15, 2006.
- SCHILLER, N.G.; FOURON, G. "Laços de sangue": os fundamentos raciais do Estado-Nação transnacional. In: FELDMAN-BIANCO, B.; CAPINHA, G. (orgs.). **Identidades**. São Paulo: Hucitec, 2000.
- SEYFERTH, Giralda. A singularidade germânica e o nacionalismo brasileiro. In: BASTOS, C.; ALMEIDA, M. do V.; BIANCO, B.F. (orgs.). **Trânsitos Coloniais**. Campinas: EdUNICAMP, 2007.
- SILVA, M.A. **Capitalismo étnico e identidades transnacionais**: um estudo sobre a diáspora chinesa em Pernambuco. Projeto de Pesquisa (mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE, 2007.
- TROLLET, P. **La diasporachinoise**. 3. ed. Paris: PUF, 2000.

Revista Veja. **China** – reportagem especial, ano 39, n. 31, ed. 1968, São Paulo, Editora Abril, 9 de agosto de 2006.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos de sociologia compreensiva. 3. ed. Brasília: EDUnB, 1984. v. I.

WIRTH, L. The problem of minority groups. In: LINTON, R. (Ed.). **The science of man in the world crisis**. Nova York: Columbia University Press, 1945.

NOTAS

1. Doutor em Antropologia/PPGA-UFF, Mestre em Artes Visuais/PPGAV-UFRJ. Bacharel e licenciado em Ciências Sociais/UFF e licenciado em História/UERJ. Professor de Sociologia do Instituto Federal da Paraíba, *campus* Campina Grande. E-mail: marcelo.araujo@ifpb.edu.br.
2. Nesse sentido, como postula Weber (1984, p. 270), ao falar sobre comunidades étnicas, é necessário ter claro que “nem toda crença na afinidade de origem baseia-se na igualdade dos costumes e do hábito”.
3. Como pode ser o caso da adoção das religiões ocidentais, cujos cultos se desenrolam na língua da região de origem com tradução para o português ou, em alguns casos, apenas na língua chinesa.