
Daxiyangguo

Portuguese Journal of Asian Studies | Revista Portuguesa de Estudos Asiáticos

ISSN: 1645-4677 | ISSN-e: 2184-9129 | 2025, 1.º semestre, Número 34, páginas 67-89

DOI: 10.57857/ulisboa.iscsp.1645-4677.34.2025.000011/pp.67-89

Choque de Civilizações e Guerra dos Sexos: Usos Anglófonos do Rāmāyaṇa no Séc. XXI

Class of Civilisations and War of the Sexes:
Anglophone Uses of the Rāmāyaṇa in the 21st Century

João Pedro Oliveira *

* Universidade Católica Portuguesa (UCP), Centro de Comunicação e Cultura (CECC) Portugal.
Email: john.olivetree@gmail.com

RESUMO

Desde a segunda década do séc. XXI, Anand Neelakantan, Devdutt Pattanaik, Amish Tripathi, Kavita Kané e Chitra Divakaruni têm sido dos mais consagrados e bem-sucedidos autores contemporâneos de versões em língua inglesa do épico indiano Rāmāyaṇa. Este artigo utiliza a análise crítica do discurso para explorar as semelhanças e diferenças no modo como estes autores têm recriado o épico. As adaptações escritas por autores masculinos têm-se debruçado principalmente sobre questões naciona-

listas, visto que estes autores associam as suas abordagens pessoais com a tradição indiana. As adaptações escritas por autoras femininas têm-se concentrado em recriações positivas de representações da feminilidade indiana. Todos os autores têm sido semelhantes no sentido em que utilizam o Rāmāyaṇa como uma memória coletiva para explicar as virtudes da cultura tradicional indiana e encontrar nela soluções para os problemas da atualidade.

Palavras-chave: *Rāmāyaṇa*, Orientalismo, Literatura Épica, Nacionalismo Indiano, Feminismo

ABSTRACT

Since the second decade of the 21st century, Anand Neelakantan, Devdutt Pattanaik, Amish Tripathi, Kavita Kané, and Chitra Divakaruni have been among the most celebrated and successful contemporary authors of English-language versions of the Indian epic *Rāmāyaṇa*. This article employs critical discourse analysis to explore the similarities and differences in how these authors have recreated the epic. Adaptations written by male authors have focused primarily on nationalist themes, as these authors align their personal approaches with Indian tradition. In contrast, adaptations by female authors have centered on positive reinterpretations of representations of Indian femininity. All of the authors are similar in that they use the *Rāmāyaṇa* as a collective memory to highlight the virtues of traditional Indian culture and to find therein solutions to contemporary issues.

Keywords: *Rāmāyaṇa*, Orientalism, Epic Literature, Indian Nationalism, Feminism

1. Introdução

O *Rāmāyaṇa* é uma das tradições narrativas mais influentes da Índia. A história fala de Rāma, príncipe de Ayodhyā, no norte da Índia. Śūrpaṇakhā, a irmã de Rāvaṇa, o rei de Laṅkā, tenta seduzir Rāma. Insultado, Rāma mutila-a. Como forma de vingança, Rāvaṇa rapta Sītā, a esposa de Rāma, levando-a para Laṅkā. Embora frequente e simplisticamente associado na imaginação popular e em discursos nacionalistas com o texto em sânscrito de Vālmīki (data incerta) ou o texto em awadhi de Tulsīdās (séc. XVI), este épico foi e continua a ser adaptado para diferentes línguas locais e contextos socioculturais em vários meios literários, orais, audiovisuais e cénicos (Richman 1991).

O épico tornou-se relevante na conceção da Índia enquanto nação durante os períodos colonial e pós-colonial. As adaptações mais influentes do épico no séc. XX foram a editora de bandas desenhadas *Amar Chitra Katha* (ACK), que publicou várias bandas desenhadas individuais relacionadas com o *Rāmāyaṇa*, e a série de TV *Ramayan* de 1987-1988. Kanjilal (2017) considera que ambas as obras criaram versões pan-indianas e monolíticas do épico e que estas foram instrumentais na fomentação do nacionalismo, particular-

mente o nacionalismo hindu (11), uma ideologia de direita que considera o hinduísmo como a religião nativa e legítima da Índia (Chakrabarty e Jha 2020) e que tende a ser contrastada com a vertente mais inclusiva do nacionalismo, muitas vezes chamada de secularismo indiano (Nandy 2003). A série foi considerada um prelúdio para o movimento *Rāmjanmabhūmi* (“o local de nascimento de Rāma”). De acordo com este movimento, Rāma nasceu num local específico da Ayodhya moderna, sobre o qual uma mesquita foi posteriormente construída pelos muçulmanos. A mesquita foi demolida em 1992 (Nandy, Trivedy, Mayaram e Yagnik 1995). Narendra O primeiro-ministro Narendra Modi prometeu construir um templo para Rāma, colocou a pedra basilar em 2019 e inaugurou-o em 2024, pouco meses antes da sua reeleição¹¹.

Principalmente desde a segunda década do séc. XXI, vários romances baseados no épico e redigidos em língua inglesa têm sido publicados. Estas obras pertencem a um género que Gupta (2012) chama de “ficção comercial” e que consiste em romances escritos num estilo literário globalizado adaptado para jovens indianos ocidentalizados, mas baseados na história ou mitologia antiga indiana e caracterizados por representações positivas da civilização indiana. O crescimento da ficção mitológica, um subgénero da ficção comercial que se debruça especificamente sobre a mitologia hindu (Varughese 2017), pode ser explicado por fatores económicos, políticos e socioculturais. Em termos económicos, a introdução de políticas neoliberais em 1991 permitiu o desenvolvimento de uma nova classe média (Fernandes 2006). Segundo Das (2000), a classe média tradicional, que surgiu durante o período colonial e pós-independência, teve origem em grupos poderosos que imitavam a cultura colonial britânica. A classe média neoliberal, no entanto, é principalmente composta por tecnocratas que baseiam o seu sucesso na educação, no talento e no esforço e que, como resultado, podem provir de qualquer estrato social. Das acrescenta que, embora pragmática e mais interessada em dinheiro do que em política, esta classe tende a aceitar os preceitos do nacionalismo hindu (327). A ascensão do neoliberalismo e do nacionalismo hindu levou também a efeitos socioculturais ambíguos. As batalhas ideológicas entre nacionalistas hindus e secularistas indianos têm sido polarizadas (Malhotra 2011, Tharoor 2018). Ambos tentam representar a civilização indiana em oposição a representações da cultura ocidental enquanto, ao mesmo tempo, adotam estratégias discursivas da modernidade global, o quadro cultural com o qual a maioria dos autores e do seu público estão familiarizados.

1. <https://www.aljazeera.com/gallery/2024/1/22/indias-modi-opens-controversial-hindu-temple-in-ayodhya> (acedido a 26/4/2024).

Anand Neelakantan, Devdutt Pattanaik, Amish Tripathi, Kavita Kané e Chitra Banerjee Divakaruni, que estão entre os mais populares autores indianos que escreveram adaptações em língua inglesa do *Rāmāyaṇa* no presente século, discutem criativamente estas mudanças políticas e culturais nas suas obras de não-ficção e ficção. Neste artigo, analiso como estes autores usam o *Rāmāyaṇa* para se representarem a si e aos grupos relevantes de que estes dizem fazer parte, bem como os seus adversários. Recorrendo à análise crítica do discurso (Machin e Mayr 2023), analiso o modo como estes autores utilizam a linguagem para se representarem o(s) grupo(s) identitário(s) do(s) qual(is) estes consideram que fazem parte e para representarem hipotéticos grupos antagonistas. O meu trabalho enquadra-se no Orientalismo e nos Estudos de Memória, mais especificamente no conceito de memória coletiva. O conceito de *Orientalismo* refere-se ao estudo de como estereótipos da Ásia, incluindo da Índia (Inden 2001 [1990]), foram criados e desenvolvidos no Ocidente em tempos coloniais como um modo de representar a sua superioridade face aos povos do Norte de África e da Ásia. O conceito de memória coletiva refere-se ao modo como grupos criam memórias partilhadas sobre o passado para imaginarem uma continuidade espaço-temporal da sua identidade (Zelizer 1995, 216). Começo por analisar as versões nacionalistas do épico escritas pelos autores masculinos (Neelakantan, Pattanaik e Tripathi) para mostrar como sua principal preocupação é a representação positiva da civilização indiana contra um *Outro* estrangeiro, principalmente uma ideia amorfa do “Ocidente”. De seguida, analiso as versões escritas pelas autoras femininas (Kané e Divakaruni) para mostrar como estas autoras estão mais preocupadas com a criação de representações positivas da feminilidade indiana contra representações negativas da patriarquia.

2. Choque de civilizações: o *Rāmāyaṇa* enquanto texto nacionalista

Os autores masculinos recriam o *Rāmāyaṇa* principalmente com o objetivo de definirem quais os valores indianos e contrastá-los com valores estrangeiros. Os seus discursos tendem a dialogar com discursos coloniais, anticoloniais e pós-coloniais. Estereótipos coloniais negativos, por exemplo, foram positivamente adotados por nacionalistas indianos e reformadores hindus do final do período colonial (King 1999), dando origem a uma espécie de Orientalismo inverso. No caso indiano, é possível verificar-se a reprodução de tais estereótipos em novos movimentos religiosos inspirados na Índia e na cultura popular ocidental (Clarke 2006, 207-233), bem como em discursos nacionalistas indianos contemporâneos (Banaji 2018). Além de criar ideias sobre a Índia, discursos nacionalistas tendem também a criar ideias sobre os *Outros* da Índia. Dada

a história recente do país e a globalização, que se processa principalmente em língua inglesa e se baseia largamente na cultura popular americana, esses *Outros* geralmente incluem o Islão, principalmente nos discursos nacionalistas hindu, e o Ocidente cristão de língua inglesa, comum também a muitos discursos secularistas.

Uma das dicotomias mais relevantes nas versões contemporâneas do *Rāmāyaṇa* é a que opõe materialismo a espiritualidade. Através do desenvolvimento da tecnologia moderna e dos empreendimentos culturais a ela associados, tais como o colonialismo e o imperialismo, o Ocidente ficou estereotipicamente associado ao materialismo na imaginação asiática, enquanto tradições “espirituais” nativas emergiram como um meio de resistência (van der Veer 2014, 32). A ideia de que os ocidentais eram materialmente superiores, mas espiritualmente inferiores, e de que as tradições espirituais nativas deveriam ser nutridas desenvolveram-se também em discursos anticoloniais indianos (Chatterjee 1993). Esta ideia de uma antiga civilização espiritual permaneceu viva nos tempos pós-coloniais, moldando deste modo o nacionalismo indiano (King 1999). Porém, afirmar-se que algumas nacionalidades são mais espirituais do que outras, assim como fazerem-se afirmações semelhantes sobre materialismo, são somente estereótipos e o seu propósito discursivo consiste meramente em humanizar e desumanizar grupos imaginados como opostos.

A dicotomia que opõe o absolutismo ao relativismo tem sido igualmente relevante no panorama dos discursos nacionalistas indianos. Dualidades que opõem o bem, o certo, o branco e o verdadeiro contra o mal, o errado, o preto e o errado são frequentemente associadas às religiões abraâmicas (Nadeau 2014, 17). Em “Is there an Indian way of thinking? An informal essay”, Ramanujan (2004 [1989]) contrastou a estereotípica abordagem abraâmica com aquela que o autor considerava ser a maneira relativa e contextual de pensar dos indianos. Hoje em dia, esta ideia é reproduzida por discursos secularistas (Tharoor 2018, 268) e nacionalistas hindus (Malhotra 2011, 130), bem como pelos autores masculinos que têm adaptado o *Rāmāyaṇa* no séc. XXI (Pattanaik 2013b, 39; Neelakantan 2015, 8-12; Tripathi 2017, 44-45). O fato paradoxal de que, embora representados como relativos e contextuais, os discursos destes autores tendem a criar representações descontextualizadas do Ocidente e das religiões abraâmicas, de modos que relembram os discursos orientalistas coloniais relativos à Índia e ao hinduísmo, mostra como este tipo de discursos visa a criação de representações positivas e negativas e não propriamente a descrição da realidade de maneira relativa e contextual.

3. Asura: Tale of the Vanquished

Anand Neelakantan (2012) começou sua carreira literária com *Asura: Tale of the Vanquished* (daqui para a frente, *Asura*). Este romance transforma o herói tradicional do épico, Râma, num vilão e vice-versa. O autor tem usado a mesma estratégia narrativa em adaptações mais recentes do mesmo épico e de outros mitos indianos. Neelakantan publicou o audiolivro *Many Ramayanas, Many Lessons* (2021) e *The Asura Way: The Contrarian Path to Success* (2024), o seu primeiro livro de não-ficção. Estas obras mostram que Neelakantan não vê o épico apenas como uma história, mas também como um guia para a vida real, especificamente para o sucesso pessoal e profissional.

Em *Asura*, Neelakantan apresenta uma guerra dualista entre a espécie dos Asuras, representada positivamente e liderada por Râvaṇa, contra a dos Devas, representada negativamente e liderada por Râma. Râvaṇa e os seus *Asuras* são retratados como liberais nos seus valores culturais. A sua cultura é descrita como constituindo “um modo de vida, uma cultura de igualdade e liberdade, uma tradição que valoriza o prazer material e celebra a vida”^[2] (344). De Râma e dos *Devas*, por sua vez, diz-se que defendem tradições iliberais relacionadas com o sistema de castas, que foi fortemente criticado pela historiografia colonial britânica e por discursos nacionalistas indianos e modernistas hindus (Inden 2001 [1990]). Esta representação dos típicos heróis do épico encontra-se explícita no discurso de vitória após a morte de Râvaṇa: “A ordem pacífica do varnashrama dharma [deveres de casta] foi restaurada. Nunca mais os homens que limpam esgotos e latrinas pensarão que são iguais àqueles que aprendem sânscrito e cantam os Vedas. (...) Todos têm seu lugar e conhecem seu lugar” (457). Dado o ideal meritocrático patente a contextos neoliberais, estas caricaturas de ideias tradicionais são retratadas de modo negativo.

As ideias discursivas de Neelakantan dialogam frequentemente com discursos coloniais, anticoloniais e pós-coloniais e, por vezes, parecem mesmo parodiá-los, como quando o autor escreve que os Devas são “exóticos, semi-civilizados, nómadas e bárbaros” (379), vários estereótipos negativos que fazem lembrar discursos orientalistas coloniais. Ao retratar Râma como um invasor ariano que obriga os dravidianos autóctones a migrarem, Neelakantan parece espelhar a teoria colonial que postulava que os dravidianos nativos tinham empurrados para sul por invasores ou migrantes indo-europeus (Bryant e Patton 2005). Embora desconhecida para os públicos que conhecem apenas as versões canónicas e as versões modernas mais hegemónicas do épico, a inver-

2. Todas as traduções são da autoria do autor do artigo.

são de atitudes em relação a Rāma e Rāvaṇa não é nova. Esta inversão lembra o poema do escritor bengalês Michael Madhusudan Dutt (2004 [1861]) *Meghnad Badh Kavya* (*O Assassinato de Meghanāda*), que retrata Rāvaṇa como moderno e heroico e Rāma como antiquado e fraco. Outras visões semelhantes têm uma história popular ainda mais ampla no sul da Índia, de onde é originário Neelakantan. As personagens subalternas e os vilões do épico são frequentemente identificados como sul-indianos em narrativas locais (Richman 2008). Esta ideia foi popularizada por Periyar (2005 [1930]), o pai do movimento de resistência dravidiana contra a hegemonia do norte da Índia. Na sua obra *The Ramayana: A True Reading* (no original tâmul, *Iramayanappattirankal*), Periyar defendeu Rāvaṇa como um herói dravidiano e condenou Rāma como um invasor ariano. Por fim, o discurso de Neelakantan reflete discursos pós-coloniais associados aos intocáveis (*dalits*). Ilaiah (2009), um dos principais ativistas dos direitos dos intocáveis, refere-se ao hinduísmo como sendo uma religião socialmente opressora e ao Rāmāyaṇa como um guia (*charter*) para manter os intocáveis oprimidos (xxiv). Por esta razão, o épico e os seus protagonistas são acusados de serem incapazes de criarem uma sociedade liberal (271) e, segundo Ilaiah, devem ser substituídos pelas “tradições espirituais proto-democráticas” dos dravidianos nativos (279).

Embora Neelakantan tente representar a civilização indiana como relativa através da mudança dos heróis e dos vilões típicos, o autor limita-se a inverter e não propriamente a subverter os seus papéis, o que significa que tais papéis continuam a existir. Existe um Eu descrito com características positivas e proto-modernas que batalha contra um Outro descrito com características negativas e pré-modernas. Embora Neelakantan não adote o discurso estereotípico do nacionalismo hindu, que tende a basear-se na representação de Rāma como símbolo heroico da civilização nativa indiana, pode parecer à primeira vista que o autor contradiz totalmente tais discursos. De facto, Neelakantan é um crítico desta ideologia^[3]. No entanto, o autor representa Rāvaṇa e os *Asuras* como guardiões da civilização indiana e retrocede a linha do tempo para incluir Rāma na lista de invasores estrangeiros que destruíram os elementos proto-modernos, técnicas discursivas e narrativas que se assemelham às utilizadas por narrativas pró-Hindu e anti-islâmicas do nacionalismo hindu.

4. Sita: An Illustrated Retelling of the Ramayana

Devdutt Pattanaik é um mitólogo prolífico cujas obras consistem principalmente em resumos de mitos indianos e mundiais para crianças e adultos e

3. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbidoEJGwSWnCQI2nQ2Kg5Z6H88wnwnnev8tn-4Jm5wdKiBkyy8dUyPpX64WEwf7SZSFTdl&id=498424850175029 (acedido a 22/5/2024).

guias mitológicos para a vida profissional. *Sita: An Illustrated Retelling of the Ramayana* (Sita), que pertence à primeira categoria, resume versões canónicas e folclóricas do épico em capítulos concisos. Aos resumos, seguem-se explicações de cariz não ficcional por parte do autor. Estas expressam ou opiniões pessoais ou opiniões derivadas de fontes clássicas indianas, folclóricas, ocidentais, secularistas e nacionalistas hindus. Essa abordagem holística pretende provavelmente representar o que o autor considera ser a abordagem tradicional indiana: uma abordagem inclusiva. Em sintonia com esta retórica, como Neelakantan, Pattanaik critica frequentemente a abordagem exclusivista do nacionalismo hindu⁴.

Pattanaik tem seguido um caminho discursivo que eu interpreto à luz do que Carrette e King (2005) chamaram de “a psicologização da religião” (64). Segundo estes autores, este processo refere-se à adaptação de discursos religiosos a contextos neoliberais. Embora Carrette e King se concentrem na América, o crescimento de obras em inglês baseadas na mitologia indiana mostra que este processo também é relevante na Índia. Em *Myth = Mithya: Decoding Hindu Mythology*, Pattanaik (2006) contrasta a noção ocidental de mito, que se opõe à verdade, com a noção indiana de *miṭhya*, que o autor considera parte de uma verdade maior. Nesta obra, Pattanaik usa o termo “espiritual” 17 vezes e nunca menciona psicologia ao descrever a dimensão da verdade da mitologia. Essa situação inverte-se em *Business Sutra: A Very Indian Approach to Management* (Business Sutra), uma obra na qual o autor segue claramente esta tendência de psicologização da religião. Aqui, Pattanaik (2013b) interpreta contos mitológicos indianos e adapta-os a contextos empresariais modernos. O autor escreve que “a mitologia tende a ser lida literalmente, o que faz com que esta seja vista através de uma lente sociológica e histórica (...) quando, na verdade, o seu maior valor surge quando esta é lida simbolicamente e entendida em termos psicológicos” (12). Na secção final do mesmo livro, na qual o autor inventa espirituosas críticas à sua própria obra, Pattanaik comenta que *Business Sutra* são “Baboseiras espirituais (Nota: A palavra ‘espiritual’ não faz parte do sutra dos negócios)” (437). Esta passagem reconhece e tenta justificar o facto de a obra poder ser interpretada como um livro de autoajuda moderno e, portanto, estar relacionada com o conceito de espiritualidade, pelo menos quando entendido no seu sentido contemporâneo.

Numa secção intitulada “From Goal to Gaze: Decoding Western, Chinese and Indian beliefs”, Pattanaik aproveita a oportunidade para contrapor ideias

4. <https://twitter.com/devduttmyth/status/1203677588134084608> (acedido a 8/6/2022); <https://twitter.com/devduttmyth/status/1221304779655143424> (acedido a 8/6/2022); <https://twitter.com/devduttmyth/status/1213705184561573889> (acedido a 8/6/2022).

descontextualizadas sobre o Ocidente, a Índia e, em menor grau, a China. Para o autor:

O pensamento ocidental estende-se além da Europa e da América para incluir o mundo islâmico, pois a busca pela objetividade também molda o Islão. (...) Cada religião [abrahâmica] está convencida de que a outra está errada e que essa religião está certa. Todos abrigam uma visão do mundo que acomoda apenas uma verdade.

Esta visão absolutista é contrastada com aquilo que o autor considera ser a visão relativa indiana: “uma visão do mundo confortável com a ausência de lógicas binárias (...) que dá origem a improvisações contextuais” (39).

Sita, obra publicada no mesmo ano de *Business Sutra*, segue a mesma tendência. O épico nunca é definido como “espiritual”. Na última frase do livro, Pattanaik (2013a) define-o como tendo uma dimensão “psicológica” e deixa claro que esta abordagem é antitética ao que ele considera ser a abordagem materialista ocidental:

O Ramayana (...) é chamado de itihasa, termo que pode ser traduzido de duas formas: primeiro, pode ser traduzido como História, um registo de eventos do passado; segundo, pode ser traduzido como uma história que é neutra em relação ao tempo ou atemporal. Este tipo de história pode ser situado num período (...) e lugar particulares (...) e pode ser atribuído a um único poeta (...); ou pode ser visto em termos psicológicos e cada personagem pode ser vista como representando um aspeto diferente da nossa personalidade” (314).

Pattanaik deixa frequentemente claro que a sua abordagem preferida é a segunda e que a civilização ocidental sempre apenas foi capaz da abordagem histórica, não obstante o facto da psicologia moderna ter sido concebida no vulgo mundo ocidental. O autor tenta também associar a abordagem nacionalista hindu com a abordagem ocidental, como nesta rara referência ao movimento *Rāmjanmabhūmi* em adaptações contemporâneas do Rāmāyaṇa:

Durante séculos, peregrinos têm viajado para Ayodhya e têm-na identificado como o local de nascimento de Ram. No entanto, a localização exata do local de nascimento de Ram é objeto de grande disputa política dentro da Índia. Desde tempos coloniais que o hinduísmo se sente forçado a definir-se a si mesmo através do uso de modelos europeus, a tornar-se mais tangível, mais concreto, mais estruturado, mais homogêneo, mais histórico, mais geográfico, menos psicológico, menos emocional, isto para se tornar tão válido como as grandes religiões do mundo eurocêntrico, tais como o cristianismo, o ju-

daísmo ou o islão. (...) Deste modo, o atemporal torna-se temporal e o universal torna-se particular (16).

Parece claro que é fulcral para Pattanaik que a Índia seja psicologicamente descolonizada. Em Sita, os *Asuras*, que representam a natureza e os instintos animais, são considerados inferiores aos Devas, que representam a cultura e o autocontrolo humano. O autocontrolo das paixões é geralmente retratado como um ideal comportamental nas versões mais conhecidas dos épicos indianos. Segundo Pattanaik, esta é também uma diferença psicológica. Os Devas são psicologicamente mais equilibrados do que os *Asuras*. Embora estes sejam estereótipos míticos, as descrições de Pattanaik sobre as epistemologias indiana e ocidental associam os Devas e Râma à abordagem psicológica indiana e os *Asuras* e Râvaṇa à abordagem materialista ocidental.

Apesar da sua aversão ao nacionalismo hindu, a psicologização da espiritualidade indiana por Pattanaik faz lembrar abordagens semelhantes em discursos nacionalistas hindu. Na sua obra *Being Different: An Indian Challenge to Western Universalism*, Rajiv Malhotra (2011), um dos mais populares ideólogos desta visão política e sociocultural, tenta mostrar a superioridade da espiritualidade indiana em relação ao materialismo ocidental em termos que não diferem substancialmente dos de Pattanaik. O facto de Malhotra discordar da posição ideológica secular de Pattanaik não invalida as representações semelhantes que ambos fazem do Eu indiano e do *Outro* ocidental⁵.

5. *Ram: Scion of Ikshvaku*

Amish Tripathi tornou-se inicialmente popular graças à *Trilogia de Shiva* (2010-2013). Esta trilogia recria a história de um Śiva nacionalista numa Índia simultaneamente antiga e avançada, dado que esta reflete o estado-nação neo-liberal contemporâneo. Tripathi publicou de seguida a tetralogia *Ram Chandra* (2015-2022), na qual Râma desempenha um papel semelhante ao de Śiva. A coleção de textos não-ficcionais de Tripathi (2017) *Immortal India: Young Country, Timeless Civilisation* (Immortal India) espelha muitas vezes os discursos ficcionais dos seus romances. Nesta obra, Tripathi descreve-se a si mesmo e à civilização indiana como liberais. Num dos vários ensaios recolhidos, escreve: “a razão pela qual os nossos mitos permanecem vivos é que, ao contrário da maioria dos outros países, a religião e o liberalismo nunca estiveram historicamente em guerra na Índia” (21). Apesar do uso de vocabulário diferente, o

5. <https://www.youtube.com/watch?v=vtkMFLuOa3M> (acedido a 31/3/2021).

liberalismo de Tripathi soa semelhante ao “contrarianismo” de Neelakantan e à psicologia de Pattanaik. Noutra passagem do mesmo livro, Tripathi afirma que a maioria dos indianos possui “liberalismo inato” (32) e exorta os leitores: “vamos ser verdadeiramente indianos. Vamos ser verdadeiramente liberais” (66). Salienta-se também a tendência de Tripathi em relação à representação do *Outro*, dado que as guerras entre religião e liberalismo “noutros países” são facilmente associadas na imaginação popular às guerras religiosas ocidentais e à posterior guerra iluminista entre a ciência e a religião. Noutra passagem, numa referência estereotipada à abordagem absolutista ocidental, os americanos são mais claramente representados como iliberais:

Em 2014, quando estive nos Estados Unidos durante sete semanas, fiquei impressionado com a animosidade dos debates públicos. Os chamados comentadores de ‘esquerda’ e de ‘direita’ mantêm posições pré-determinadas relativamente à maioria dos assuntos. O seu objetivo consiste em puxar as pessoas para o seu lado, tão convencidos que estão de que possuem a ‘Verdade Absoluta’ e de que o outro lado representa o ‘Mal’ (76).

Em *Immortal India*, Tripathi menciona frequentemente o *Rāmāyaṇa*. Tal como acontece nos discursos de Neelakantan e Pattanaik, o épico é representado como um potencial guia para a vida contemporânea:

Podemos aprender com Ram quão fixe [cool] pode ser seguir-se as regras. (...) Não recomendo o caos nascido da liberdade desenfreada sem restrições ou da constante desobediência à lei. (...) A sabedoria do modo de vida indiano é e sempre foi tentar encontrar-se um equilíbrio. O extremismo de qualquer tipo deve ser renunciado (38).

Em *Immortals of Meluha*, a primeira parte da Trilogia de Shiva, esta passagem não-ficcional é convertida de uma forma discursivamente semelhante num discurso supostamente ficcional. Um personagem afirma que Rāma estabeleceu o “modo de vida indiano”, dado que ele criou “os nossos sistemas, as nossas regras, as nossas ideologias, tudo” (Tripathi 2010, 7). Dito de outro modo, Tripathi postula que existe continuidade ontológica entre um Rāma milenar e a Índia globalizada da contemporaneidade de um modo que procura desvincular o estado-nação de qualquer influência externa.

No primeiro romance da trilogia sobre o épico, existe um grupo, o dos Devas, que representa positivamente os valores indianos e um outro, o dos *Asuras*, que representa negativamente os valores estrangeiros:

Os Asuras eram fanáticos demoníacos que tinham controlado quase todo território indiano há milhares de anos atrás. Eles

foram derrotados em batalhas brutais travadas por um período prolongado contra os Devas, que são hoje respeitados como deuses. (...) Indra, o líder dos Devas, garantiu a expulsão dos Asuras da Índia (87-88).

Embora esta passagem se encontre camuflada pela dualidade mitológica entre Devas e *Asuras*, termos negativos e sensacionalistas como *fanáticos demoníacos* fazem lembrar descrições semelhantes que Tripathi usa em *Immortal India* relativamente aos invasores e colonizadores anteriores do subcontinente indiano:

Se os cristãos indianos não costumam ser culpabilizados pelos excessos britânicos só porque os britânicos eram cristãos, porque é que os muçulmanos indianos devem ser culpabilizados pelas horrendas conquistas dos turcos/mongóis/persas, só porque estes estrangeiros eram muçulmanos? (...) Não vamos culpar os nossos compatriotas indianos pelos crimes destes estrangeiros bárbaros (138).

Embora esta pareça ser uma crítica a discursos nacionalistas hindus, que frequentemente retratam muçulmanos e cristãos como inimigos, o uso de termos negativos e sensacionalistas (*horrendas, estrangeiros bárbaros*) aproxima mais o discurso de Tripathi a discursos nacionalistas hindus do que a discursos seculares. Por fim, a expulsão dos *Asuras* da Índia, que é um termo anacrónico que Tripathi usa frequentemente na sua ficção (o seu romance decorre no ano 3400 a.C.), mostra que estas associações com estrangeiros históricos que foram expulsos da Índia não são meramente mitológicas.

Os *Asuras* também são implícita e negativamente associados às religiões abraâmicas, dado que estes são retratados como monoteístas exclusivistas:

Com o passar do tempo, estes fiéis mantiveram a sua fé no Ekam [um, unidade], mas tornaram-se exclusivistas e exigiram devoção única ao seu Deus; o seu Deus era verdadeiro, enquanto os outros Deuses eram falsos. Eles passaram a odiar aqueles que não acreditavam no seu Deus Único (92).

Além da associação explícita dos Devas aos indianos contemporâneos através da ideia de que os primeiros estabeleceram o modo de vida dos segundos, há também associações implícitas baseadas no uso de outros estereótipos. Em *Immortal India*, Tripathi (2017) escreve sobre a tendência não proselitista dos indianos:

Embora possam existir ganhos materiais durante o processo de conversões religiosas, do ponto de vista espiritual, este pro-

cesso é quase sempre negativo. Porquê? Porque o crescimento espiritual acontece quando existe um foco interno, quando alguém tenta buscar a verdade dentro de si próprio e não quando se tenta provar que as ‘outras religiões’ são falsas (679).

Noutra passagem, o autor escreve sobre a desunião social indiana ao afirmar que “culturalmente, a Índia sempre foi um ‘país’ ou civilização. Politicamente, porém, estivemos quase sempre divididos” (140). Da mesma forma, no seu romance sobre o épico, Tripathi (2015) escreve que “os Devas (...) sempre estiveram divididos e, portanto, não tentaram impor os seus modos de vida aos outros.” (93), passagem que associa as ideias não-ficcionais de não-proselitismo e de desunião social. No entanto, Tripathi considera que o problema da desunião social indiana foi resolvido quando os nacionalistas se uniram para expulsar os britânicos. Esta realidade histórica é criativamente ficcionalizada na seguinte passagem:

(...) Estes ataques não uniram os Devas? Talvez os Devas devessem reconhecer os aspetos positivos que emergiram da temível violência [contra os Asuras]. Foram forçados a confrontar o mal no qual o sistema de castas se tinha transformado. Precisavam de unidade. (...) Os Devas unidos da era posterior derrotaram finalmente os Asuras, que perderam por causa de sua rigidez fanática (210).

É também relevante analisar-se o modo como Rāma e Rāvaṇa, as personagens principais do épico, encarnam as características positivas e negativas dos respetivos grupos a que pertencem. Numa entrevista publicada em *Immortal India*, o entrevistador diz que sente que os indianos tendem a olhar para o Rāmāyaṇa de um modo muito simplista na demonização de Rāvaṇa e deificação de Rāma e acrescenta que Rāvaṇa sempre foi respeitado na tradição indiana (Tripathi 2017, 44). Na sua resposta, Tripathi recorre à ideia de que esta interpretação simplista é uma corrupção recente da autêntica mundividência relativa da Índia: “a ideia de Ravan como um demónio demente e maligno é um fenómeno relativamente recente. Não era assim que os antigos indianos, os nossos ancestrais, abordavam Ravan ou qualquer outro assunto” (48). Esta descrição parece prever que a representação literária destas personagens por parte de Tripathi será mais equilibrada do que a imaginação popular. No entanto, na sua ficção, o autor representa inequivocamente Rāma como um herói e Rāvaṇa como um vilão.

Rāma é geralmente representado como um líder político infalível e como um salvador religioso. Em ambos os papéis, a personagem faz lembrar figuras políticas populistas contemporâneas e figuras messiânicas de discursos reli-

giosos. Em Ram, uma personagem afirma que Râma “reescreverá o futuro de nação” (Tripathi 2017, 306). Sītā diz que ele é o tipo de homem que surge uma vez a cada milénio (303) e que as pessoas o considerarão como um dos “maiores líderes de todos os tempos” (304).

A representação de Rāvaṇa não vai além da do fanático demoníaco. Na sua primeira aparição, ao confrontá-lo, o pai de Râma pergunta-se quem será aquele “monstro” e pensa para si mesmo que já ouviu falar de “demónios” que bebem sangue e vinho dos crânios de seus inimigos. De facto, a primeira fala de Rāvaṇa na tetralogia é “estou ansioso para beber o teu sangue” (14). Volvidas algumas páginas, Rāvaṇa é descrito do seguinte modo:

Quando ele [o pai de Râma] se virou para enfrentar outra das aparentemente intermináveis hordas de Rāvaṇa, o seu olhar recaiu sobre o monstro que fora o mentor dessa devastação. (...) Rāvaṇa gritava como um maníaco e esquartejava brutalmente as linhas da infantaria de Ayodhya antes que estas se pudessem reagrupar. Não se tratava mais de uma guerra. Era um massacre (25).

O uso de vocabulário como *hordas*, *monstro*, *devastação*, *gritava*, *maníaco*, *esquartejava*, *brutalmente* e *massacre* faz lembrar descrições nacionalistas hindus sobre as invasões muçulmanas da Índia, incluindo descrições semelhantes na não-ficção de Tripathi, do que descrições mais moderadas de Rāvaṇa típicas do folclore do sul da Índia que inspira as obras de Neelakantan.

Uma vez que Tripathi (2017) afirma que a Índia deve evitar o extremismo e que o modo tradicional indiano rejeitaria tanto os “aqueles que rejeitam a Índia” como os “aqueles que glorificam a Índia” (148), o autor parece adotar uma posição secular. Em última análise, porém, é paradoxal que Tripathi tenda a representar a cultura nativa indiana como positiva e as culturas muçulmana e ocidental como negativas de modo mais extremista do que moderado.

6. Guerra dos sexos: o *Rāmāyaṇa* enquanto texto feminista

Como a condição subalterna das mulheres indianas era um tema comum na literatura colonial e como os modernizadores do hinduísmo e nacionalistas indianos sentiram a necessidade de modernizar representações relativas às mulheres indianas (Chatterjee 1993), autores masculinos contemporâneos tendem a também abordar esta questão. Contrariando os discursos orientalistas, que criaram representações de mulheres indianas oprimidas (Mohanty 1984), discursos indianos contemporâneos criaram o estereótipo da “nova mulher indiana” (Thapan 2004), uma ideia de uma mulher moderna que é simultaneamente contemporânea e tradicional ou que é tanto globalizada como

tipicamente indiana. Esta mistura de elementos modernos e tradicionais pode explicar a profusão contemporânea de obras literárias centradas em personagens femininas míticas (Luthra 2014) que, ao serem recriadas com traços modernos, se tornam retroativamente em modelos para mulheres reais. Ao mesmo tempo, esta mistura de elementos modernos e tradicionais pretende mostrar como os discursos orientalistas coloniais estavam errados e que as representações negativas dos clássicos indianos eram enganadoras.

Em *Valmiki's Women: Five Tales From the Ramayana* (2021), Neelakantan representa mulheres míticas ideais como sendo livres e proativas e mulheres não ideais como aceitando e mesmo promovendo valores patriarcais. A adaptação principal de Pattanaik (2013a) do épico é intitulada *Sita*. Tanto em *Business Sutra* (2013b) como em *The Girl Who Chose: A New Way of Narrating the Ramayana* (2016), Pattanaik representa uma Sītā que faz escolhas independentes e arriscadas. Por fim, a condição das mulheres indianas modernas é um dos tópicos mais recorrentes em *Immortal India* (Tripathi 2017). Tripathi escreve que, entre os segmentos sociais da Índia, as mulheres têm sido as mais oprimidas (75). Para o autor, o modo de vida indiano oferece ideias para acabar com a opressão e, na sua ficção, Rāma é invariavelmente descrito como um defensor dos direitos das mulheres. Da mesma forma, Tripathi dá exemplos frequentes de representações históricas positivas de Sītā (23) e de outras personagens femininas e afirma que as histórias que escreve e publica “contêm personagens femininas extremamente fortes (...) [sendo] mais fiéis ao nosso antigo modo de vida” (43). Na capa de *Sita: Warrior of Mithila* (2017), o segundo romance da tetralogia de Tripathi, Sītā é retratada como uma guerreira indiana masculinizada⁶. A capa mostra uma jovem esbelta e musculada a saltar com uma enorme clava nas mãos e prestes a lutar contra uma horda de guerreiros masculinos. Dada a análise da seção anterior, porém, Sītā poderia também ser facilmente interpretada como uma Deva nativa que luta contra uma horda de Asuras estrangeiros e não exatamente como uma feminista que luta contra a patriarquia. Na sua primeira aparição em Ram, Sītā é descrita a capturar um ladrão. Quando o derrota, Sītā pergunta aos cúmplices dele se algum de entre eles desejaria uma “costela partida gratuita” (Tripathi 2015, 231). Como Sītā diz a Rāma que arcos e flechas são as “armas dele”, enquanto “espadas e lanças” são as dela (327), conclui-se que o mundo dos guerreiros é descrito como sendo compartilhado por ambos os gêneros.

Estes discursos de autores masculinos parecem mais preocupados em assimilar as representações femininas e as masculinas para o bem da reputação

6. <https://www.amazon.in/Sita-Warrior-Mithila-Chandra-Book-ebook/dp/BoB75S5GX> (acedido a 22/5/2024).

da civilização indiana do que em valorizar a individualidade feminina para o bem das mulheres. Esta abordagem pode ser contrastada com a adotada por Kané e Divakaruni, que geralmente têm pouco a dizer sobre a civilização indiana e dedicam-se principalmente à questão da feminilidade enquanto definida contra a patriarquia.

7. Lanka's Princess

Kavita Kané tem construído a sua carreira literária em torno de histórias de personagens femininas pouco conhecidas da mitologia indiana. As capas das suas obras mais recentes definem-na como uma “força revolucionária” do feminismo indiano (2019). O romance *Lanka's Princess* (2016) é particularmente relevante num contexto feminista, dado que esta obra se foca em Śūrpaṇakhā, irmã de Rāvaṇa, comumente retratada como a antagonista feminina do épico.

Neste romance, Śūrpaṇakhā nasce como uma rapariga inocente que é desprezada pelo seu género desde o início da vida. De modo semelhante, Tāraka, retratada como um monstro temível (*rākṣasa*) na maioria das adaptações do épico, é descrita como a avó proto-feminista de Śūrpaṇakhā. Neste papel, Tāraka ensina à neta ideais positivos:

Nunca sintas envergonha do teu corpo, da tua feminilidade, Meenu [Śūrpaṇakhā], disse Tāraka, sorrindo para ela. ‘A beleza deve ser mostrada, e não me venhas dizer que tu não és bela! A beleza está na tua cabeça e no teu coração. Tens de acreditar nisto. Mas para isso, primeiro é preciso que te ames a ti mesma. O amor é um tipo de magia’(22).

Śūrpaṇakhā cresce e, sempre que se sente desesperada, “ela lembra-se das palavras de sua Nani [avó]: ‘ama-te a ti mesma, ama o teu corpo, ama a tua mente e ama com o coração. O amor é um tipo de magia’” (77). A personagem acaba por se apaixonar pelo maior inimigo do seu irmão, casa-se e tem um filho com ele. Rāvaṇa, porém, acaba por matar o seu inimigo e marido da sua irmã. Śūrpaṇakhā torna-se ativa na sua busca de vingança. A principal estratégia narrativa do romance consiste no fato de que, com exceção dos assassinatos do marido e do filho de Śūrpaṇakhā, as principais reviravoltas do enredo são obra desta personagem. Śūrpaṇakhā educa o filho para matar Rāvaṇa. Quando o filho é morto por Lakṣmaṇa, ela volta Rāvaṇa contra Rāma e os seus próprios irmãos uns contra os outros. Mais tarde, Śūrpaṇakhā tenta destruir Rāma e Sītā. É relevante notar que, embora Śūrpaṇakhā e a sua avó soem frequentemente como feministas contemporâneas, Pattanaik (2013a) menciona as mesmas reviravoltas em subcapítulos de Sita e afirma que estas reviravoltas provêm do *Rāmāyaṇa* de Kampar (123-125/271-273), uma adap-

tação regional do Rāmāyaṇa escrita no séc. XIII. Dito de outro modo, Kané é influenciada por uma versão pré-feminista e as suas inovações consistem principalmente em adaptações socioculturais de uma versão regional reinterpretada de uma perspectiva feminista moderna.

No final do romance, porém, Śūrpaṇakhā redime-se. Quando está prestes a vingar-se de Lakṣmaṇa e da família dele, Śūrpaṇakhā sente pena da esposa e do filho dele. Deste modo, Kané destaca uma das características frequentemente associadas às mulheres na sua ficção e que, como mostrarei de seguida, Divakaruni também associa a Sītā: a capacidade de sentir empatia pelo Outro.

8. The Forest of Enchantments

Chitra Divakaruni é uma escritora bengalesa que imigrou para os Estados Unidos na década de 1970. Como escritora diaspórica, Divakaruni escreve não só para o público indiano, mas também para o púocidental. A autora já foi criticada por criar representações neo-orientalistas da Índia para agradar a gostos ocidentais (Shankar 2009, 30-35) e elogiada por criar versões feministas contemporâneas de mitos indianos antigos (Singh e Field 2022, xxii-xxiii). O trabalho de Divakaruni não se limita à ficção mitológica, embora a autora tenha sido uma voz influente no desenvolvimento do género. Em 2019, Divakaruni publicou *The Forest of Enchantments*, uma adaptação do Rāmāyaṇa contada na primeira pessoa pela protagonista Sītā.

Na visão de Divakaruni (2019), Sītā possui a coragem refletida ao longo dos séculos na vida das mulheres indianas (ix) e a força para se tornar num modelo para mulheres de todo o mundo (x). Enquanto os heróis e vilões recriados por autores masculinos tendem a tornar-se simbólicos das civilizações indiana e estrangeira, Sītā e os seus antagonistas masculinos tendem a tornar-se simbólicos de uma essência atemporal compartilhada pelas mulheres e da patriarquia. Divakaruni afirma também que levou a cabo uma pesquisa profunda de várias versões antigas do Rāmāyaṇa, algo que a levou a descobrir que “havia um desfazamento entre a Sita verdadeira e o modo como a cultura popular indiana pensa sobre ela” (viii), que é geralmente como uma personagem fraca e passiva. Por este motivo, fica claro que a intenção da autora é representar a verdadeira Sītā como um indivíduo completo e como símbolo e modelo da feminilidade indiana ao longo da história, assim como de uma ideia estereotipada de feminilidade universal.

Durante o romance, Sītā permanece fiel às representações anunciadas na nota de autor. No início, ela conversa com Vālmiki, o suposto autor da versão canónica do épico, que declara sobre a sua versão:

Escrevi o que a visão divina me mostrou,’ disse. ‘Então deve ter sido um deus e não uma deusa quem o mostrou’ respondi secamente. ‘Porque não entendeste a vida de uma mulher, a angústia no âmago das suas alegrias, as suas alianças e desejos inesperados, as trocas nas quais, na esperança de assegurar um tesouro, ela tem de largar outro (2).

Estas descrições pessoais das emoções femininas são comparáveis às representações da personagem Śūrpaṇakhā do romance de Kané. Do mesmo modo, estas duas personagens femininas são muito diferentes da representação de personagens femininas nas obras dos autores masculinos. Como a Śūrpaṇakhā do romance de Kané, também a Sītā do romance de Divakaruni revela empatia para com outras personagens femininas, incluindo as antagonistas. Numa outra cena inicial, Sītā tem uma visão de várias mulheres do épico que, do ponto de vista da identidade social, nada têm em comum além do seu género. Estas personagens rogam:

Escreve também a nossa história, pois sempre fomos empurradas para as margens, trivializadas, incompreendidas, culpadas, esquecidas — ou caluniadas e usadas como personagens de histórias com lições morais.’ ‘Sim,’ respondi-lhes. ‘Sim, vou escrever as vossas histórias da melhor maneira possível, pois, sem elas, a minha também nunca ficará completa (4).

Conforme prometido na nota de autor, o romance de Divakaruni começa com a representação de uma personagem que vai ao encontro dos ideais feministas contemporâneos do que outras representações conhecidas de Sītā. A mãe de Sītā pergunta à filha se ela quer aprender artes marciais e Sītā responde que adora a ideia de ser uma “guerreira” (9). Ao contrário das personagens masculinas ou até mesmo da “guerreira de Mithila” criada por Tripathi, a Sītā do romance de Divakaruni utiliza as suas habilidades marciais somente para autodefesa e utiliza apenas o corpo como arma (80).

No entanto, a proatividade de Sītā é frequentemente ambígua e esta característica vai-se tornando mais evidente à medida que o romance avança. Divakaruni oscila entre momentos de independência seguidos por sentimentos de culpa e, na maioria das vezes, acaba por aceitar preceitos patriarcais. Quando Sītā passa por uma prova de fogo, segundo a qual tem de caminhar para uma fogueira viva para provar que não teve relações com Rāvaṇa, ela declara que não é mais a Sītā de antes: silenciosa, leniente e conformista (245). Depois da prova, porém, as suas reações permanecem inalteradas. É apenas no final do romance, quando Rāma pede a Sītā que passe por uma nova prova de fogo, que Sītā sofre uma transformação:

Pelo bem das minhas filhas que nascerão nos séculos vindouros, devo agora posicionar-me contra esta injusta ação que exige de mim. (...) Abençoo as minhas filhas que ainda não nasceram. Rezo para que, se a vida as testar — como mais cedo ou mais tarde estará destinada a fazer — elas sejam capazes de permanecer firmes, de pensar cuidadosamente e de, usando os seus corações e as suas cabeças, entenderem quando precisam de ceder e quando não devem fazê-lo. (...) Porque este é um daqueles momentos em que uma mulher se deve erguer e dizer: Nunca mais! (357).

A transformação de Sītā é diferente da de Śūrpaṇakhā no romance de Kané. Śūrpaṇakhā revolta-se contra a patriarquia no início de *Lanka's Princess* e, no final, é capaz de controlar a raiva. No romance de *Divakaruni*, porém, Sītā é capaz de controlar a raiva, revoltando-se contra a patriarquia apenas no final. Em suma, ambas as obras parecem favorecer uma espécie de “nova mulher indiana” que tem uma mente independente e moderna e é capaz de confrontar a patriarquia, embora também acabe por se vergar perante ela.

Enquanto a Śūrpaṇakhā do romance de Kané apenas se torna empática no final do romance, Sītā é consistentemente descrita como tal, inclusive face à própria Śūrpaṇakhā. Quando pensa que ela está morta, Sītā procura o corpo para lhe oferecer um enterro com honra (153). Ela deseja também fazê-lo com os outros inimigos de Rāma. Rāma, porém, afirma que inimigos não merecem tanto respeito (152). Ao voltar para Ayodhyā, Sītā faz os cidadãos do reino entenderem que outras espécies mitológicas podem também ser nobres (257). No fim, parece paradoxal que, enquanto os discursos nacionalistas enfatizam a qualidade inclusiva do pensamento indiano, é no romance de *Divakaruni* que uma personagem, mais no papel de mulher do que propriamente de indiana, seja mais inclusiva do que qualquer personagem nas adaptações escritas por autores masculinos. De facto, este discurso que procura representar as mulheres como biologicamente empáticas existe além de representações literárias, sendo inclusive o argumento central de alguns discursos feministas. Na sua comparação dos movimentos nacionalistas e feministas indianos, Deo (2016) discute como o movimento nacionalista liderado por homens tende a ser exclusivista, violento e coercivo, enquanto o movimento das mulheres tende a ser inclusivo, pacífico e igualitário (3). É de notar que estas últimas características se encontram entre as que os autores masculinos usam com frequência para definirem a civilização indiana. Da mesma forma, Shiva (1988) fala da ciência e do desenvolvimento como projetos exclusivistas da patriarquia ocidental (xii-xiv) e das mulheres indianas locais como sendo caracterizadas por uma atitude atenciosa em relação à natureza e aos outros (37).

Nestes exemplos académicos, assim como no romance de Divakaruni, representações estereotipadas da Índia e do Ocidente são colocadas em segundo plano, e são os homens que são vistos como materialistas e absolutistas e as mulheres como espirituais e relativas.

8. Conclusão

Neste artigo, procurei demonstrar como novas adaptações do Rāmāyaṇa surgiram na esteira de mudanças económicos, políticas e sociais. Recorrendo a técnicas narrativas diferentes, os cinco autores que analisei ocupam nichos de mercado distintos. Neelakantan privilegia um caminho “contrário”, que, embora seja desconhecido para muitos indianos ocidentalizados do norte da Índia, é influenciado por discursos coloniais, anticoloniais, regionais e pós-coloniais subalternos. Ao qualificar a sua abordagem como psicológica e ao contrastá-la com a abordagem materialista ocidental e nacionalista hindu, Pattanaik tenta parecer impessoal. Tripathi recria o *Rāmāyaṇa* como uma fantasia épica na qual os heróis são representados como indianos tradicionais e os inimigos como versões estereotipadas de povos invasores e colonizadores da Índia. Apesar destas diferenças, os autores masculinos têm como principal objetivo a criação de representações estereotipadas positivas da civilização indiana contra representações igualmente negativas de civilizações estrangeiras. As autoras femininas preocupam-se mais com representações positivas da feminilidade indiana e do seu contraste com representações negativas de valores patriarcais indianos. Apesar das diferenças entre autores masculinos e femininos, todos tendem a abordar o épico como uma memória coletiva que associa os ancestrais indianos ou femininos aos seus descendentes vivos e como uma história com potenciais valores modernos que podem ser vistos como soluções positivas e nativas para os problemas socioculturais da Índia contemporânea. No entanto, apesar da rejeição da mentalidade ocidental estereotipada por parte dos autores masculinos e dos valores patriarcais por parte das autoras femininas, ambos os discursos acabam por ser ambíguos no sentido em que aceitam e integram parcialmente a mundividência que se propõem a criticar.

Data de receção: 12/11/2024

Data de aprovação: 20/04/2025

Referências

Banaji, Shakuntala (2018). “Vigilante Publics: Orientalism, Modernity and Hindutva Fascism in India” *Journal of the European Institute for Communication and Culture*, Vol. 25, N. 20, pp. 1-18.

- Bryant, Edwin and Patton, Laurie L. (2005). *The Indo-Aryan controversy: Evidence and inference in Indian history*, London: Routledge.
- Carrette, Jeremy, and King, Richard (2005). *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London: Routledge
- Chakrabarty, Bidyut, and Jha, Bhuwan Kumar (2020). *Hindu Nationalism in India: Ideology and Politics*, Abingdon: Routledge.
- Chatterjee, Partha (1993). *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press.
- Clarke, Peter (2006). *New Religions in Global Perspective*, London: Routledge.
- Das, Gurcharan (2000). *India Unbound*, New Delhi: Penguin Books India.
- Deo, Nandini (2016). *Mobilizing Religion and Gender in India: The role of activism*, London: Routledge.
- Divakaruni, Chitra Banerjee (2019). *The Forest of Enchantments*, New Delhi: HarperCollins India.
- Dutt, Michael Madhusudan (2004) [1861]. *The Slaying of Meghanad: A Ramayana from Colonial Bengal*, Oxford: Oxford University Press
- Fernandes, Leela (2006). *India's New Middle Class: Democratic Politics in an Era of Economic Reform*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gupta, Suman (2012). "Indian 'Commercial' Fiction in English, the Publishing Industry, and Youth Culture" *Economic and Political Weekly*, Vol. 46, No. 5, pp. 46–53.
- Ilaiah, Kancha (2009). *Post-Hindu India: A Discourse on Dalit-Bajuhan, Socio-Spiritual and Scientific Revolution*, Los Angeles: Sage.
- Inden, Ronald B. (2001) [1990]. *Imagining India*, Cambridge: Indiana University Press.
- Kané, Kavita (2016). *Lanka's Princess*, New Delhi: Rupa Publications.
- Kané, Kavita (2019). *Ahalya's Awakening*, New Delhi: Westland.
- Kanjilal, Sucheta (2017). *Modern Mythologies: The Epic Imagination in Contemporary Indian Literature* [Doctoral dissertation], University of South Florida.
- King, Richard (1999). *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and "The Mythic East"*, London: Routledge.
- Luthra, Rashmi (2014). "Clearing Sacred Ground: Women-Centered Interpretations of the Indian Epics" *Feminist Formations*, Vol. 26, No. 2, pp. 135-161.
- Machin, David and Mayr, Andrea (2023). *How to do Critical Discourse Analysis: A Multimodal Introduction*, Los Angeles: SAGE Publications.
- Malhotra, Rajiv (2011). *Being Different: An Indian Challenge to Western Universalism*, New Delhi: HarperCollins.
- Mohanty, Chandra Talpande (1984) "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" *Boundary 2*, Vol. 12, No. 3, Duke University Press, pp. 333-358.
- Nadeau, Randall L. (2014), *Asian Religions: A Cultural Perspective*, Hoboken: Wiley-Blackwell.

- Nandy, Ashis, Trivedy, Shikha, Mayaram, Shail and Yagnik, Achyut (1995). *Creating a Nationality: The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self*, New Delhi: Oxford University Press.
- Nandy, Ashis (2003). *The Romance of the State and the Fate of Dissent in the Tropics*, New Delhi: Oxford University Press.
- Neelakantan, Anand (2012). *Asura: Tale of the Vanquished*, Mumbai: Platinum Press.
- Neelakantan, Anand (2015). *Ajaya: Epic of the Kaurava Clan, Book 2, Rise of Kali, Duryodhana's Mahabharata*, Mumbai: Leadstart Publishing.
- Pattanaik, Devdutt (2006). *Myth = Mithya: Decoding Hindu Mythology*, New Delhi: Penguin Books
- Pattanaik, Devdutt (2013a). *Sita: An Illustrated Retelling of the Ramayana*, New Delhi: Penguin Random House.
- Pattanaik, Devdutt (2013a). *Business Sutra: A Very Indian Approach to Management*, New Delhi: Aleph Book Company.
- Pattanaik, Devdutt (2016a). *The Girl Who Chose: A New Way of Narrating the Ramayana*, New Delhi: Penguin Books.
- Periyar, E. V. R. (2005) [1930]. "True Ramayana" in Veeramani, K. (Ed.). *Collected Works of Periyar E.V.R.*, Chennai: The Periyar Self-Respect Propaganda Institution.
- Ramanujan, A. K. (2004). *The Collected Essays of A. K. Ramanujan*, New Delhi: Oxford India Paperbacks.
- Richman, Paula (2008). *Ramayana Stories in Modern South India: An Anthology*, Bloomington: Indiana University Press.
- Richman, Paula (Ed.) (2001). *Many Rāmāyaṇas: The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*, Berkeley: University of California Press.
- Shankar, Lavina Dhingra (2009). "Not Too Spicy: Exotic Mistresses of Cultural Translation in the fiction of Chitra Divakaruni and Jhumpa Lahiri" in Iyer, Nalini, and Zare, Bonnie (Eds.). *Other Tongues: Rethinking the Language Debates in India*, Amsterdam: Rodopi.
- Shiva, Vandana (1988). *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*, New Delhi: Kali For Women.
- Singh, Amritjit and Field, Robin E. Field (2022). "Introduction" in SINGH, Amritjit, Field, Robin E. and Najmi, Samina (Eds.). *Critical Perspectives on Chitra Banerjee Divakaruni Feminism and Diaspora*, Lanham: Lexington Books.
- Thapan, Meenakshi (2004) 'Embodiment and Identity in contemporary society: Femina and the 'new' Indian woman' *Contributions to Indian Sociology*, Vol. 38, No. 3, pp. 411-444.
- Tharoor, Shashi (2018). *Why I am a Hindu*, Victoria: Scribe Publications.
- Tripathi, Amish (2010). *The Immortals of Meluha*, Chennai: Westland.
- Tripathi, Amish (2015). *Ram: Scion of Ikshvaku*, New Delhi: Westland.
- Tripathi, Amish (2017a). *Immortal India: Young Country, Timeless Civilisation - Articles and Speeches by Amish*, New Delhi: Westland.

- Van Der Veer, Peter (2014), *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India*, Princeton: Princeton University Press.
- Varughese, E. Dawson (2017). "Post-millennial 'Indian Fantasy' fiction in English and the question of mythology: Writing beyond the 'usual suspects'" *The Journal of Commonwealth Literature*, Vol. 54, No. 3, pp. 460-474.
- Zelizer, Barbie (1995). "Reading the Past Against the Grain: The Shape of Memory Studies" *Critical Studies in Mass Communication*, Vol. 12, No. 2., pp. 214-239.

Sobre o autor

JOÃO PEDRO OLIVEIRA leciona Estudos Asiáticos na Universidade Católica Portuguesa (UCP), em Lisboa. É doutorando em Estudos de Cultura (FCH-UCP), é mestre em Linguística (FLUL) e é licenciado em Línguas, Literaturas e Culturas (FLUL) e em Cinema (ESTC). Os seus interesses de investigação incluem narrativa, identidade e nacionalismo na Ásia.

[ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2833-0418>]

About the author

JOÃO PEDRO OLIVEIRA teaches Asian Studies at the Portuguese Catholic University (UCP) in Lisbon. He is a PhD candidate in Cultural Studies (FCH-UCP), holds a master's degree in Linguistics (FLUL) and a bachelor's degree in Languages, Literatures and Cultures (FLUL) and Cinema (ESTC). His research interests include narrative, identity and nationalism in Asia.

[ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2833-0418>]