

ESMAT ELHALABY

IMPÉRIO E INDOLOGIA ÁRABE



 IMPRENSA
DE HISTÓRIA
CONTEMPORÂNEA

IMPÉRIO E
INDOLOGIA
ÁRABE

ESMAT ELHALABY

IMPÉRIO E
INDOLOGIA
ÁRABE

traduções de

Manuela Ribeiro Sanches
e Pedro Martins (introdução)

Esta é uma obra em Acesso Aberto, disponibilizada online e licenciada segundo uma licença Creative Commons de Atribuição Não Comercial — Sem Derivações 4.0 Internacional (CC-BY-NC-ND 4.0)



A ortografia segue o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990

© 2024, Esmat Elhalaby

Imprensa de História Contemporânea

imprensa.ihc@fctsh.unl.pt

<http://imprensa.ihc.fctsh.unl.pt>

Av. de Berna, 26 C

1069-061 Lisboa

Título: *Império e indologia árabe*

Autor: Esmat Elhalaby

Traduções de Manuela Ribeiro Sanches e Pedro Martins (introdução)

Revisão de Inês Hugon e José Neves (introdução)

Capa e composição: Tinta-da-china

Imagem da capa: Wadī al-Bustani (1888-1954).

Frontispício de Al-Mahabharata:

al-Malhama al-Hinduwiyya (Beirute, 1952).

1.^a edição: Dezembro de 2024

ISBN: 978-989-8956-65-1 (EPUB) | 978-989-8956-66-8 (Mobi) | 978-989-8956-67-5 (PDF)

DOI: <https://doi.org/10.34619/yq6v-wuag>

Este livro teve o apoio financeiro do Instituto de História Contemporânea, financiado por fundos nacionais através da FCT — Fundação para a Ciência e Tecnologia, I.P., no âmbito dos projectos UIDB/04209/2020, UIDP/04209/2020 e LA/P/0132/2020.



PADRÃO
DOS
DESCOBRIMENTOS



NOTA DA IMPRENSA
DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA

O texto que agora se publica esteve na origem da atribuição a Esmat Elhalaby da primeira edição do Prémio Amílcar Cabral, uma iniciativa do Instituto de História Contemporânea, da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa / IN2PAST — Laboratório Associado para a Investigação e Inovação em Património, Artes, Sustentabilidade e Território e do Padrão dos Descobrimentos/EGEAC. O texto foi originalmente publicado com o título «Empire and Arab Indology», *Modern Intellectual History* 19, n.º 4 (2021): 1081-1105.

PREFÁCIO

Wadi' al-Bustani encarava o presente de cabeça erguida. A sua poesia foi quase exclusivamente política na sua orientação. Se a sua forma era conservadora e a sua dicção arcaica, as suas políticas eram radicais e fundamentalmente sintonizadas com os desafios do seu tempo: o imperialismo britânico e o colonialismo de fixação sionista.

Enquanto os seus poemas — publicados nos diários palestinos e recitados nas ruas palestinianas — eram, por necessidade, ocasionais e de circunstância, a sua filologia decididamente não o era. Ao longo de décadas de pesquisa, viagem e tradução, procurou desvendar verdades profundas sobre a linguagem através da sua prática da indologia. Mas mesmo as buscas intemporais são marcadas pelo tempo. Como o meu texto revela, Bustani prefaciou o seu *Mahabharata* em língua árabe referindo-se à nova realidade que rodeava a sua pátria, nomeadamente, o estabelecimento do Estado de Israel, a separação de Haifa do Levante (e de Bustani dos seus filhos no Líbano) e a limpeza étnica da Palestina.

Neste momento em que falo acerca dos escritos de Bustani sobre as origens do Estado de Israel, o mundo está talvez a testemunhar o fim de Israel. Tal como as colónias de fixação que o precederam, Israel está desesperado. Presos pela negação, os líderes de Israel estão a procurar, com bombas de elevada tonelagem, pôr fim ao problema recalcitrante dos nativos. Mas nesta atividade genocida Israel não trabalha sozinho. Como sempre, o assassinio e mutilação dos palestinianos é um projeto assiduamente apoiado pelo Atlântico Norte (e, pelo menos nos teatros das Nações Unidas, por algumas ilhas que vagamente podem ser consideradas soberanas no império americano do Pacífico). Neste âmbito, vale a pena lembrarmos algumas palavras do prefácio de Amílcar Cabral ao relatório de Basil Davidson de 1969 sobre a revolução do PAIGC:

Não tenhamos ilusões, porém. Toda a gente sabe que Portugal não produz aviões, nem mesmo de brincar. A nossa situação — esta agressão portuguesa ao nosso povo — também envolve os aliados de Portugal, incluindo a Grã-Bretanha e os Estados Unidos. E aí também a nossa luta traz outro ganho: ela ensina-nos a conhecer os amigos e os inimigos do nosso povo e de África.

Aqui, Cabral lembrava C. L. R. James, quando relatava a revolução do Gana a partir de Acra em 1960. Dizia James: “Repara, eu não me preocupo com os inimigos de África. Eles são inimigos, eles estão ali, não há problema; apenas temos de os combater até ao fim, é tudo”. Os inimigos da Palestina são relativamente fáceis de identificar — normalmente habitam parlamentos e salas de reuniões, universidades imperiais e burocracias coloniais, tanques de guerra Merkava e caças de combate F-15, o *New York Times* e a CNN.

O que a nossa difícil situação revelou de forma mais clara do que nunca é o número e a localização dos amigos da Palestina. Cabral era um velho amigo, a sua revolução estava relacionada com a nossa e com outras. “Nós estamos com os refugiados”, anunciou Cabral em Dar-es-Salam em 1965, “os refugiados martirizados da Palestina, que foram enganados e expulsos da sua pátria pelas manobras do imperialismo. Nós estamos ao lado dos refugiados palestinianos e apoiamos incondicionalmente tudo o que os filhos da Palestina estão a fazer para libertarem o seu país”. Quando centenas de pessoas, incluindo Cabral, se reuniram em Cartum em janeiro de 1969 para a Conferência Internacional de Apoio aos Povos do Sul da África e das Colónias Portuguesas, a Organização para a Libertação da Palestina estava lá. E quando os mesmos delegados desceram o Nilo até ao Cairo uns dias mais tarde para a Segunda Conferência Internacional de Apoio aos Povos Árabes, o PAIGC estava entre eles.

Reuniões e declarações, mediadas pela tradução e alimentadas pela solidariedade, eram a base do internacionalismo. Esta internacional apoiava o PAIGC através da transferência de armas e de conhecimento, de manifestações e publicações, mesmo através do seu corpo e do seu sangue. “Alguns franceses formaram uma comissão para nos enviar sangue”, declarou Gil Fernandes, o representante do PAIGC no Cairo, à

revista *Ufahamu* em 1970. “De duas em duas semanas um avião vindo Paris para em Conacri, do qual conseguimos o sangue. Este é o sangue dos franceses, enquanto o governo francês ajuda Portugal. Estranha guerra”. A presente guerra na Palestina esticou até a um ponto de rutura a vasta distância entre o apoio oficial ao genocídio e o apoio popular aos palestinianos.

Entre ideias e ações, estão os métodos e as táticas. “Império e indologia árabe” considera o conteúdo e as condições da abordagem política e filológica de Wadí al-Bustani. Pergunto, através do seu exemplo: será que o estudo de outro povo deve sempre implicar supremacia e domínio? Edward Said — um grande crítico do poder imperial e do conhecimento imperial — contrapôs uma vez Ernest Renan, “o filólogo como juiz”, a Louis Massignon, “o filólogo como convidado”. Segundo Said, enquanto Renan havia investigado “religiões menores como o Islão com desdém”, Massignon era, em contrapartida, “o mais distinto revelador da civilização islâmica que o Ocidente havia produzido”. O tempo era o centro do julgamento filológico de Renan. A filologia de Massignon, em contraste, era espacial na sua orientação. Topografia, e não a tipografia, era o motor da investigação de Massignon. No seu estudo da Índia, Bustani era uma espécie de convidado, ou de amigo. Para ele, a Índia era ao mesmo tempo um território repleto de diferença e uma geografia indissociável da sua própria pátria. No final, o anticolonialismo acabou por impulsionar os esforços intelectuais de Bustani de uma forma que nem mesmo o mais compassivo orientalista europeu poderia compreender.

O meu artigo sobre Bustani é uma espécie de pré-história de uma era de solidariedade pública e prolífica. As condições da carreira imperial de Bustani, entre a Índia britânica e a Palestina britânica, foram a base sobre a qual se formou, no século XX, um poderoso anticolonialismo. É um anticolonialismo que hoje muitos milhões ainda levam sobre os seus ombros.

Esmat Elhalaby

Toronto, 15 de dezembro de 2023

IMPÉRIO E INDOLOGIA ÁRABE

Este texto concentra-se na obra do poeta, advogado e tradutor Wadî al-Bustani (1888-1954), nascido em Chouf, que se definiu a si mesmo como «palestiniano libanês», transitando entre Beirute, o Cairo, Hodeida, Bombaim, o Transval e, finalmente, Haifa. Autor da primeira tradução de Tagore para árabe, depois de uma visita a Santiniketan em 1916, Bustani dedicou a sua vida a anotar e a traduzir para árabe o Mahabharata, o Ramaiana e o Xacuntalá de Calidaça. A par deste projeto filológico, que ele próprio apoiou e financiou, Bustani foi um dos mais importantes poetas e advogados do Mandato Britânico da Palestina que incitou atos de protesto através da sua poesia e litigou contra as políticas territoriais coloniais. Ao concentrar-se na relação de Bustani com a cultura imperial britânica, nos seus compromissos políticos na Palestina e nos contornos do seu projeto indológico, este texto dá a ver uma nova história da filologia global e do enquadramento colonial que a possibilitou, realidades que permanecem ocultas nas muitas narrações da viagem do orientalismo e da colonização da Palestina.

Em *A descoberta da Índia* Nehru escreveu: «A Índia tem uma grande dívida para com [William] Jones e para com muitos outros estudiosos europeus pela redescoberta da sua literatura passada». Diz-se que Nehru, ao receber, alguns anos mais tarde, a tradução para árabe de Wadî al-Bustani, teria comentado que se trataria da «maior dádiva que os árabes ofereceram à Índia». Uma dívida em falta, uma dádiva oferecida, um passado redescoberto: como se escreve a história moderna da tradução entre a Índia e o mundo árabe? E quais os idiomas desse passado que ficam vedados ao nosso conhecimento, em particular, e às

nossas imaginações, em geral? As localizações geográficas e institucionais do conhecimento acadêmico europeu moderno sobre o mundo são bem conhecidas. Mas as práticas acadêmicas de não-europeus são relativamente desconhecidas e escassamente reconhecidas, especialmente quando não se deixam categorizar facilmente como exegese indígena ou ser caricaturadas como mimetismo colonizado. Inúmeros volumes revelam os contornos da Índia desenhados pela Europa — mas o que se passa com os da Índia representada pelos árabes?

Este texto concentra-se numa figura largamente esquecida que viveu na primeira metade do século xx, o poeta, advogado e tradutor palestino-libanês Wadī' al-Bustani. Ao fazê-lo, aborda-se a historiografia não só do pensamento árabe moderno, mas também da história intelectual global bem como do colonialismo britânico no Médio Oriente. Como apresentou um intelectual árabe uma ideia da Índia aos seus leitores árabes? Ou melhor, que Índia terá inventado em árabe? A «Índia» da historiografia colonial transmitida ao estado-nação foi uma invenção que substituiu os conceitos geográficos e políticos anteriormente existentes no Sul da Ásia. Nos séculos xix e xx, surgiram ideias acerca da Índia em árabe que eram diferentes das anteriores. Caracterizado historicamente pelo intercâmbio de textos islâmicos e pelo grande projeto de tradução da ciência e da matemática sânscritas na Bagdade dos abássidas, o colonialismo europeu do século xix alterou os termos dessa permuta intelectual entre árabes e indianos. As soberanias em transformação e os novos gêneros criaram novas possibilidades. O fim da patronagem imperial em relação ao persa no Sul da Ásia, o subsumir de textos não-europeus a categorias de literatura e religião e as consequências materiais e epistémicas do predomínio da imprensa criaram as circunstâncias favoráveis ao projeto intelectual de Bustani e o contexto do seu envolvimento político. Novos autores escreviam, liam e traduziam novos tipos de textos. O emergir de um novo enquadramento colonial durante os séculos xix e xx tornou possíveis colaborações intelectuais entre indianos e árabes distintas da lentidão do movimento anterior da *'ulema*. À sombra de personalidades como Lord Curzon ou Cromer, intelectuais árabes e indianos criaram ligações dentro do novo mundo imperial. Bustani escreveu a sua Índia a partir de uma Palestina sob domínio colonial britânico. O objetivo deste texto

é desvendar o significado dessas condições, tanto para o próprio Bustani como para o desafio que elas colocam às histórias existentes do colonialismo, do anticolonialismo e dos seus modos de conhecimento.

Concomitantemente, aborda-se um debate que tem vindo a ocorrer acerca dos lugares e das investidas epistemológicas da «história intelectual global», em particular, o seu pressuposto eurocentrismo. Alguns estudiosos têm vindo a questionar a aparente preocupação desse sub-campo com a receção, tradução, interpretação e crítica das ideias europeias por parte de não-europeus. Estas críticas levantam, em particular, duas questões: em primeiro lugar, a incomensurabilidade entre histórias e ideias não-europeias e conceitos europeus; e, em segundo lugar, a preponderância de histórias Sul-Sul fecundas e multilingues, anteriores à hegemonia europeia. Embora esteja para além do alcance do presente texto aprofundar a primeira questão, defende-se aqui que uma discussão das histórias intelectuais Sul-Sul não tem de ser restringida ao pré-colonial ou ao pré-moderno. O que este texto pretende mostrar é que, embora as ligações Sul-Sul possam não ter sido as mais fortes, as mais prevaletentes ou as mais bem documentadas durante o período colonial, elas requerem, contudo, que se lhes preste uma atenção histórica efetiva. Com efeito, narrar estes laços precisos poderá constituir o início de uma abordagem que tome em consideração o mundo que permanece ausente do global na história intelectual.

Em geral, nas histórias do pensamento moderno, o argumento a favor do global consiste em fazer da Europa um termo de uma diáde do «encontro» — para recorrer a uma metáfora popular — entre povos e textos do resto do mundo. A mera menção do mundo além da Europa impulsiona o provincial na direção do global. Deste ponto de vista, o global é inevitavelmente imperial — resume-se a uma reescrita da história intelectual europeia, na atenção às suas localizações internacionais e projetos coloniais. Se bem que meritórias, estas abordagens fornecem versões do global a partir de cima, a partir de um lugar privilegiado, dentro de uma geografia desigual. A produção intelectual e as condições sociais de pensadores não-europeus permanecem, assim, predominantemente ausentes desse passado global. As histórias da Índia e do Médio Oriente só podem, contudo, reivindicar o global com base no argumento de que é aí que vive a maior parte da humanidade. Com

efeito, seria avisado que os historiadores considerassem a observação que June Jordan fez na sua coletânea de ensaios de 1985, *On Call*. «Dado que foram os primeiros a existir e constituem atualmente a maioria», escreve Jordan, «a autora referir-se-á àquelas populações habitualmente englobadas naquilo que se designa de Terceiro Mundo como Primeiro Mundo». A inversão de Jordan é instrutiva. Hoje em dia, há que levar a sério o «global» no Sul global — basta pensar nas respetivas implicações historiográficas. «A Europa», como escreveu celeberramente Fanon, «é literalmente a criação do Terceiro Mundo». Deste modo, também o global não pode ser pensado sem o seu Sul.

Wadí al-Bustani (Fig. 1) foi, sem dúvida, um entre muitos. Espalhados pelas «regiões» e «áreas» dos estudos académicos ocidentais, estes intelectuais não-europeus conheceram, ripostaram e participaram em movimentos políticos e intelectuais que foram globais em termos da sua condição e alcance. É certo que todo o mundo se via inundado de textos, histórias e línguas vindos da Europa. Mas através seja da resiliência de vias mais antigas de intercâmbio científico, seja das rotas mais recentes do orientalismo europeu, bem como da solidariedade anticolonial, os asiáticos e os africanos criaram as suas próprias ligações. Escrever uma história intelectual Sul-Sul não significa excluir a Europa. A hegemonia europeia foi real. Manifestou-se tanto na expropriação de terras quanto de imaginações. Não há razão para se ignorar o facto de que algumas formas de intercâmbio cultural, entre outras, foram destruídas ou irremediavelmente alteradas pelo colonialismo. O historiador indiano Ashin Das Gupta descreveu a entrada forçada da Europa no Oceano Índico através da simples afirmação de que «se rompeu a parceria no oceano». Contudo, durante esse período marcado pela arrogância, pela intolerância e pela violência — características e programa do poder colonial — criaram-se relações profundas entre os colonizados. O colonialismo e o anticolonialismo que o acompanhou criaram novas formas de ligação, de comunicação e de comparação. Novas oportunidades de viajar, para alguns — acompanhadas, é certo, de novas restrições ao movimento para outros —, permitiram que pessoas e textos viajassem de um modo até então impossível. O próprio Bustani transitou entre a Ásia, a África e a Europa, e, com ele, moveu-se o seu pensamento.



وادی بک البزینی

Figura 1. Wadī al-Bustani (1888–1954).
Frontispício de *Al-Mahabharata: al-Malhama
al-Hinduwiyya* (Beirute, 1952).

Bustani nasceu em 1888 no seio de uma família maronita, na pequena cidade de Dibiyye, situada nas montanhas, no atual Líbano. É importante assinalar, de antemão, a importância da sua herança intelectual. Oriundo da, porventura, mais ilustre família do movimento de renascimento árabe, o *nahda*, Butrus al-Bustani — figura fundadora da história das ideias árabes e criador da primeira escola secular do Levante —

é o seu parente mais famoso. E embora Butrus tenha morrido três anos antes de Wadí' nascer, Sulayman al-Bustani, tio de Butrus e tradutor da *Iliada* para árabe, teve uma profunda influência pessoal sobre Wadí'. Argumentando que o árabe de Wadí' era fraco, Sulayman implorou-lhe que memorizasse o Alcorão, o que aquele fez. De seguida, estudou inglês e francês no Colégio Protestante Sírio, agora conhecido como Universidade Americana de Beirute, licenciando-se em 1907. A partir de Beirute, Bustani viajou até ao Cairo, Hodeida, Bombaim, Transval e, finalmente, Haifa. Acompanhando o seu percurso através deste espaço colonial, o presente texto retraça o respetivo contexto e indaga acerca do conteúdo da criação da indologia árabe moderna. No caso de Bustani, a Índia e a Palestina viriam a tornar-se importantes elos dentro de um enquadramento colonial mais amplo que se estendia da Ásia à África. É impossível dar-se conta da indologia de Bustani se não se considerar a sua atividade política e poética no Mandato da Palestina. Ideias particulares acerca da religião e da literatura iniciaram Bustani num nova cultura imperial no dealbar do século XX. Contudo, a experiência de Bustani da ocupação britânica da Palestina, onde serviu inicialmente como funcionário da administração colonial, faria com que nele erodisse o edifício da representação que o império fazia de si mesmo, bem como os seus autoproclamados princípios. As reações de Bustani à cultura imperial britânica e ao poder colonial, na poesia, na filologia e na política, constituem as fontes primárias deste estudo. A reconstrução da vida de Bustani baseia-se, aqui, numa leitura atenta da sua obra e dos respetivos vestígios nos arquivos britânicos, indianos e israelitas, na sua pequena coleção de família e no arquivo, ainda por albergar, dos enunciados públicos que constituem a grande fonte da história intelectual árabe. No que se segue, acompanha-se o pensamento de Bustani desde os seus primeiros escritos públicos na década de 1910 até à sua morte em 1954.

Só abordando a sua obra através da sua vida poderão ser revelados os contornos particulares do seu pensamento. O arco narrativo deste texto simula a própria jornada de Bustani. Iniciando-se com a sua ligação às rotas e formas de conhecimento imperiais, o presente texto passa, depois, a considerar a desilusão de Bustani com a política e as ideias imperiais, sobretudo através do modo como se exprimem na poesia

anticolonial. Conclui-se este texto com a referência ao crepúsculo do império, às partições do Sul da Ásia e da Palestina que marcaram indelivelmente a vida e a prática científica de Bustani. Desse modo, relata-se uma história da filologia global e do enquadramento colonial que a possibilitou, realidades há muito ocultas nas muitas narrações das viagens do orientalismo e da colonização da Palestina.

CÂNONES IMPERIAIS

«Oxford é o meu objetivo; desgraça ou ruína; fracasso ou loucura; quero saber mais e ser mais. Que seja enforcado, que seja apunhalado; que seja esmagado e destruído, a fome nunca será a causa da minha morte». Assim escrevia, a partir do Cairo, Bustani, aos vinte e três anos, para Londres, a John Lubbock, um divulgador da ciência e confidente de Darwin, conhecido oficialmente como Lord Avebury. Bustani trabalhava, então, no Cairo, ao serviço dos britânicos, no Departamento das Obras Públicas, Divisão Oriental. Escrevia Bustani:

Exmo. Senhor, estou num momento crítico — mas os meus batimentos e pulsações nunca foram tão regulares. «Ser ou não ser, eis a questão»: se devo permanecer no meu atual cargo, pago a 10£ por órbita lunar, e continuar a viver somando números — só adiciono e registo cifras de dez — e morrer quando a Morte bate à porta... ou se devo despedir-me desta rotina, bem como de colegas, amigos e parentes e lançar-me ao mar, na única esperança de um dia ancorar nas Ilhas Britânicas com a dupla ambição de apertar a mão do autor de «The Uses of Life» [Os usos da vida] e de «On Peace and Happiness» [Acerca da paz e da felicidade] e de desafiar as circunstâncias desse dia.

Bustani, o jovem poeta romântico, estava insatisfeito com as suas obrigações burocráticas no Egito, ansiando por participar num outro mundo. Escrevia a Lord Avebury porque quase acabara de traduzir *On Peace and Happiness*, um dos livros de Lubbock, e pretendia uma fotografia do autor para o frontispício. Quando a sua tradução ficou pronta, Bustani pôs-se a caminho de Londres onde conheceu, finalmente, o seu guru.

Os livros de Lubbock equivaliam a guias para uma certa forma de se ser um *gentleman* inglês. Gozando, como o seu amigo Darwin, de uma popularidade global, os seus livros foram traduzidos no início do século xx, em todo o mundo, para inúmeras línguas não-europeias, desde o arménio ao gujarati. Bustani viria a traduzir três livros de Lubbock para árabe, *On Peace and Happiness*, *The Uses of Life* e *Pleasures of Life*. Estas seriam as três primeiras traduções a partir do inglês da autoria de Bustani, numa longa carreira de tradutor. No prefácio a *The Pleasures of Life*, Lubbock escreve acerca da importância de um conjunto particular de textos orientais: «O *Ramayana* e o *Mahabarata*... não só são interessantes por si mesmos, mas são de grande importância para o nosso grande império oriental». Lubbock enumera as centenas de livros que têm de ser lidos. Além das duas epopeias sânscritas acima mencionadas, inclui no seu cânone três outros textos não-europeus: o Alcorão (que Bustani já memorizara), *Xacuntalá*, de Calidaça, e o *Rubā'iyat*, de Umar-I Khayyām. Durante o século xix, alguns textos orientais renovavam a cultura intelectual europeia. No início do século xx, a lista de Lubbock era tão previsível quanto comum.

A conceção deste cânone era indelevelmente imperial. A colonização europeia do mundo, o despontar de uma nova filologia historicista, a hegemonia das visões românticas da humanidade, da nação, da raça e do mundo — todos estes aspetos haviam resultado no emergir de dois discursos relacionados e paralelos entre si em meados do século xix: as religiões mundiais e a literatura mundial. Alguns textos sânscritos como o *Mahabharata* (incluindo o *Bhagavad Gita*) e o *Ramayana* situavam-se na confluência destas novas ideias tanto acerca do hinduísmo como da Índia antiga. A celebração destas obras na Europa era regular, ou melhor, obrigatoriamente acompanhada do menosprezo do hinduísmo e da Índia contemporâneos. O idioma historiográfico desta opção era o «declínio».

O Oriente surgia, a partir da posição de superioridade dos filólogos da península europeia, como o lugar primeiro da *Weltliteratur*. E, se bem que ideológica e institucionalmente fosse pan-europeu, o primado do Império Britânico na Ásia fazia da Grã-Bretanha o ponto central da elaboração destas novas ideias e do inglês um veículo-chave para a sua exportação. Por volta de 1900, séculos de filologia, de tra-

dução, de compilação, de recolha e de pilhagem haviam produzido um cânone mundial — oriental na sua progenitura — que se tornara extremamente célebre e que possuía um amplo público leitor. O lugar do império na constituição, proliferação e distribuição de um cânone literário inteligível para os cidadãos britânicos (na metrópole) e para os súbditos britânicos (no ultramar) foi já analisado em profundidade. A condição colonial da canonicidade não pode ser negada. Por exemplo, o projeto dos *Livros Sagrados do Oriente* de Max Müller — que, segundo Tomoko Masusawa, «definiu efetivamente os parâmetros das “principais religiões mundiais”» — foi publicado pela Oxford University Press, mas financiado pelo próprio India Office. Além de textos como os de Lubbock, Bustani lera o *corpus* crescente do orientalismo e os projetos com ele relacionados. Durante a sua viagem a Londres a fim de visitar Lubbock, Bustani iria também a Oxford para se encontrar com David Margoliouth, a grande autoridade dos estudos árabes em Inglaterra, a quem endereçara cartas entusiásticas. Aamir Mufti defende que a *intelligentsia* emergente da Índia do século XIX fora « em grande parte educada no orientalismo, que constituía o seu horizonte de conhecimento moderno e humanista ocidental». O caso de Bustani não é diferente. O seu entendimento da Índia não pode ser separado da sua leitura do orientalismo europeu.

Em 1912, um ano depois de ter surgido a sua versão em árabe de *The Pleasures of Life*, Bustani publicaria a sua primeira tradução do *Rubā'iyat* para árabe. Na sua versão em árabe da famigerada «tradução» para o inglês da autoria de Edward Fitzgerald, o *Rubā'iyat* de Khayyām torna-se *sabī'yyat*. Isto é, em vez de utilizar quartetos, a tradução de Bustani recorre a estâncias de sete linhas, uma forma poética árabe comum. Com esta nova tradução, Bustani juntava-se aos «umarianos» da Europa de finais do século XIX, àquilo que John Yohannan chamou «o culto do *Rubā'iyat*». Tendo traduzido os textos de leitura obrigatória da cultura imperial britânica, Bustani passaria a executar as respetivas tarefas. Na sua introdução à tradução, fornece uma biografia desse poeta esquivo, ao mesmo tempo que refere os debates familiares acerca da autenticidade do quarteto e das origens de Khayyām. Bustani contribui também com a sua própria teoria duvidosa acerca das origens do poeta. Argumenta que Khayyām — o nome refere-se,

em árabe, àquele que cose tendas — seria de origem árabe e que a sua família teria emigrado para a Pérsia, pois os persas do século XI não teriam usado tendas como os árabes. Este facto, argumenta Bustani, é tão-só mais uma razão para que a poesia de Khayyâm tenha de ser lida em árabe. A literatura mundial é, assim, tal como Yaseen Noorani defendeu no caso das traduções de Sulayman al-Bustani da *Iliada*, apresentada ao «público leitor árabe como um repositório para a auto-descoberta nacional». O Khayyâm arabizado de Bustani fazia parte de um discurso nacional mais amplo. Por muito que Bustani pudesse ter sido seduzido pelo empreendimento da literatura mundial promovido pela Europa imperial, há que considerar, se se quiser fazer jus à sua atividade intelectual, o enquadramento colonial em que trabalhou, bem como as correntes de pensamento nacionalista e anticolonial com que se defrontou.

Quando Bustani deixou o Monte Líbano e os seus arredores, penetrou num mundo transformado pelo colonialismo. Em 1909, Bustani seguiria as rotas cada vez mais apinhadas do capital e do império que o levariam até ao Iémen. Um cargo como tradutor no consulado britânico local afastaria o jovem Bustani do empreendimento missionário norte-americano a que se dedicara durante um longo período e levá-lo-ia a uma outra iniciativa colonial no Oriente — se bem que indubitavelmente com ela relacionada —, a sua primeira experiência sob o Raj que cobria, então, quase um quarto do globo. Como o historiador John Willis escreveu: «Áden e o Protetorado do Áden constituíam uma das partes mais ocidentais da Índia». Bustani partiu daí para uma Cairo sob ocupação britânica e, finalmente, em 1912, para Bombaim. Mais tarde, recordaria a leitura da tradução de Monier Williams do *Xacuntalá* de Calidaça numa praia, bem como a forma como essa versão em verso o inspirara a produzir a sua própria tradução poética do texto para árabe. Mas, na Índia, não se viu apenas envolvido na emaranhada teia do orientalismo e do império que viera a conhecer. Obteve uma colocação como guarda-livros junto de um conhecido mercador de pérolas do Golfo Pérsico, o que o ligou a essas histórias mais antigas de comércio e de relações de parentesco que há muito caracterizavam as interações entre árabes e indianos.

Aquando da sua estada na Índia, viajou até Bengala — a fim de visitar Rabindranath Tagore na sua escola em Santiniketan — ou até Dar-es-

-Salam, a Morada da Paz. Embora fosse há muito um internacionalista por mérito próprio, a atribuição do Prémio Nobel da Literatura de 1913 faria de Tagore uma referência mundial. As suas visitas ao Egipto (em 1926) e ao Iraque (em 1932) foram acontecimentos políticos e intelectuais de grande importância. Na década de 1930 podiam encontrar-se traduções e comentários aos seus escritos nos jornais, revistas e antologias mais proeminentes do mundo árabe. Em 1941, uma importante revista anunciaria, confiante, que Tagore era «o escritor estrangeiro mais traduzido para árabe». O próprio Bustani traduziu, em 1916, a peça *O jardineiro*, oferecendo, assim, ao público árabe, a primeira amostra da escrita desse intelectual indiano. As traduções de Bustani da poesia e do teatro de Tagore viajaram, céleres, pela rede global de periódicos e de escritores do *nahda*. Como observa Ilham Khuri-Makdisi, periódicos como o *al-Hilal* e o *al-Muqtataf* «representavam esferas que, sendo particularmente influentes, legitimavam, em finais do século XIX e inícios do século XX, ideias e discursos que circulavam em Beirute, no Cairo e em Alexandria, embora fossem além desses lugares, incluindo a diáspora síria nas Américas».

Em maio de 1918, chegava a Nova Iorque o Tagore de Bustani, quando a principal revista literária árabe da América do Norte, a *al-Funun* de Nasib Arida, publicou as suas traduções da poesia do autor indiano. Um mês mais tarde, Mikhail Naimy, um dos colaboradores mais assíduos da *al-Funun*, refletia sobre a tarefa do tradutor num artigo sobre Bustani. Nesse artigo, começa por defender a necessidade de existirem mais escritores e tradutores árabes. Os tradutores, argumenta Naimy, ligam os leitores à humanidade, ao abrirem-lhes novos horizontes de conhecimento. Mas a tradução, admite, é uma tarefa arduosa, afirmação que sustenta recorrendo ao exemplo das traduções de Tagore da autoria de Bustani. Ao traduzir esses poemas, observa Naimy, Bustani teria oferecido um notável contributo para o árabe, pelo que deveria ser louvado. Contudo, em sua opinião, as traduções não teriam conseguido captar a rima e a musicalidade dos versos de Tagore. Naimy, que vivera décadas nos Estados Unidos, era fluente em inglês e, assim, capaz de ler as versões inglesas dos poemas de Tagore que Bustani traduzira. Apesar destas críticas, o seu confronto empenhado com as traduções de Bustani atesta a amplitude do mundo intelectual em que Bustani se vira envol-

vido. O seu itinerário poderá ter sido determinado pela sua localização no contexto colonial britânico, mas a sua obra viajou para mais longe, através do mundo da própria palavra impressa do *nahda* árabe.

Bustani tinha como objetivo introduzir os leitores árabes ao passado e ao presente da Índia em geral. Em 1916, publicou uma série de artigos sobre a Índia e os indianos no *al-Hilal*, nomeadamente um texto intitulado «Com Rabindranath Tagore», onde descreve a sua visita à residência e escola do escritor em Bengala em julho de 1914, poucos meses depois do anúncio do Prémio Nobel. «Comi e bebi e sentei-me com Tagore». «Os seus olhos» — prossegue — «revelam a sua sabedoria, e o seu discurso é sereno.» Bustani descreve as características da escola de Tagore, onde, durante a sua visita, lecionou acerca da situação no Egito e na Síria. Mas a parte mais profunda e original do artigo é a que se ocupa da língua árabe e do entendimento árabe do hinduísmo, onde se pode ler:

[Tagore] é *hinduwi*, isto é, um indiano que não é muçulmano. Os árabes chamam a todos os indianos que não creem em Alá idólatras. Assim, decidi usar a palavra *hinduwi* e não o plural *hinduwiyyun* para evitar qualquer confusão ou ambiguidade. A maior parte dos nossos escritores refere-se a eles como «hindus», recorrendo-se para a tradução de palavras inglesas e francesas à letra *si'n*, o que não corresponde ao modo como se faz o plural em árabe. A palavra *hindi* ou *hinud* refere-se a todos aqueles que vivem na Índia

Se é impossível separar as vicissitudes da vida de Tagore do seu envolvimento com o papel inglês e britânico no espaço imperial britânico, o empenhamento de Bustani também nos oferece, neste caso, importantes esclarecimentos acerca do seu comprometimento literário e histórico. É óbvio que as iniciativas intelectuais de Bustani não estavam limitadas pelos gostos europeus. A sua insatisfação com o léxico árabe existente e a sua tentativa de afastar equívocos são um testemunho do seu empenho em apresentar, enquanto estudioso, uma representação em árabe da Índia. Foi sem a condescendência civilizacional ou a prodigalidade imperial característica dos indólogos europeus que Bustani abordou, com seriedade, o seu estudo da Índia.

A PALESTINA ECUMÉNICA

«Foi assim que entrou no campo de batalha», escreveu Abd al-Rahman Yagui a propósito do primeiro poema que Bustani compôs na Palestina. Bustani chegou a Jafa na última semana de novembro de 1917. Fora para a Palestina para trabalhar como funcionário da administração britânica, percorrendo, mais uma vez, as rotas criadas pelo império. Bustani partira da Índia em 1916 e permanecera durante um ano na África do Sul, trabalhando, em parte, para os britânicos no Transval. Foi durante esse período, durante a Grande Guerra, que escreveu e publicou um pequeno volume de poesia, os *Quartetos da guerra*. Dedicados ao «Contingente Ultramarino da África do Sul», nesses poemas bélicos apela repetidamente aos leitores: «Erguei-vos! Marchai, não vacileis! Reagi!». Alguns quartetos referem explicitamente a parte apoiada por Bustani: «Juntai-vos ao Coro do Bravos Heróis/ Cujos Corações Destroçados repetem “DEUS SALVE O REI”». Dois anos mais tarde, ao chegar à Palestina, o tom de Bustani mudou rapidamente. O seu primeiro poema composto na Palestina, escrito imediatamente depois da Declaração Balfour, revela a sua preocupação com as intenções britânicas. A carreira da Índia de Bustani revelara-se instrutiva, já se adivinhando a semente do desencanto com os britânicos que levaria à sua demissão do governo colonial dois anos mais tarde. Num poema intitulado «O estado nascente» [«Al-dawla al-radi»] escreve:

Abrimos-vos o coração
estendemos-vos as mãos
mas receio que nos traíreis
conheço o caminho indiano.

A fidelidade de Bustani à cultura mundana cultivada pelo Império Britânico foi levada, na Palestina, ao limite. Passou aí o resto da sua vida, a maior parte do tempo na cidade portuária de Haifa, um importante ponto do mapa de guerra e de comércio que os britânicos forjavam entre o Índico e o Mediterrâneo. Enquanto Bustani prosseguia o seu trabalho de tradução de textos *hinduwi*, o seu destino e a sua atividade intelectual viam-se crescentemente ligados à política do Mandato Britânico

e à colonização sionista europeia da Palestina. Bustani foi catapultado para fora do mundo literário em que vivera durante a primeira metade da sua vida, lançando-se na causa da nação árabe e na luta anticolonial, na da Palestina em particular. A cultura imperial que determinara o seu itinerário global revelava-se ilusória. Apesar dos seus esforços políticos e intelectuais, Bustani viria a aperceber-se de que o respeito pelas vidas e pelos territórios de pessoas como ele não estavam na ordem do dia britânica. A sua primeira incursão na vida política organizada é emblemática do *ethos* que acompanharia todos os seus esforços. Bustani foi um dos fundadores da Associação Muçulmano-Cristã de Haifa, uma importante — mas efémera — organização palestina. Estas associações constituíram uma das primeiras fontes de oposição organizada às políticas britânicas no Mandato da Palestina, políticas que a historiadora Laura Robson caracterizou, corretamente, como sectárias. Os britânicos construíram, segundo Robson, «uma administração colonial que assumia a centralidade política das identidades comunitárias». Robson descreve a forma como, não obstante, os intelectuais palestinos cristãos aderiram a um modo de pensamento ecuménico que marcou fundamentalmente o *nahda* árabe, segundo Ussama Makdisi. Os britânicos, pressurosos em facilitar os objetivos sionistas e suspeitando da resistência nacionalista árabe que tais organizações ecuménicas podiam gerar, minaram a possibilidade de uma colaboração política entre muçulmanos e cristãos no Mandato, ao introduzirem novas instituições sectárias como o Supremo Conselho Muçulmano.

À medida que o Mandato se ia arrastando, a poesia de Bustani continuava a oferecer um desafio às atividades britânicas na Palestina e ao colonialismo europeu em geral. Os seus versos evidenciavam um espírito ecuménico e uma pulsão anticolonial. Em 1925, publicou um poema intitulado «Somos todos muçulmanos» [«Kulna Muslimin»] na revista egípcia *al Zahra*. Nesse mesmo ano, os sírios revoltaram-se contra o governo do Mandato Francês. A resposta francesa foi draconiana e incluiu o bombardeamento de aldeias e cidades sírias. Um general francês afirmou acerca dessa retaliação violenta: «Temos de aterrorizar as pessoas», e o então cônsul britânico em Damasco descreveu-a como «uma política contínua de atrocidades». Esta campanha culminou no bombardeamento arrasador de Damasco em outubro de 1925 que durou

quarenta e oito horas, matou pelo menos mil pessoas, despertando a atenção global. No seu poema, Bustani evoca a imagem das bombas incendiárias destruindo a cidade síria. «Ó Damasco perfumada, que havemos de te chamar», perguntava, «depois de incendiada e destruída/ o teu rio derramando-se em sangue». Mas o núcleo da mensagem do poema não é o lamento de Bustani sobre Damasco, mas um apelo à unidade árabe perante a violência colonial:

Desperta, ó árabes! Ouve o clamor da justiça!
Não há druso ou cristão, tão só a terra da Síria e a terra do Iraque.
Na doutrina do Ocidente, todos somos «muçulmanos».

Bustani compreendeu que, para os franceses, ser «muçulmano», mesmo que não se fosse, equivalia a ser transformado num súbdito a exterminar. Nutrido por um projeto nacionalista árabe, Bustani inverte o que reconhecera como sendo um rótulo orientalista: para ele, ser muçulmano tanto mais reforçava a necessidade da solidariedade.

Os muitos poemas que Bustani escreveu no decurso do seu tempo na Palestina foram coligidos no seu *diwan*, *al-Falistiniyyat*, publicado em 1946. «Tanto quanto sabemos», escreve Khalid Sulaiman acerca de Bustani, «é o primeiro poeta árabe a publicar uma coletânea de poemas sobre a Palestina». Na sua introdução a *al-Falistiniyyat*, Bustani designou-se a si mesmo como palestino libanês: «Nasci no Líbano, mas a minha terra natal é a Palestina». As ideias de Bustani foram forjadas em condições globais e imperiais. Na Palestina, Bustani aperceber-se-ia cada vez mais da geografia desigual que estruturava o mundo. Por volta dos anos 1930, Bustani escrevia também poesia — indubitavelmente inspirada em Tagore — celebrando o Oriente. «O oriental devolverá ao ocidental as suas faculdades racionais», escreve num poema, «pois o oriental possui mais zelo e razão». A atenção a estes elementos na sua obra e ao contexto da respetiva criação desafiam entendimentos convencionais do Islão e da política na Palestina britânica. Refira-se, por exemplo, o funeral do ativista indiano Muhammad Ali Jauhar em Jerusalém, a 23 de janeiro de 1931, por ocasião do qual Bustani recitou um poema perante a multidão (Fig. 2). A sua poesia possui o mesmo espírito ecuménico e anticolonial que revela noutros poemas. Tanto muçulmanos como cristãos, escreve

Bustani, choram Jauhar. E os «gananciosos» britânicos, não explicita mas implicitamente nomeados, chegaram à Palestina e à Índia para «atear um incêndio». O seu poema foi originalmente publicado com outros discursos e poemas em torno do evento, poucos dias depois, no jornal *al-Jamí'a al-'Arabiyya*. Nas notas que acrescentou ao poema, mais tarde incluído em *al-Falistiniyyat*, Bustani reivindica para si ter sido o primeiro cristão a proferir um elogio no território do Monte do Templo, o al-Haram al-Sharif. Embora seja difícil verificar a veracidade desta afirmação, ela reflete certamente o espírito da época. Fora apenas uma década antes que, como é sabido, o sacerdote copta Qommus Sergius proferira um sermão dentro da mesquita de Al-Azhar durante os agitados dias de 1919. Contrastando com as repetidas invocações do sermão de Sergius em relatos acerca da unidade egípcia, a presença, nesse dia, de Bustani em Jerusalém foi eclipsada por uma historiografia que adota sem reticências as preocupações coloniais britânicas com o pan-Islão. O funeral de Jauhar foi, assim, apenas narrado nesses termos. Com efeito, foi Amin al-Husseini, mufti de Jerusalém e chefe do Supremo Conselho Muçulmano, que conseguiu que o enterro tivesse lugar na sua cidade. Através de uma série de gestos de abertura aos muçulmanos em todo o mundo, que culminariam no Congresso Islâmico Mundial reunido em dezembro de 1931, al-Husseini tinha como meta consolidar o lugar de Jerusalém entre os lugares e as instituições do «mundo muçulmano».

Fossem quais fossem os desígnios de al-Husseini, Bustani não se sentia atraído pelo maulana por este reivindicar um papel de relevo no palco pan-islâmico, mas pelo seu compromisso com o nacionalismo anticolonial. Assim, escreveu que Jauhar estivera em Londres «com o líder hindu [*hinduwi*], o Mahatma Gandhi, ao serviço da nação [*umma*] indiana». Bustani conhecia Jauhar e encontrara-se com ele por diversas vezes, anos antes, quando vivia na Índia. As afirmações assertivas acerca do apelo exclusivamente pan-islâmico do funeral ignoram tanto a presença de Bustani quanto o tipo de política que este representava. Os autores de um artigo recente sobre o acontecimento, que se centra no papel de al-Husseini como «propagandista», fazem apenas uma breve referência ao facto de que «um poeta árabe cristão leu um poema especialmente escrito para o funeral», sem qualquer outro comentário ou desenvolvimento. Se se for além dos temas coloniais e se se tomarem



Figura 2. O funeral de Mohammed Ali Jauhar em Jerusalém (23 de janeiro de 1931). Eric e Edith Matson, Coleção fotográfica, Biblioteca do Congresso, Divisão de Gravuras e fotografia LC-DIG-matpc-03052.

a sério as atividades internacionalistas anticoloniais, cujos enunciados estão repletos de apelos locais e ecumênicos, poder-se-á dar conta de ligações como aquelas forjadas por Bustani.

Os escritores palestinos têm prestado particular atenção a este aspeto da obra de Bustani. Num livro recente sobre a poesia no Mandato da Palestina, o crítico literário, oriundo de Haifa, Suleyman Jubran escreve que a poesia de Bustani — repleta que está de referências ao passado islâmico e ao presente colonial — «não é apenas poesia palestino-libanesa, mas cristiano-muçulmana, dado que é a primeira a abordar o colonialismo — o sionismo na Palestina». Aqui, Jubran ecoa o juízo do escritor palestino Ghassan Kanafani que, no seu conhecido estudo sobre a revolta de 1936 na Palestina, celebra Bustani como poeta anticolonial: «Foi o primeiro a avisar contra a Declaração Balfour e os seus desafios, no preciso momento em que foi publicada.» Kanafani argumenta que a poesia que Bustani escreveu nos anos 1920 constitui

uma das mais importantes influências sobre a multidão que se mobilizou na década de 1930. A poesia insurgente e o impulso ecuménico de Bustani surgem exemplificados numa alteração notável com as autoridades do Mandato Britânico, evocada do seguinte modo por Kanafani:

[A] 28 de março de 1920, [Bustani] organizou uma manifestação em que se cantava uma canção que ele mesmo compusera. Foi submetido a um inquérito judicial, aparecendo o seguinte nos registos do procurador:

O procurador: — Afirmou-se que foi levado em ombros e que disse ao povo que o seguia: «Ó cristãos, ó muçulmanos.»

O acusado: — Sim.

O procurador: — E que também disse: «A quem entregastes o país?»

O acusado: — Sim.

O procurador: — Depois disse: «Matai os judeus e os incrédulos.»

O acusado: — Não. Isso violaria o metro e a rima. Nunca poderia ter dito isso. O que disse rimava e era métrico. Chama-se poesia.

As atividades políticas de Bustani durante a sua estada em Haifa não se limitaram àquilo que o historiador A. L. Tibawi designou como os seus «óbvios dons poéticos». Em junho de 1937, durante o Sexto Congresso Árabe sobre a Palestina, reunido em Jafa, Bustani pediu à assembleia que aprovasse uma resolução postulando que a «taxação sem representação» não era consistente com os princípios democráticos adotados pela própria Grã-Bretanha, e que, por isso, deveria ser feito um boicote. Apesar de se opor regularmente à retórica e práticas coloniais britânicas na Palestina, Bustani ainda pensava que os árabes poderiam negociar com o Império Britânico. Mas os britânicos simplesmente não praticavam os princípios que diziam defender.

Em junho de 1936, Bustani publicou em inglês e em árabe um panfleto contra a Declaração Balfour e todo o sistema do Mandato, *The Palestine Mandate: Invalid and Impracticable*. Nele, Bustani demonstra, minuciosamente, que o Mandato Britânico na Palestina viola os princípios do direito internacional, especificamente, e o *ethos* do liberalismo britânico, em geral. Mesmo no contexto do sistema desigual e injusto do Mandato, a situação na Palestina é uma aberração, argumenta Bustani.

«Foi contra isso que os árabes palestinos se revoltaram em 1920, 1921, 1924, 1929 e 1933, e é no seio da revolta de 1936 que este estudo é feito». «Este estudo», escreve mais à frente, «é tão-só uma tentativa apressada, mas honesta, de expor factos e méritos». Cita extensamente passagens de documentos da Sociedade das Nações, da Declaração Balfour e do trabalho do procurador-geral do Mandato, o general Norman Bentwich, ao mesmo tempo que introduz as suas notas e os seus enunciados a fim de fundamentar a sua apreciação. Critica a política e a retórica britânicas, denunciando a abordagem autocrática do «Problema da Palestina» e a sua constante ofuscação da realidade no terreno, incluindo o hábito de criar malfadadas comissões de inquérito. O livro foi submetido à apreciação do alto-comissário para a Palestina e do secretário colonial em Londres com escassos resultados, à semelhança de muitos dos esforços diplomáticos que os palestinos emprenderiam até 1948. Mas a edição árabe teve uma receção entusiástica nos jornais pan-árabes, como o *al-Mashriq* em Beirute e o *al-Hilal* no Cairo.

Bustani viria a ser mais bem-sucedido em tribunal. Além da sua poesia e dos seus contributos regulares para a imprensa nacionalista que florescia, Bustani trabalhou nos tribunais do Mandato, esforçando-se por defender os territórios palestinos. Estudou direito em Jerusalém, uma escola fundada pelos britânicos com essa finalidade expressa. Tal como sucedeu com os advogados na maior parte do mundo colonizado, muitos licenciados árabes em direito envolveram-se fortemente na política do Mandato. Bustani não foi exceção e, uma vez licenciado, depressa acrescentou o direito ao repertório da sua atividade política. A sua vitória jurídica mais importante foi a designação de uma grande extensão de território na área de Ghor-Beisan como território público, ou seja, fora dos limites da Agência Judaica. Bustani argumentou que esse território estava há muito sob domínio árabe, desde a respetiva ocupação. Embora isso possa não ter sido totalmente preciso, tendo em consideração as formas particulares do direito de propriedade que vigorou durante o período otomano, a causa servia o projeto político mais amplo de Bustani. No seu importante estudo acerca do modo como o direito territorial fora transformado na Palestina desde meados do século XIX até 1948, o historiador Munir Fakher Eldin argumenta que «a ênfase de Bustani na autonomia local [...] tinha um objetivo

definido: minimizar a realidade da soberania otomana em prol da reivindicação normativa de uma soberania nacional árabe originária». A advocacia ativista de Bustani provocou a ira das autoridades britânicas e do movimento sionista. Na sua autobiografia, Chaim Weizmann exprime um desdém particular pelo sucesso de Bustani na sua defesa do direito árabe a esse pedaço particular de terra. Com efeito, as atividades de Bustani na Palestina granjearam-lhe uma reputação considerável. Foi descrito pelo seus adversários de várias maneiras, como sendo «o maior patife à face da terra», «um jovem demagogo volúvel e enérgico», «um famigerado agitador», «um homem com uma disposição muito excitável» ou um «extremista ativo». Todos os comentários dos seus críticos vociferantes não mencionam a indologia de Bustani.

FILOLOGIA DE LIBERTAÇÃO

Em março de 1947, um jornalista do periódico *al-Risala* do Cairo — o mais importante hebdomadário árabe de literatura — encontrava-se com Bustani no Grand Continental Hotel situado naquela cidade. Bustani regressava a Haifa vindo de Londres, onde estivera em missão política. O Alto-Comité Árabe ainda tentava defender a sua posição junto das autoridades britânicas. Bustani aproveitara a estada para fazer pesquisa nesse repositório do saber global, a biblioteca do Museu Britânico. O jornalista perguntou a Bustani acerca do maço de papéis que trazia consigo, constituído por manuscritos das suas traduções das epopeias hindus. Bustani estava em vias de traduzir o *Ramayana* e o *Mahabharata* para árabe. Durante a entrevista, Bustani menciona as razões para a sua tradução desses textos sânscritos: «As traduções das epopeias da Índia para línguas europeias abriram novas portas à *fiqh al-lugah*, ‘*al-philologiyya*’. Se considerarmos, hoje, qualquer dicionário de língua inglesa, apercebemo-nos de que muitas palavras inglesas têm a sua origem no sânscrito. Se traduzirmos estes textos para árabe, verificaremos o mesmo». Esse projeto filológico revelava a imensa audácia do empreendimento de Bustani. Mas Bustani não trabalhava sob condições que ele mesmo escolhera. Entre 23 de abril e 22 de maio desse ano nefasto de 1948, trinta e três

membros da força paramilitar sionista, a Haganah, haviam ocupado a sua casa à beira-mar em Haifa. Não obstante, Bustani — à semelhança de Emile Habibi — permaneceu em Haifa. Quando os soldados saíram, foi levado e preso durante um breve período. Mal regressou a casa, embalou rapidamente os seus preciosos manuscritos. Estes acabaram na posse do seu filho Fuad, que, com a ajuda de pescadores palestinos, visitaria regularmente os seus pais em Beirute. A filologia de Bustani foi uma filologia sob domínio colonial, não uma filologia colonial.

Um importante *corpus* de conhecimento histórico tem vindo a revelar o modo como, no mundo colonizado, os intelectuais adotaram os preconceitos religiosos, raciais e sexuais dos textos europeus que leram e traduziram. No contexto árabe, esse trabalho mostrou o modo como esses intelectuais, com o seu envolvimento em projetos de criação de estados nacionalistas, produziram conhecimento acerca de populações pobres, nómadas ou iletradas — a começar por estas designações que lhes foram atribuídas — que não se afastava significativamente de formas de conhecimento propostas por funcionários coloniais. Contudo, o nacionalismo metodológico tem vindo a excluir, em grande medida, investigações acerca do modo como se recorreu a esse conhecimento em pontos ainda mais afastados da nação e das suas fronteiras, pontos situados além dos limites do estado e dos seus mecanismos de coerção. Aquilo que o caso de Bustani começa a dar a ver é o modo como intelectuais árabes estudaram o mundo além da nação e da Europa, se bem que, por vezes, utilizassem os seus conceitos e categorias.

Desde que o orientalismo foi derrubado do seu pedestal que têm sido ensaiadas abordagens não-coercivas, não-hierárquicas ao estudo do outro. Como se estuda a partir de dentro de um sistema de exploração? Numa série de ensaios de grande erudição, Sheldon Pollock tentou, recentemente, reabilitar a filologia, apesar do seu passado sórdido. Recorrendo, por diversas vezes, àquilo que designa de «filologia da libertação» e de «comparação sem hegemonia», Pollock argumenta que a filologia pode oferecer «uma importante saída do impasse em que se encontram os modelos de trabalho linguístico dos estudos regionais, que se limitam a fornecer meros dados brutos para as manufaturas da teoria ocidental que assim se universaliza a si mesma». Inspirado na obra

de Spinoza, Gramsci, D. D. Kosambi e Edward Said, Pollock reclama uma filologia crítica, atenta tanto a textos políticos como literários. Qualquer história dessa disciplina terá de tomar em consideração esses intelectuais do mundo colonizado que estudaram e traduziram textos antigos — por muito imperfeitamente que o tenham feito — durante esse momento decisivo da revolta anticolonial. Algumas versões das origens da literatura comparada começam provocantemente com o exílio do filólogo judeu alemão Erich Auerbach em Istambul, onde escreveu *Mimese*, depois de ter sido afastado da Europa e das suas bibliotecas durante a Segunda Guerra Mundial. Na última página do seu estudo, Auerbach enumera uma série de tópicos que «gostaria» de ter incluído, se as circunstâncias fossem diferentes. Bustani, num paralelismo gritante, escrevendo mais ou menos ao mesmo tempo de Haifa, admite algo de semelhante no seu prólogo ao *Mahabharata*. Designa intencionalmente o seu texto mais de prólogo ou preâmbulo (*dibaja*) do que de introdução (*muqaddima*) porque, segundo ele, teria sido impossível escrever uma introdução devido à sua localização presente. Mas Bustani escrevia da sua terra natal sitiada, não do exílio. «Os meus livros estão tão longe de mim como a Índia, mais ainda.» «Estão nas mãos dos meus filhos, fora de Israel», prossegue, «e eu, nas garras de Israel. Entre nós há ferro e fogo, e morte certa».

Se considerarmos os estudos surgidos no contexto de uma história, a um tempo, de dominação colonial e de revolta anticolonial, e não de um saber meramente resultante de processos de subjugação e de exclusão, um tipo diferente de escrita poderá, então, emergir. A que se assemelha uma região, quando ela é produzida através da proximidade geográfica, da afiliação cultural e da solidariedade política, em vez da distância, dos juízos de valor e da dominação? A vida e a obra de Bustani começam a revelar aquilo a que o estudo de um outro não-tão-distante — um outro que também é próximo, se bem que não um compatriota — poderá assemelhar-se. Pelo menos, poderão fazer sobressair os pressupostos metodológicos, disciplinares, geográficos e políticos que as ciências sociais e as humanidades ocidentais herdaram do colonialismo. O próprio Bustani põe o mesmo empenho tanto na leitura atenta quanto na libertação; tanto na rejeição da retórica britânica de dominação quanto na decifração de textos que crê serem irredutivelmente indianos. Procura,

em ambos os casos, projetar uma visão de um futuro igualitário, livre de qualquer dominação e discórdia comunitária.

O *Mahabharata* de Bustani, a única das traduções para árabe que preparou para publicação antes de morrer, surgiu em 1952, numa colaboração entre a Associação de Antigos Alunos da Universidade Americana de Beirute e o editor Dar al-Ahad. Albert Hourani descreveu a *Iliada* de Sulayman al-Bustani como «um livro incomparável em termos do que foi publicado até agora em árabe: um volume belíssimo, bem editado, de 1260 páginas, com uma introdução, acompanhado de comentários, com índices e ilustrações».

O *Mahabharata* traduzido por Wadi' al-Bustani é igualmente monumental na sua forma. O frontispício exhibe o título numa escrita árabe que mimetiza o devanagari do sânscrito, e o livro está repleto de ilustrações coloridas retiradas das edições indianas da epopeia (Fig. 3). Bustani acrescentou o subtítulo *al-malhama al-Hinduwiyya, kubra' al-malahim al-'alamiyya* — «Epopéia hindu, uma das maiores epopeias do mundo».

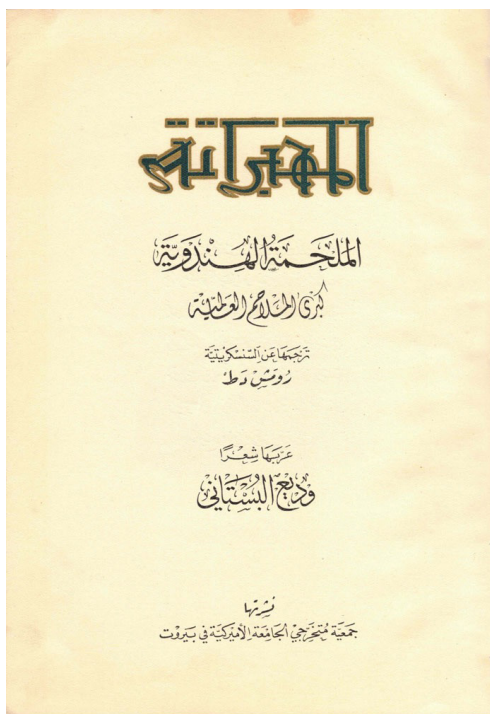


Figura 3.
O frontispício do
Mahabharata de Wadi'
al-Bustani.

Bustani estudara sânscrito durante a sua estada na Índia, mas não tinha os conhecimentos necessários para traduzir a epopeia. A sua tradução, ou arabização, provém da tradução do *Mahabharata* em verso inglês da autoria do funcionário público indiano e historiador Romesh Dutt, datada de 1898. Bustani é explícito quanto ao seu papel nesse empreendimento. No frontispício, lê-se que a tradução (*tarjama*) do texto do sânscrito é de Dutt e que foi Bustani quem a verteu para uma forma poética árabe (*‘arabiha sh‘ariyyan*). Contudo, não se limita a verter o texto para árabe. Ao contrário de Dutt, que pretendia produzir um *Mahabharata* para leitores indianos modernos como ele, o projeto de Bustani não se limita às belas-lettras¹. Ao introduzir os leitores árabes a um texto novo, tentou compor tanto uma peça bela, do ponto de vista estético, quanto uma edição crítica. Assim, além da versão poética de Dutt, Bustani baseou-se em várias outras edições do *Mahabharata* em inglês e em francês — daí as suas viagens a Londres. As quase cem páginas de notas finais originais — a edição de Dutt não contém notas — são a prova desse projeto mais amplo. Algumas das notas remetem os leitores para diferentes episódios e personagens dentro da epopeia, enquanto outras indicam o contexto, oferecem traduções alternativas ou explicam conceitos específicos.

Bustani escreve que, quando estava a traduzir o *Mahabharata* a partir da versão inglesa de Dutt, ouviu o poeta libanês Shibli Faris dizer na

1 Para uma análise da forma e das motivações por detrás do *Mahabharata* e de outros textos de Dutt, Sheshalatha Reddy, «Romesh Chunder Dutt’s Indian–English Epics and Epochs», *Journal of Commonwealth Literature* 47, n.º 2 (2012): 245–63. A transformação de textos bramânicos como o *Mahabharata* e o *Ramayana* em «epopeias» e o seu papel na história da literatura e pensamento indianos modernos foram objeto de importantes estudos. Num ensaio datado de 1904, o próprio Tagore registou sucintamente esta alteração nas conceções literárias: «Antes de o *Ramayana* e de o *Mahabharata* terem sido classificados como grandes obras poéticas mundiais, eram habitualmente designados como história. Agora, tendo sido associados aos tesouros literários de terras estrangeiras, chamamos-lhe epopeias», Rabindranath Tagore, «The Ramayana», em *Selected Writings on Literature and Language*, org. Sukanta Chaudhuri (Nova Deli, 2001), 252–64, 252. Ver também Simona Sawhney, *The Modernity of Sanskrit* (Minneapolis, 2009) e os ensaios coligidos por Shruti Kapila e Faisal Devji, «Bhagavad Gita and Modern Thought: Introduction», *Modern Intellectual History* 7, n.º 2 (2010): 269–73. Para um estudo clássico sobre o papel de textos e conceitos hindus na articulação do pensamento nacionalista, ver Partha Chatterjee, «History and the Nationalization of Hinduism», *Social Research* 59, n.º 1 (1992): 111–49.

rádio que «não existe sectarismo na cultura»². Bustani reagiu, dizendo *ameen* — como *amen* em inglês –, que comparou ao *om* sânscrito, escrevendo: «Tomámos de empréstimo aos judeus, pelo que não há nada de errado em tomar de empréstimo aos indianos.» «O Profeta», prossegue, «tomou de empréstimo à Torá, pelo que não há qualquer problema em tomar de empréstimo à Índia», e cita o famoso *hadith* que recomenda que os crentes «busquem conhecimentos até na China»³. Bustani procede, depois, a uma comparação explícita, defendendo que o *ethos* que se encontra no versículo corânico que diz que Deus está com os fracos e os pacientes é partilhado pelo *Mahabharata*. Argumenta, ao mesmo tempo, que o *Mahabharata* é tanto um texto instrutivo para o contexto político seu contemporâneo como possui paralelismos com os princípios árabo-islâmicos. Para além da análise das circunstâncias próprias, a sua introdução está repleta de elementos políticos. Gandhi é repetidamente mencionado enquanto combatente pela libertação e herdeiro dos ensinamentos de Buda. Bustani refere que concluiu a sua tradução do *Bhagavad Gita* no dia a seguir ao assassinio de Gandhi. Enviou uma cópia a G. D. Birla, o homem de negócios indiano que albergava Gandhi em sua casa na altura do seu assassinio. Bustani dedicou a tradução «à alma do Mahatma, em nome dos árabes da Palestina»⁴. E acrescenta que Dutt, que morrera em 1909, nunca poderia ter imaginado a independência da Índia⁵. A introdução de Dutt ao seu *Mahabharata*, que Bustani traduz, não contém qualquer discussão política.

Como mostram as suas citações e ideias, as fontes precisas das leituras de Bustani do hinduísmo e da Índia provinham frequentemente de volumosas obras da autoria de orientalistas europeus. Os leitores imaginados de Bustani não eram, contudo, os mesmos. Daí as suas ênfases, fontes de comparação e método de abordagem diferirem notoriamente de autores do tipo de Müller ou mesmo de Dutt. Um dos seus manuscritos, que ficou por publicar, *Akhbar al-Ahala* (*Crónicas divinas*), é composto por um conjunto de citações e de comentários testemunhando as

2 al-Bustani, «Dibajat al-um'arib», 16.

3 *Ibid.*, 17.

4 *Ibid.*, 5-6.

5 *Ibid.*, 15.

origens monoteístas do hinduísmo⁶. O manuscrito contém passos extraídos de textos hindus, citações de fontes secundárias e interpretações e explicações do próprio Bustani. O livro serve também de introdução geral, destinada ao leitor árabe, a uma série de conceitos e personagens hindus, como Vishnu, Brahma, Agni, Lakshmi, *karma*, *ananda*, e muitos outros. Bustani explica também a cronologia da mitologia hindu. O seu modo específico de abordar os temas através da comparação prossegue ao longo do texto. «Brahma», escreve, por exemplo, «está para o hinduísmo como *allah* para os árabes»⁷. Algumas ideias presentes nas obras de Bustani podem ser encontradas quer no *corpus* árabo-islâmico com muitos séculos de existência quer nos escritos de orientalistas europeus modernos. A noção de hinduísmo como monoteísmo, que tanto impressionou Bustani, é partilhada por ambos os repositórios de conhecimento. No seu livro famoso, o próprio Al-Biruni assinala repetidas vezes as raízes monoteístas do hinduísmo⁸. Bustani escreve ainda que os leitores poderão revelar ceticismo em relação à sua afirmação de que o hinduísmo é monoteísta, o que é, contudo, verdade⁹. É, assim, claro que Bustani escrevia segundo uma versão já estabelecida daquilo que se pensava que a Índia e o hinduísmo representavam para o pensamento árabe. Os seus textos não são nada mais nada menos do que uma tentativa de transformar os termos e as atitudes definidos pelos árabes perante a Índia. E embora o fizesse num espírito de solidariedade e a fim de dissipar mitos, a Índia de Bustani era uma invenção que não refletia a realidade das diferenças ou da diversidade que existiam na terra do Indostão. Como a Índia de Max Müller ou de Jawaharlal Nehru, estava a Índia de Bustani, inexoravelmente ligada a um lugar particular dentro de uma geografia colonial desigual.

No final de contas, o neologismo *hinduwi* de Bustani nunca faria escola, e é difícil avaliar a repercussão da sua indologia. Em 1966, o Con-

6 Wadī al-Bustani, *Akhbar al-Ahala*, Indian Council for Cultural Relations Library (ICCR), Nova Deli, 294.592 AKH/M-119.

7 *Ibid.*, 16.

8 Franz Rosenthal, «On Some Epistemological and Methodological Presuppositions of Al-Biruni», em *The Commemoration Volume of Biruni International Congress* (Teerão, 1973), 535–56.

9 al-Bustani, «Dibajat al-mu'arib», 23.

selho Indiano para as Relações Culturais [Indian Council for Cultural Relations — ICCR) publicou uma edição do seu *Xacuntalá*, baseada nos manuscritos que a família de Bustani doara ao governo indiano¹⁰. Em 2012, o ICCR e o Projeto Kalima de Abu Dhabi publicaram finalmente uma edição do seu *Ramayana*, tendo o livro sido lançado em janeiro de 2013, por ocasião do Festival Literário de Jaipur (embora a referência ao texto tenha sido, entretanto, retirada do respectivo site)¹¹. Os restantes manuscritos inéditos, incluindo a tradução de *Kalila wa Dimna*, permanecem na biblioteca do ICCR. Exemplares da tradução de Bustani do *Mahabharata* de 1952 são, infelizmente, raros. A única citação do texto que consegui rastrear é, porém, notável: um artigo da autoria do grande poeta bareinita Ibrahim al-‘Arayyed para a revista *al-Abhath* publicado pela Faculdade de Letras e Ciências da Universidade Americana de Beirute¹². O próprio al-‘Arayyed constituiu um importante elo de ligação entre a literatura árabe moderna e a Índia. Nascido em 1908 em Bombaim, estudou urdu em Aligar e traduziu poesia persa e urdu para árabe. Limita-se a citar a tradução, mas só o facto de a possuir revela, pelo menos, alguma capacidade de o texto viajar. Em 1947, o jornal o *al-Risala* mencionava entusiasticamente os trabalhos que Bustani realizara nos meses anteriores à entrevista dada no Cairo que acima se mencionou. Aí, lamenta-se que aquilo que atualmente se sabe acerca da Índia tenha chegado através de orientalistas (*al-mustashriqin*), apesar da longa e bem documentada história da produção de conhecimento árabe e indiana desde, pelo menos, o período abássida¹³. Bustani, argumenta-se, deveria ser louvado por retomar essa tradição mais antiga de conhecimento partilhado e de tradução entre o Ocidente e o Sul da Ásia para o árabe moderno. Bustani representaria, assim, precisamente a possibilidade de se produzir conhecimento além dos confins das formações coloniais.

10 Kalidasa, *al-Shakuntala*, trad. Wadī al-Bustani (Nova Deli, 1966).

11 Wadī al-Bustani, trad., *Al-Ramayana* (Abu Dhabi, 2012).

12 Ibrahim al-‘Arayyed, «Al-shi‘r wa qadiyatū fi al-adab al-Arabi al-hadith», *Al-Abhath* 7, n.º 2 (1954): 139–88. A única outra referência de um estudioso à indologia de Bustani, depois da sua morte, surge numa publicação do próprio ICCR e é, mesmo assim, extremamente breve. M. S. Ashraf, «India in Arabic Literature», em *India and World Literature* (Nova Deli, 1990), 211–18.

13 «Al-Falsifa al-Hindiyya al-qadima», *al-Risala*, 17 fev. 1947, 209.

CONCLUSÃO: PARTIÇÃO

Depois de 1948, apesar de ter permanecido em Haifa, Bustani abandonou as atividades políticas em que participara nos anos precedentes. Num relatório dos serviços secretos israelitas de 9 de fevereiro de 1949, Moshe Yitah, o diretor do efêmero Ministério das Minorias em Haifa escreveu que Wadí

continuou a viver na sua residência, embora a maior parte dos árabes em Haifa se tenham mudado, de acordo com o decreto da autoridade militar, para Wadi Nisnas, e que a sua casa foi, durante muito tempo, uma base do Haganah. Não está envolvido em qualquer atividade pública ou política, ocupando-se apenas, como dizem os seus conhecidos, de questões de literatura¹⁴.

A posição de Bustani, como a de todos os árabes que viviam no novo Estado de Israel, era precária. Manifestamente cansado da sua situação, escreveu a agradecer ao Ministério dos Assuntos das Minorias por não o terem expulsado ou confiscado a sua propriedade: «Tudo isto só se tornou possível graças à minha presença aqui, com todos os meus livros e manuscritos, pelo que agradei às autoridades de Israel e lhes estarei sempre grato, em contraste com a memória que o nosso amigo Azra Haddad tem das autoridades iraquianas a quem privaram da sua tradução para o hebraico de Umar I- Khayyām»¹⁵. Embora os seus manuscritos tenham saído, mais tarde, clandestinamente do país, a referência a Azra Haddad é eloquente. Haddad, um dos mais importantes intelectuais nacionalistas árabes acabara de chegar, contrariado, a par de mais de cem mil outros judeus iraquianos, ao novo estado de Israel. Bustani deve ter sentido alguma afinidade com Haddad, não só porque ambos haviam iniciado a sua carreira na imprensa pan-arabista de inícios do

14 Moseh Yitah a T. Eshbal, 9 fev. 1949, Arquivos do Estado de Israel (Israel State Archives), 1329/19-C. O Ministério dos Assuntos das Minorias, o único ministério israelita que não estava sediado num departamento dentro do Yishuv, encerraria em julho de 1949, menos de um ano depois da sua criação.

15 Wadí al-Bustani a Moshe Yitah, 15 jun. 1953. Agradeço a Nora Boustany a partilha deste documento do seu arquivo pessoal.

século XX, mas também porque também ele traduzira Khayyâm para árabe. Em 1953, o destino trágico dos judeus do mundo árabe tornava-se cada vez mais evidente. O mundo de tradução e de intercâmbio intelectual que Bustani tentara promover ruía em seu torno.

Mas Bustani não perdera toda a esperança. À medida que a sua saúde diminuía, abandonou finalmente Haifa e passou os derradeiros meses da sua vida no recém-criado estado do Líbano. Num dos seus últimos poemas, publicado pouco antes da sua morte, a Índia serve de exemplo negativo. O poema elogia Camille Chamoun, o segundo presidente do Líbano independente. Aí, Bustani justapõe o caso do Sul da Ásia, onde a Partição ocorreu — ao mesmo tempo que exalta o papel de Gandhi, que se lhe opusera e defendera a ética das grandes epopeias hindus —, ao caso do Líbano, modelo do ecumenismo do Oriente árabe. E escreve acerca desse novo estado, dividido em múltiplas seitas:

Entre os devotos entre nós, há aqueles que leem a Bíblia e aqueles que leem o Alcorão

A minha terra-natal será o meu céu na terra até ao dia em Deus me levar para o seu paraíso no céu.

O Líbano é a terra-natal do pensamento e da cultura; se o nosso Oriente cuidasse das suas nações

O Oriente desejaria que o Líbano fosse um farol iluminando a humanidade.

E assim sucedeu¹⁶.

Apesar de a paixão política da sua vida, a Palestina, ter desaparecido, e de a sua paixão intelectual, a Índia, ter sido desmembrada, Bustani permaneceu apegado a uma visão de unidade e de pluralismo oriental. As transformações globais inspiraram, em Bustani, uma imaginação à escala do mundo, não se podendo distinguir o seu percurso de vida do conteúdo dos seus escritos. Todas as suas narrações do passado indiano surgem indelevelmente marcadas pelas condições e pelas ideias do presente árabe. Bustani, pode dizer-se, foi um produto do império. A sua vida e a sua obra refletem uma história das ligações imperiais que

16 Wadí al-Bustani, «Írfan», *al-Adib* 7 (jul. 1953): 6.

vão além da administração e exploração: uma história intelectual da filologia e da solidariedade. Depois de 1948, o pensamento de Bustani foi certamente ditado pelo idioma e pelas condições do estado-nação pós-colonial. O Líbano, sua terra natal, tornou-se o seu último refúgio, mas os seus sonhos de um mundo outro, não particionado, não foram, porém, rejeitados.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a leitura e o apoio de Ussama Makdisi, Manan Ahmed, Omnia El Shakry, Anjali Nath, Sherene Seikaly, Suleiman Hodali, Durba Mitra, Hana Sleiman, Hardeep Dhillon e de Laila Riazi. Quero ainda expressar a minha gratidão aos públicos e interlocutores a quem apresentei versões anteriores deste texto, na Universidade de Columbia, na Universidade Nacional de Singapura, na Universidade Simon Fraser, na NYU, Abu Dhabi, na Universidade de Cambridge, no Joseph's Middle East/South Asia Seminar na UC Davis e nos encontros anuais da Middle East Studies Association, na American Comparative Literature Association e no Arab Council for the Social Sciences. Os meus agradecimentos vão também para os avaliadores anónimos deste texto e para os editores da revista *Modern Intellectual History*. A minha imensa gratidão perante Nora Boustany por ter partilhado tão generosamente materiais da autoria do seu avô e sobre ele, em Dibbiyeh e em Beirute.

* *
*

Wadi' al-Bustani (1888-1954) foi um advogado da causa palestina e também um reputado tradutor de literatura indiana para árabe. Nascido na região de Chouf (atual Líbano), Bustani transitou entre o mundo árabe, a Índia e a África do Sul. Autor da primeira tradução de Tagore para árabe, dedicou a sua vida a anotar e a traduzir para árabe o *Mahabharata*, o *Ramaiana* e o *Xacuntalá* de Calidaça. A par deste projeto, que ele próprio apoiou e financiou, Bustani foi um dos mais importantes poetas e advogados do Mandato Britânico da Palestina, incitando atos de protesto através da sua poesia e litigando contra as políticas territoriais coloniais. Ao analisar a prática política e filológica de Bustani, o historiador Esmat Elhalaby pergunta-nos neste breve ensaio se o estudo de outro povo implica necessariamente supremacia e domínio. Para Bustani, a Índia era ao mesmo tempo um território repleto de diferença e uma geografia indissociável da sua própria pátria.

ESMAT ELHALABY é professor na Universidade de Toronto, Canadá, dedicando-se particularmente à história transnacional e intelectual da Ásia ocidental e da Ásia do Sul. Foi o primeiro recipiente do Prémio Amílcar Cabral, uma iniciativa do IHC e do Padrão dos Descobrimentos/EGEAC.