Orientalismo e depois: o impacto sobre a teoria feminista na Índia¹

Tejaswini Niranjana²

Resumo: No presente ensaio a autora aborda a introdução e o impacto do pensamento de Edward Said no cenário de emergência dos estudos feministas modernos na Índia. A crítica ao orientalismo aparece como vetor da reorganização dos estudos de gênero e da crítica literária naquele país, que eram até então profundamente influenciados por ideologias colonialistas e agendas nacionalistas.

Palavras-chave: Feminismo na Índia; Orientalismo; Estudos pós-coloniais; Estudos de gênero; História.

'ORIENTALISM' AND AFTER: IMPACTING FEMINIST THEORY IN INDIA

Abstract: In this essay, the author discusses the introduction and impact of Edward Said's thinking on the emergence of modern feminist studies in India. Orientalism criticism appears as a vector for reorganizing gender studies and literary criticism in that country, which until then had been deeply influenced by colonialist ideologies and nationalist agendas.

Keywords: Feminism in India; Orientalism; Post-colonial studies; Gender studies; History.

¹ Este artigo foi publicado pela primeira vez no *Journal of the Oriental Society of Australia* (JOSA) vol. 52 (2020), Special issue, "What's in a Name?". Tradução de Leandra Yunis.

² Professora de Estudos Culturais e diretora do Inter-Asia Cultural Studies Society da Universidade de Lingnan, Hong Kong, cofundadora do Centre for the Study of Culture and Society de Bangalore e professora visitante na School of Arts and Science da Universidade de Ahmedabad, Índia. Autora de *Mobilizing India: Women, Music, and Migration between India and Trinidad* e *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*.

No final da década de 1980, quando comecei a trabalhar como professora de inglês na Universidade de Hyderabad, uma cidade conhecida por sua política feminista, esquerdista e, eventualmente, também *dalit*³, eu descobri que muitas pessoas estavam lendo o *Orientalismo* de Edward Said. A maioria provinha dos departamentos de Inglês e Literatura Comparada e de História. Os livros viajavam muito devagar naqueles dias pré-internet e pré-liberalização, com muitos tipos de restrições à importação em vigor. Meu exemplar em brochura do livro de Said logo começou a se desfazer por causa do número de vezes que alunos e colegas o fotocopiaram. Ao coministrar um curso no Departamento de História, datilografamos trechos do *Orientalismo* para a turma e os duplicamos no ciclostilo para preparar cópias em estêncil. Visitantes de todo tipo assomaram, incluindo colegas de História e Matemática. Os da História se juntaram a mim para oferecer o primeiro curso de Estudos da Mulher na universidade. Nossos alunos eram uma boa mistura de mulheres e homens com vinte e poucos anos, vindos de diferentes disciplinas de humanidades, ciências sociais e ciências naturais. Elas eram confessamente “feministas iniciantes”, movidas a fazer perguntas sobre a desigualdade de gênero em função de sua própria experiência diária dentro e fora da universidade. Para fazê-las dar um passo atrás da obviedade dessa experiência e desenvolver uma perspectiva analítica, decidimos nos concentrar no contexto histórico em que tais experiências adquirem significado.

Iniciamos o curso com uma discussão sobre a questão das mulheres e a historiografia britânica do Oriente, propondo que o lugar da mulher naquela historiografia forneceu a justificativa narrativa para o domínio colonial. Essa maneira de pensar sobre o modo como as mulheres haviam sido representadas, ou tratadas como plano discursivo para debates coloniais sobre cultura e costumes nativos, era muito diferente do feminismo que garimpava estereótipos femininos no cinema popular

³ Termo usado por ativistas para se referir aos grupos de trabalhadores braçais que no sistema hindu pertencem às castas inferiores, especialmente os “shudras” que, segundo os escritos bramânicos seriam “intocáveis” e impuros. O termo *dalit*, aplicado pela primeira vez por Jyotirao Phule, derivaria de um vocábulo em sânscrito que significa “chão” ou “feito aos pedaços”, conotando, portanto, a condição de oprimido que se vê impossibilitado de reverter a sua situação no sistema de castas. Por isso, é usado pelos ativistas e intelectuais, no lugar do pejorativo “shudra” [nota da tradutora].

indiano ou usava, repetidamente, termos como "vitimização" e "opressão" para descrever a situação das mulheres na Índia. Dois textos-chave informavam nossa compreensão de como reaperceber a questão das mulheres: *Recasting Women: Essays in Colonial History* (1989), editado por Kumkum Sangari e Sudesh Vaid, e *Women Writing in India* (1990), editado por Susie Tharu e K. Lalita.⁴ Três dessas quatro eram professoras de literatura inglesa, um ponto de partida de onde algumas das questões mais agudas sobre a política indiana contemporânea estavam sendo levantadas na época. Já escrevi em outro lugar sobre o surgimento e a importância do Departamento de Inglês como um local político-cultural na Índia pós-colonial.⁵ Também é digno de nota que um aluno de Said na Universidade de Columbia, Gauri Viswanathan, tenha escrito um dos primeiros estudos sobre como e por que a literatura inglesa se tornou parte da base de uma ética judaico-cristã na Índia.⁶

Permitam-me discorrer brevemente sobre apenas dois dos vários ensaios importantes de *Recasting Women*. A notável pesquisa de Lata Mani da década de 1980 sobre a prática do *sati*, ou seja, a queima de viúvas na Índia colonial, foi metodologicamente inovadora ao desafiar a fixidez da historiografia colonial e nacionalista em seu enquadramento das mulheres.⁷ Mani demonstrou, com sua leitura nos arquivos coloniais e missionários, de que modo um discurso hegemônico a respeito das mulheres indianas havia sido produzido com foco no *sati* e como isso continuava a informar também sobre as iniciativas nacionalistas anticoloniais. A "mulher indiana" ideal era uma figura que havia sido criada na intersecção de noções de tradição aparentemente rivais entre si. As mulheres então "tornam-se

⁴ SANGARI, Kumkum e VAID, Sudesh Vaid (eds.) *Recasting Women: Essays in Colonial History*. India: Kali for Women, 1989. THARU, Susie e LALITA, K. *Women Writing in India*, vol. I. New York: Feminist Press at CUNY, 1991.

⁵ NIRANJANA, Tejaswini. Questions for Cultural Politics. In: THARU, Susie (ed.) *Subject to Change: Teaching Literature in the Nineties*. India/England: Orient Longman, 1997, pp. 125-133.

⁶ VISWANATHAN, Gauri. *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*. New York: Columbia University Press, 1989.

⁷ MANI, Lata. Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India. In: SANGARI, Kumkum e VAID, Sudesh Vaid (eds.) *Recasting Women: Essays in Colonial History*. India: Kali for Women, 1989, pp. 88-126.

emblemáticas da tradição”⁸, uma reformulação daquilo que se perpetuaria por meio de debate sobre o status da mulher na sociedade, tendo a escritura bramânica como base autorizadora e autenticadora de cada interpretação de caso da queima de viúvas.

As convergências na análise feminista no final da década de 1980 e no início da década de 1990 são impressionantes, apesar da diferença de origens disciplinares ou de localização institucional. Vários ensaios em *Recasting Women*, além do de Mani, estão focados na reconstituição do passado e na formação de feminilidades normativas. Uma Chakravarti, que inicialmente conquistara sua reputação como historiadora dos primórdios do budismo, aprimorou suas habilidades analíticas ao investigar os estudos orientalistas e reformistas do século XIX. Com o objetivo de compreender de que modo a consciência histórica de hoje foi formada e normalizada, ela se preocupou com o status das mulheres nos esforços de reconstituição do passado indiano.⁹ Orientalistas britânicos como William Jones e H.T. Colebrooke acreditavam estar libertando as tradições aprisionadas pelo sacerdócio e que “as verdades das tradições nativas estavam sendo recuperadas” para o presente.¹⁰ O relato de Colebrooke sobre o *sati*, em particular, recaía sobre a mística da “viúva fiel” e a queima da mulher na pira funerária do marido, um tropo que obcecou igualmente os viajantes ocidentais e os acadêmicos. Vários escritores nacionalistas ao longo do século XIX se referiam às “mulheres gloriosas” dos tempos védicos na tentativa de reivindicar uma superioridade cultural indiana em relação ao colonizador. Essa noção de feminilidade ariana hindu continua a fornecer, de acordo com Chakravarti, a ideia normativa de mulher no presente pós-colonial. Se a mulher védica deveria ter filhos fortes para a pátria mãe, o que dizer da ama de leite ou *dasi*, que era quem principalmente fornecia o leite para esses filhos? Com seu comentário sobre o desaparecimento

⁸ SANGARI, Kumkum e VAID, Sudesh Vaid (eds.) *Recasting Women: Essays in Colonial History*. India: Kali for Women, 1989, p. 90.

⁹ CHAKRAVARTI, Uma. Whatever happened to the Vedic Dasi? Orientalism, Nationalism, and a Script for the Past in SANGARI, Kumkum e VAID, Sudesh Vaid (eds.). *Recasting Women: Essays in Colonial History*. India: Kali for Women, 1989. pp. 27-87.

¹⁰ SANGARI, *Op. Cit.*, p.31.

do *dasi* védico, Chakravarti abriu uma nova perspectiva crítica sobre a historiografia nacionalista e também a colonialista.

Na sua introdução ao primeiro volume do monumental *Women Writing in India*, Susie Tharu e K. Lalita escreveram sobre um texto cuja trajetória encapsulou o engajamento das políticas culturais colonial e nacionalista na questão das mulheres.¹¹ O referido texto, *Radhika Santwanam*, escrito pela cortesã Muddupalani em Telugu, no século XVIII, versava sobre os amantes divinos Radha e Krishna. Em 1910, uma mulher de passado semelhante ao da cortesã, Bangalore Nagarathnamma, decidiu reimprimir o livro até então “desaparecido”. A batalha dos editores para conseguir reimprimir e fazer circular o livro, banido pelo governo colonial devido a suas representações explícitas de sexo, durou até a Independência, em 1947. Tharu e Lalita argumentaram que o horizonte de compreensão das políticas culturais em relação ao texto incluía “patriarcados, reconstituídos nos interesses do orientalismo, imperialismo, iluminismo e nacionalismo...”.¹²

A degeneração moral dos indianos era uma preocupação colonial ao longo do século XIX, da qual provêm as justificativas de intervenção legal dos governantes britânicos censurando textos literários ou produções teatrais e cinematográficas. Era também uma preocupação dos reformadores sociais nacionalistas que estavam tentando, no dizer de Tharu e Lalita, esculpir uma nova respeitabilidade para as mulheres indianas. Como apontam elas, os estudos orientalistas “que ‘recuperam’[vam] e põem em circulação muitos textos clássicos em sânscrito e persa parecem ter revalidado a literatura indiana e reafirmado uma tradição indiana”.¹³ Porém o que emergiu na estrutura orientalista foi “uma versão altamente reestruturada do passado” focada em uma “comunidade ariana idílica”, uma comunidade brâmane, tendo por consequência a redução daquela história ao que poderia ser encontrado nos textos em sânscrito antigo dos tempos védicos.

¹¹ THARU, Susie and LALITA, K. Empire, Nation and the Literary Text in NIRANJANA, Tejaswini, SUDHIR, P. and DHARESHWAR (eds.) *Interrogating Modernity: Culture and Colonialism in India*. Calcutá: Seagull Books, 1993, pp. 199-218. Boa parte desse material foi usado na introdução à *Women Writing in India*, vol. I. New York: Feminist Press at CUNY, 1991.

¹² *Ibidem*, p. 215.

¹³ *Ibidem*, p. 209.

As características normativas da mulher indiana emergiram assim no século XX por meio da reformulação da História, muitas vezes por meio do tipo de contraste entre Oriente e Ocidente que se tornou familiar para nós no *Orientalismo*. Houve outra estratégia discursiva de nacionalismo que tomou forma sob a liderança de M. Gandhi e que deixou sua marca na configuração da mulher indiana moderna. Isso teve a ver com o empenho do Império Britânico em recrutar trabalhadores do subcontinente para fornecer mão de obra barata nas plantações de açúcar do Caribe, África do Sul, Fiji e Maurício. A política colonial restringia a proporção de migrantes mulheres por homem para responder às necessidades dos proprietários de plantações. Durante a maior parte do tempo o sistema se manteve vigente; os trabalhadores contratados eram vistos como pessoas que por fim retornariam à Índia e que, portanto, não precisavam das condições prévias para constituir famílias no Caribe. Dava-se preferência aos homens jovens e fisicamente aptos e somente um relativo percentual de mulheres (em números que mudam continuamente ao longo das décadas, conforme as mudanças políticas) era autorizado a migrar.

O argumento anticolonial de Gandhi era que o contrato de trabalho empobrecia os indianos e transformava as indianas em prostitutas. Como argumentei em meu livro *Mobilizing India*, sobre mulheres, música e migração entre a Índia e Trinidad, a questão da sexualidade das mulheres ocupava um lugar crucial no discurso nacionalista.¹⁴ Esta era vista como algo indizível e, por conseguinte, tinha de ser interminavelmente abordada. A discussão sobre as trabalhadoras de contrato deve ser entendida contra o pano de fundo do processo discursivo na Índia pelo qual se buscou diferenciar a mulher da casta superior de sua compatriota da casta inferior. Entre as virtuosas figuras femininas da casta superior estava a viúva ascética. Domesticidade, maternidade, castidade antes do casamento – todas essas características normativas da vida das castas superiores que os observadores de Trinidad notaram faltar às imigrantes indianas. Assim,

¹⁴ NIRANJANA, Tejaswini. *Mobilizing India: Women, Music and Migration between India and Trinidad*. Durham (USA): Duke University Press, 2006.

a mulher contratada “não podia ser acomodada no discurso nacionalista, exceto como vítima do colonialismo”¹⁵.

Argumentei, ademais, que

A questão da modernidade constitutiva da mulher indiana tem sido apresentada como uma questão indiana, a ser resolvida na Índia. O que dizer, então, das mulheres indianas que estavam “se tornando modernas”, mas em outro lugar? Para o nacionalismo, a modernidade delas teria de ser considerada uma modernidade ilegítima, pois não havia passado pela história da nação em formação, nem fora formada por ela. Por volta do final do século XIX, o caminho para a modernidade – e a emancipação – da mulher indiana na Índia já estava bem estabelecido: educação, cultivo das artes domésticas, refinamento de habilidades, controle das emoções¹⁶.

Ao recusar a mulher contratada, o nacionalismo indiano mais uma vez ajudou a reconstituir a “tradição indiana”.

Neste breve ensaio, apresentei alguns exemplos da teoria feminista indiana após a virada pós-colonial inaugurada em parte por Edward Said. O que animou especialmente as feministas indianas na análise da representação colonial que Said empreendera de forma tão completa, era a possibilidade de criar um ângulo crítico diferente daquele da tradição dominante nos estudos sobre mulheres e a pobreza, ou dos que se ocupavam da reforma social no século XIX. Isso não quer dizer que Said tenha sido o primeiro pensador a nos atrair para a análise da representação ou das estruturas discursivas. O trabalho de Michel Foucault, por exemplo, já estava impactando jovens acadêmicos indianos no final dos anos 1970. No entanto, o que Said possibilitou foi uma discussão das estruturas discursivas e dos tropos do colonialismo e a intersecção poder-saber na sociedade colonial. Junto com essa forma de crítica, e ao lado dos historiadores de Estudos Subalternos, as acadêmicas feministas indianas revelaram a cumplicidade dos discursos nacionalista e colonialista na produção de ideias normativas da feminilidade ligadas ao passado reconstituído.

¹⁵ NIRANJANA, Tejaswini. *Mobilizing India: Women, Music and Migration between India and Trinidad*. Durham (USA): Duke University Press, 2006, p.78.

¹⁶ *Ibidem*, pp.78-79.

Quanto aos jovens que fizeram parte daquele curso de Estudos da Mulher, muitos passaram a fazer parte do movimento de mulheres e a promover a implementação de linhas de fomento destinadas aos estudos feministas. Um relato sobre as questões formuladas por esta geração mais jovem e as estimulantes direções que seus trabalhos tomaram, exigiria muito mais espaço do que este fórum permite.

Bibliografia

CHAKRAVARTI, Uma. Whatever happened to the Vedic Dasi? Orientalism, Nationalism, and a Script for the Past. In: SANGARI, Kumkum; VAID, Sudesh Vaid (eds.). *Recasting Women: Essays in Colonial History*. India: Kali for Women, 1989, pp. 27-87.

MANI, Lata. Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India. In: SANGARI, Kumkum; VAID, Sudesh Vaid (Eds.). *Recasting Women: Essays in Colonial History*. India: Kali for Women, 1989, pp. 88-126.

NIRANJANA, Tejaswini. Questions for Cultural Politics. In: Susie Tharu (Ed.). *Subject to Change: Teaching Literature in the Nineties*. India/England: Orient Longman, 1997.

NIRANJANA, Tejaswini. *Mobilizing India: Women, Music and Migration between India and Trinidad*. Durham (USA): Duke University Press, 2006.

SANGARI, Kumkum; VAID, Sudesh Vaid (Eds.). *Recasting Women: Essays in Colonial History*. India: Kali for Women, 1989.

THARU, Susie; LALITA, K. Empire, Nation and the Literary Text. In: NIRANJANA, Tejaswini, SUDHIR, P.; DHARESHWAR (Eds.). *Interrogating Modernity: Culture and Colonialism in India*. Calcutá: Seagull Books, 1993, pp. 199-218.

THARU, Susie ; LALITA, K. *Women Writing in India*, v. I. New York: Feminist Press at CUNY, 1991.

VISWANATHAN, Gauri. *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*. New York: Columbia University Press, 1989.