

**A Indologia Soviética e a ascensão da “filologia insurgente” / Soviet
*Indology and the Rise of “Insurgent Philology”***

Craig Brandist*

RESUMO

O artigo discute o desenvolvimento da “filologia insurgente” no início da Rússia Soviética e sua relação com os Estudos Orientais. Após alguns pontos históricos e teóricos gerais, discute-se o caráter da Indologia soviética inicial, com referência especial ao trabalho de F. I. Shcherbatskoi e à influência do neokantianismo. Em seguida, discutem-se as mudanças na Indologia no início da URSS, com atenção especial para A. P. Barannikov. O budologista e membro do “Círculo de Bakhtin”, M. I. Tubianskii, é considerado uma figura de transição, com referência especial ao seu trabalho sobre Rabindranath Tagore. São feitas conexões com o surgimento de uma tendência “insurgente” entre os intelectuais anticastas (Phule, Thass, Ambedkar) e são apresentadas algumas reflexões finais sobre a relevância do trabalho de Bakhtin para esse campo.

PALAVRAS-CHAVE: Filologia; Indologia; Orientalismo; URSS; Marxismo

ABSTRACT

The article discusses the development of “insurgent philology” in early Soviet Russia and its relationship to Oriental Studies. After some general historical and theoretical points, the character of early Soviet Indology is discussed, with particular reference to the work of F. I. Shcherbatskoi and the influence of neo-Kantianism. A discussion of changes in Indology in the early USSR follows, with particular attention given to A. P. Barannikov. Buddhist and member of the “Bakhtin Circle,” M. I. Tubianskii is considered as a transitional figure, with particular reference to his work on Rabindranath Tagore. Connections with the emergence of an “insurgent” trend among anti-caste intellectuals (Phule, Thass, Ambedkar) are made and some final reflections on the relevance of Bakhtin’s work to this field are given.

KEYWORDS: Philology; Indology; Orientalism; USSR; Marxism

* University of Sheffield, School of Languages and Cultures, Sheffield, Reino Unido; <https://orcid.org/0000-0002-8119-9693>; c.s.brandist@sheffield.ac.uk

As Revoluções Russas de 1917 coincidiram com a fragmentação disciplinar da filologia. A publicação quase simultânea do *Cours de linguistique générale* [Curso de linguística geral], de Saussure, e do *Iskusstvo kak priem* [Arte como dispositivo] de Shklovskii, em 1916, que se tornaram textos fundamentais da linguística e dos estudos literários, respectivamente, separou um campo amplo que englobava todos os estudos, empíricos, históricos e comparativos, da linguagem, de idiomas específicos e de textos. No entanto, as novas disciplinas emergentes não estudavam a linguagem e a literatura como tais, mas construíam domínios de objetos denominados *langue*, a linguagem vista *como* um sistema sincrônico, e *literaturnost'* [literariedade], a qualidade que fazia com que uma determinada obra parecesse literária. A clareza metodológica que esses movimentos representavam era de fato importante e facilitava os modos de análise que resultavam em progresso epistêmico, mas, como acontece com frequência, o objeto de conhecimento construído era muitas vezes reificado, e a validade das abordagens holísticas e multidimensionais que não correspondiam à colcha de retalhos das disciplinas emergentes era rejeitada. Depois que as novas disciplinas foram institucionalizadas, suas ideias fundamentais foram assumidas em vez de questionadas, e o paradigma superado foi relegado à lata de lixo da história, onde caricaturas e simplificações exageradas permaneceram incontestadas. Como Turner (2000, p. ix)¹ observa, a filologia logo foi vista pelos praticantes das novas disciplinas como “simplória” ou como “o arquétipo do conhecimento acadêmico carrancudo, seco como poeira, estéril e, em geral, sem sentido”.

Seria imprudente negar que essa caracterização de fato correspondia, até certo ponto, a certas tendências dentro da filologia. Tampouco podemos contestar a visão, agora bem estabelecida, de que os princípios de generalização e conceitualização que dominaram a filologia indo-europeia em particular foram profundamente comprometidos por seu envolvimento com o colonialismo. Cohn (1996, pp. 16-56) e Ahmed (2018) defenderam com veemência que a filologia indo-europeia desempenhou um papel crucial na subordinação dos brâmanes panditas à administração colonial por meio da produção de uma “lei hindu” composta e abstrata. No entanto, o outro lado dessa história é que a filologia também proporcionou um meio pelo qual os panditas colaboradores puderam garantir privilégios e autoridade cultural na nova estrutura colonial (Mani, 2015; Kochhar, 2022). O problema está em outro ponto, na generalização excessiva de instâncias ou tipos específicos de trabalho filológico, confundindo-

¹ Em inglês: “simpleminded”; “the archetype of crabbed, dry-as-dust, barren, and by and large pointless academic knowledge”.

os com a abordagem filológica em geral. É legítimo perguntar se a importância do trabalho filológico para auxiliar a cooptação de seções importantes da elite colonizada e consolidar o domínio colonial também permitiu que ele fosse reorientado e reestruturado para minar a legitimidade dessa elite e o domínio que ela possibilitou.

Como observa Timothy Brennan (2014, p. 10), em seu nível mais fundamental, a filologia envolve “uma compreensão deliberadamente generalista da linguagem e da literatura: uma teoria do social que depende de uma teoria da leitura baseada em evidências, correspondência e avaliação, situando os autores em seus motivos e épocas”. Essa abordagem certamente não pode ser reduzida a nenhuma das tendências específicas do amplo campo da filologia, que, como mostra Brennan, inclui algumas tendências importantes fundamentalmente hostis tanto ao pedantismo quanto ao colonialismo. Isso se baseia nos escritos de Antonio Gramsci (2015, pp. 1428-1429)², para quem a filologia “é a expressão metodológica da importância de fatos particulares entendidos como ‘individualidades’ definidas e específicas”³ e não deve ser usurpada por teorias que extrapolam de acordo com esquemas preestabelecidos. Em vez disso, a mesma atenção à “história [...] em sua infinita variedade e multiplicidade” que dá origem à filologia também deve dar origem à “filosofia entendida como uma metodologia geral da história”⁴.

O presente artigo explora a filologia russa e soviética do início do século XX, com referência especial à Índia. Mostramos que os pensadores russos desenvolveram uma perspectiva que valorizava os estudos e as perspectivas dos pesquisadores indígenas e usaram isso para desafiar as tendências dominantes na Indologia europeia. Embora antes da Revolução os indólogos russos tenham antecipado aspectos importantes da teoria pós-colonial, foi no início do período soviético que os Estudos Orientais foram além e desenvolveram uma “filologia insurgente” que minou a dicotomia entre Ocidente e Oriente, revelando dinâmicas complexas de colaboração e oposição na sociedade e na cultura indianas. Argumentamos que isso convergiu com uma crítica radical dentro da Índia que foi muito além dos limites do nacionalismo e que hoje merece um estudo cuidadoso.

² GRAMSCI, Antonio. *Cartas do cárcere*. Vols 1 a 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

³ Em inglês: “is the methodological expression of the importance of particular facts understood as definite and specific ‘individualities’”.

⁴ Em inglês em Buttigieg (1990, p. 76): “history [...] in its infinite variety and multiplicity” that gives rise to philology should also give rise to “philosophy understood as a general methodology of history”.

Filologia, “filologismo” e filosofia

A importância crucial da filologia, no sentido discutido acima, deve necessariamente ser diferenciada do “filologismo”, a tradução excessivamente literal de termos de um idioma, cultura ou tradição para outro, juntamente com uma compreensão estritamente contemporânea do significado de uma fonte histórica. Um problema com essas abordagens é que elas geralmente resultam em formulações enganosas que dão uma impressão totalmente falsa de que a fonte histórica que está sendo discutida é logicamente deficiente ou mística. Assim, o filologismo legitima uma percepção “orientalista” das culturas não europeias, como podemos ver no argumento do budologista belga Louis de La Vallée Poussin (1869-1938) de que os “métodos genuínos do pensamento indiano” são “efusões geniais, mas incoerentes” ou “categorias pedantes” – os “matrkas” (compilações de termos técnicos) – e que essa “tradição deve ser espremida em um filtro se quisermos teorias coerentes” (Poussin, 1906, p. 944)⁵. Da mesma forma, o indólogo britânico Berriedale Keith (1931, pp. 393, 399) considerou “realmente impraticável descobrir com precisão a doutrina que de fato ele [Buda] expôs”, porque ela tinha um “caráter confuso e popular” que correspondia totalmente ao meio em que surgiu. Qualquer “sutileza metafísica” que pudesse ser identificada nas doutrinas budistas era produto do “escolasticismo posterior”, “em grande parte distante de seu modo de pensar [do Buda]” (Berriedale Keith, 1931, p. 403)⁶. Para Berriedale Keith, como era comum entre os indólogos europeus da época, a letra da maioria dos textos antigos é considerada a mais autorizada, enquanto as interpretações e tradições “nativas” subsequentes eram marginalizadas. Quando a dependência de intelectuais “nativos”, como os panditas brâmanes, que facilitaram a “descoberta” europeia dos Vedas, era inevitável, suas interpretações precisavam ser consideradas com desconfiança, e os métodos da filologia comparativa deveriam prevalecer.

Em um importante estudo, Vera Tolz (2011, pp. 101-109) delineou as maneiras pelas quais os budistas do final do Império e do início da União Soviética desenvolveram uma abordagem muito diferente do budismo, entendido como uma tradição viva que se espalhou pelo Tibete, pela Mongólia e pela Sibéria. Consultas com lamas Buriat praticantes, estudos etnográficos de comunidades budistas e a promoção de estudiosos indígenas culminaram, em

⁵ Em inglês: “genuine methods of the Indian thought”; “genial but incoherent effusions”; “pedantic categories”; e “matrkas”; “tradition must be squeezed through a filter if one wants coherent theories”.

⁶ Em inglês: really impracticable to discover with any precision the doctrine which in fact he [Buddha] expounded”; “confused and popular character”; “metaphysical subtlety”; “later scholasticism”; “in large measure far removed from his [Buddha’s] mode of thought”.

1927, no estabelecimento de um Instituto de Cultura Budista de curta duração em São Petersburgo. A pessoa que promoveu essas perspectivas de forma mais sistemática foi o budologista russo-soviético Fedor I. Shcherbatskoi (também conhecido como Theodor Stcherbatsky) que, além de uma extensa formação filológica com Johann Georg Bühler (1837-1898), da Universidade de Viena, e Hermann Jacobi (1850-1937), de Bonn, assistiu a palestras do principal filósofo neokantiano russo, Aleksandr Vvedenskii (1856-1925). Além de endossar a leitura que seus professores faziam dos textos indianos antigos por meio de sua recepção excepcionalmente positiva das contribuições dos brâmanes panditas, Shcherbatskoi procurou fundamentar uma *compreensão* do budismo em uma base filosófica. Ao contrário de seus professores, no entanto, ele se recusou a derivar a estrutura conceitual do budismo do bramanismo e procurou estabelecer a coerência da filosofia budista, rompendo assim a ideia da Índia como um espaço cultural unificado comum ao bramanismo e à indologia colonial.

Shcherbatskoi presenteou Vvedenskii com uma cópia de seu principal estudo *Teoriia poznaniia i logika po ucheniiu pozdneishikh buddistov* [Teoria do conhecimento e lógica de acordo com a doutrina dos budistas posteriores] (1903-1909), no qual ele argumentava contra a tradução literal de uma exposição essencialmente metafórica em textos sânscritos e a favor da “reconstrução hipotética do sistema filosófico” com a ajuda da “tradição local” de comentários (Shcherbatskoi, 1995, vol. 1, pp. 56-57)⁷. Suas tentativas de convencer Vvedenskii da validade das comparações entre as obras lógicas dos escolásticos budistas posteriores e os filósofos idealistas alemães, em parte traduzindo a lógica budista para a nomenclatura do idealismo alemão, falharam, mas havia um precedente na obra do neokantiano de Marburg, que talvez tenha sido a principal influência na filosofia acadêmica de Vvedenskii: Hermann Cohen (Dudyshkin, 2019).

Cohen defendeu a unidade filosófica da ética judaica contra a leitura filológica mais restrita de Spinoza, argumentando que as realizações do trabalho filológico sobre o cânone eram importantes, mas apenas preliminares (Billet, 2024; Zank, 2000, pp. 219-222). A tarefa fundamental dos historiadores da filosofia era compreender o “*Grundgedanken*”, o “pensamento básico”, que é preservado e transmitido de geração em geração. Uma fonte histórica pode ser lexical e genericamente variada, fragmentária e até mesmo incluir declarações incidentais que sejam inconsistentes com os *Grundgedanken*. Isso está relacionado a condições efêmeras, que podem ser identificadas e descritas filologicamente. Mas, insistiu

⁷ Em inglês: “hypothetical reconstruction of the philosophical system”; “local tradition”.

Cohen, o “historiador deve ser um filósofo” cuja tarefa é “representar a conexão contínua dos problemas filosóficos [em uma determinada fonte] dentro de toda a cultura humana” (Zank, 2000, p. 220)⁸. Em outras palavras, estudar a história subsequente de uma fonte permite que o filósofo identifique os *insights* profundos e universais que transcendem as limitações do momento histórico em que o texto foi produzido. Em termos da filosofia mais geral de Cohen, o perigo de uma abordagem estritamente filológica é que ela se torna “dominada pelo impulso histórico” e logo fica “totalmente satisfeita ao satisfazê-lo”, tornando-se, com o tempo, “menos tocada pela pergunta: O que *será*? E menos ainda pela questão mais urgente: O que *deveria* ser?” (citado em Zank, 2000, p. 222)⁹. Como Zank (2000, p. 222) resume o argumento de Cohen, “a pergunta ‘o que deveria ser?’ é o interesse hermenêutico que orienta uma compreensão adequada do documento histórico”¹⁰.

Tubianskii, Tagore e o Vishnuísmo

Embora o encontro de Shcherbatskoi com as ideias de Cohen possa ter sido indireto, seu aluno judeu Mikhail Tubianskii estava imerso no neokantianismo de Marburg e, ao se formar na faculdade de História e Filosofia da Universidade de Petrogrado em 1919, chegou a preparar um volume da obra de Cohen em tradução russa¹¹. Em 1920, ele também escreveu um trabalho nitidamente coheniano sobre a função do mito na filosofia de Platão, apresentando o Sócrates de Platão como o primeiro ponto em que o poder da tradição é reconhecido como uma fonte de verdade, em vez de, como no caso dos filósofos pré-socráticos, argumentar que suas percepções vinham da experiência direta e do pensamento individual¹². Ele argumentou que a filosofia agora deve se tornar uma “filosofia da vida e, ao mesmo tempo, uma filosofia do processo histórico”¹³. No mesmo ano, começou a trabalhar com Shcherbatskoi no Museu Asiático da Academia de Ciências, na época o principal instituto de estudos orientais da URSS, trabalhando com o budismo indiano e tibetano, ao qual aplicou a abordagem filosófica de

⁸ Em inglês: “historian shall be a philosopher”; “represent the continuous connection of the philosophical problems [in a given source] within the whole of human culture”.

⁹ Em inglês: “dominated by the historical urge”; “fully satisfied by gratifying it”; “less touched by the question: What *will* be? And even less by the more urgent: What *ought* to be?”.

¹⁰ Em inglês: “[t]he question ‘what ought to be?’ is the hermeneutic interest guiding a proper understanding of the historical document”.

¹¹ AV 53/1/32/3-10. Sobre a trajetória intelectual de Tubianskii, consulte Brandist (2015).

¹² AV 53/1/36/15.

¹³ AV 53/1/36/14. Em inglês: “philosophy of life and at the same time a philosophy of the historical process”.

Cohen¹⁴. Entre 1924 e 1926, Tubianskii participou de reuniões do que hoje é geralmente chamado de “Círculo de Bakhtin”, que havia sido estabelecido por um dos últimos alunos de Cohen, Matvei Kagan (1889-1937), e na época permaneceu em contato próximo com ele. A partir de 1920, Tubianskii também estabeleceu o ensino do bengali moderno no Instituto Central de Línguas Orientais Vivas em Petrogrado e se tornou o principal estudioso da URSS sobre a obra do polímata bengali Rabindranath Tagore (1861-1941), cuja visão ética e crítica do impulso aquisitivo do capitalismo europeu e do nacionalismo ele procurou destacar.

Tubianskii apresentou as ideias de Tagore como um desenvolvimento dos textos filosóficos e religiosos tardios e pós-védicos, os *Upanishads*, e por meio do Vishnuísmo, o culto a Vishnu, que assimilou várias divindades populares em um único cânone como *avatares* do Deus Vishnu e, assim, aproximou-se do monoteísmo. Essa assimilação estabeleceu o que Cohen chamou de “unidade da consciência cultural”¹⁵, a unidade da razão em suas diferentes direções, mas não subsumida em uma síntese, como no conceito hegeliano.

No entanto, Tubianskii não reconheceu o outro lado do sincretismo cultural único que Tagore celebrou: o sistema de castas e a sanscritização. O sânscrito não era apenas mais um idioma para o qual as perspectivas filosóficas budistas e as religiões populares podiam ser traduzidas, e muito menos era um idioma comum do povo, já que ensiná-lo às castas inferiores era especificamente proibido. Era a língua do bramanismo, uma ideologia sociopolítica e cultural com uma dimensão religiosa variável (Bronkhorst, 2013, p. 408). Tubianskii, assim como Shcherbatskoi, não deu a devida importância a isso. De fato, ao traduzir conceitos sânscritos, Shcherbatskoi, nas palavras de Viktoria Lysenko (2012, pp. 90-91), assumiu implicitamente a “transparência absoluta do idioma original de entrada e o idioma do tradutor, ou idioma de saída”, que era “baseado na concepção da chamada *philosophia perennis*, filosofia eterna”¹⁶, herdada do neokantianismo. Shcherbatskoi reconheceu que o budismo mahayana envolvia a bramanização de tradições anteriores, mas não avaliou totalmente o significado da mudança simultânea para o sânscrito como sua língua de exposição.

Como alguns importantes estudiosos indianos demonstraram desde então, a assimilação de perspectivas ao vishnuísmo ocorreu em determinadas condições históricas, enraizadas em desenvolvimentos socioeconômicos e políticos: a expansão da quantidade de terras cultivadas,

¹⁴ AV 53/1/46.

¹⁵ Em inglês: “unity of the cultural consciousness”.

¹⁶ Em inglês: “absolute transparency of the input original language, and the language of the translator, or output language”; “based on the conception of so called *philosophia perennis*, eternal philosophy”.

invadindo terras tribais, colocou os brâmanes em contato com uma ampla gama de “grupos autóctones culturalmente díspares” (Nath, 2009, p. 37)¹⁷. A necessidade de mobilizar uma força de trabalho significativa para cultivar a terra que lhes havia sido concedida tornou impossível para os legisladores brâmanes, muitos dos quais se tornaram grandes proprietários de terras, tratar esses povos simplesmente como párias, marginalizados ou *mlecchas* (forasteiros) – como fontes de poluição – a serem evitadas. A beligerância entre os povos indígenas, cujas terras e tradições estavam sendo invadidas, precisava ser apaziguada, enquanto eles eram obrigados a abandonar as formas tradicionais de agricultura para “cultivo intensivo no campo” com base em “tecnologia baseada em arado” (Nath, 2009, pp. 38-39)¹⁸.

A reorganização da autoridade bramânica nessas circunstâncias foi significativa: os povos indígenas precisavam ser sanscritizados, incentivados a adotar práticas que lhes permitissem avançar na hierarquia de castas, que se desenvolveu vinculando funções econômicas atribuídas, *jati*, à estrutura *varna* derivada dos Vedas posteriores. Esse foi necessariamente um processo de mão dupla, segundo o qual a doutrina bramânica foi modificada para incorporar crenças e divindades indígenas, mas as relações de poder e autoridade estavam longe de ser iguais. O modo de incorporação foi principalmente a noção de *avatar*, segundo a qual figuras potencialmente desestabilizadoras, como Krishna e Rama, foram reformuladas como avatares de Vishnu e subordinadas ao bramanismo. O crescimento do que hoje é reconhecido como o panteão hindu deriva dessa época e foi desenvolvido e disseminado em um tipo específico de texto teológico chamado *Puranas*, textos “em forma de mosaico” que incorporam diversas tradições folclóricas tribais juntamente com elementos védicos, modificando-os para que se ajustem às necessidades contemporâneas. Isso acabou evoluindo para um complexo “saber purânico” durante um longo período, que foi então proclamado como antigo e tornado acessível às massas por meio de um tipo de catecismo ligado a práticas rituais sincréticas. Foi por meio desse processo que os brâmanes conseguiram “infundir a ética social bramânica nesses cultos populares e restabelecer sua autoridade” após o desafio budista ao bramanismo (Jaiswal, 1981, p. 77).

Tagore destacou as diversas fontes do vishnuísmo, o fato de que, assim como os Vedas, ele se baseava em fatores como o neoplatonismo grego e árabe e, através da Pérsia, na doutrina sufi islâmica. Essa era uma versão particularmente sincrética da doutrina Brahmo, segundo a

¹⁷ Em inglês: “culturally disparate autochthonous groups”.

¹⁸ Em inglês: “intensive field cultivation”; “plough-based technology.”

qual as principais religiões da Índia formavam originalmente uma unidade e que a busca bramânica pela exclusividade e pureza, bem como a ideia do avatar, eram uma corrupção posterior da doutrina védica. Rammohan Roy (1772-1833), um sanscritista talentoso e fundador (junto com o avô de Tagore, Dwarkanath Tagore (1794-1846)) do reformista Brahmo Samaj, foi motivado pela busca romântica de textos *urânicos* entre os filólogos indo-europeus para argumentar que os Vedas mais antigos mantiveram um monoteísmo original antes de sucumbir à idolatria. Figuera (2015, pp. 95, 99) argumenta que, para sistematizar essa perspectiva, Roy se envolveu em “técnicas de *gerrymandering* canônico e tradução livre” a tal ponto que “editorializou as escrituras para promover sua agenda de reforma”¹⁹. A interpretação de Roy e sua agenda de reforma mais tarde encontrariam apoio no trabalho do talvez mais popular indólogo do período, Friedrich Max Müller (1823-1900), que incentivou o Brahmo Samaj a seguir a “reforma” de Roy e, assim, aproximar-se do cristianismo.

Em sua obra de 1918 sobre nacionalismo, traduzida por Tubianskii, Tagore apresentou a Índia como uma formação cultural aberta e principalmente sincrética que incorporava todas as raças, fés e jatis, em oposição às formas exclusivas e fechadas de nação que surgiram na Europa²⁰. O vishnuísmo era, portanto, uma manifestação do espírito único de tolerância da Índia, com o qual o mundo poderia aprender:

A Índia [...] tentou fazer um ajuste entre as raças, reconhecer as diferenças reais entre elas, quando existentes, e ainda assim buscar alguma base de unidade. Essa base veio por meio de nossos santos, como Nanak, Kabir, Chaitnaya e outros, que pregaram um só Deus para todas as raças da Índia.

Ao encontrarmos a solução para o nosso problema, estaremos ajudando a resolver o problema mundial também. O que a Índia tem sido, o mundo inteiro é agora. O mundo inteiro está se tornando um só país por meio da facilidade científica. E está chegando o momento em que vocês também precisam encontrar uma base de unidade que não seja política. Se a Índia puder oferecer ao mundo sua solução, isso será uma contribuição para a humanidade. Existe apenas uma história - a história do homem. Todas as histórias nacionais são apenas capítulos de uma história maior (Tagore, 1918, p. 99)²¹.

¹⁹ Em inglês: “canonical gerrymandering and free translation techniques”; “editorialized scripture to promote his reform agenda”.

²⁰ Tubianskii traduziu e publicou esse texto em russo em 1922, já tendo publicado uma versão resumida em 1919. Deve-se observar que Tagore estava contrastando a experiência indiana com o fracasso do Ocidente em lidar com o legado da escravidão.

²¹ Em inglês: India [...] has tried to make an adjustment of races, to acknowledge the real differences between them where these exist, and yet seek for some basis of unity. This basis has come through our saints, like Nanak, Kabir, Chaitnaya and others, preaching one God to all races of India. [...] In finding the solution of our problem we shall have helped to solve the world problem as well. What India has been, the whole world is now. The whole

Essas reflexões sobre a contribuição única que a cultura indiana poderia fazer para o desenvolvimento espiritual da humanidade não eram difíceis de interpretar em termos neokantianos, que foi exatamente o que Tubianskii fez. Nesse sentido, ele seguiu os passos do colega de Cohen em Marburg, Paul Natorp, que conheceu Tagore em 1921 e o chamou de “o educador de que precisamos neste momento [...] uma voz de advertência que [...] deseja, de sua parte, nos ajudar a perceber nossos graves erros e superá-los” (citado em Kampchen, 1990, p. 118)²². Tagore, por sua vez, convidou Shcherbatskoi para ensinar em sua universidade Visva-Bharati em Santiniketan, que era a expressão institucional de sua filosofia educacional (Vigasini, 2008, p. 346)²³.

Grande Índia

Ao pegar uma narrativa cultural colonial sobre a diferença do Oriente e transformá-la em uma visão ativa da contribuição que a Índia poderia dar ao mundo, Tagore inspirou e se tornou a figura de proa de um movimento para promover a ideia de uma unidade cultural da “Grande Índia”. Esse movimento foi promovido pela elite anticolonial indiana e pelo indólogo francês Sylvain Lévi (1863-1935)²⁴. Essa tentativa de evocar uma “Era de Ouro do florescimento cultural indiano, durante a qual as ideias religiosas, a moral, os épicos literários e a arte indianos haviam sido espalhados em todas as direções do vento”²⁵ culminou, em 1926, na formação da Greater India Society por um grupo de intelectuais principalmente bengaleses, com Tagore como consultor honorário (Spoelder, 2024, p. 3).

A sociedade publicou o *Journal of the Greater India Society* [Revista da sociedade da Grande Índia] de 1934 a 1959, no qual os colaboradores argumentavam que uma missão

world is becoming one country through scientific facility. And the moment is arriving when you must also find a basis of unity which is not political. If India can offer to the world her solution, it will be a contribution to humanity. There is only one history – the history of man. All national histories are merely chapters in the larger one.

²² Em inglês: “the educator we need at this moment [...] a warning voice who [...] wishes on his part to help us to realize our grave mistakes and to overcome them”.

²³ Shcherbatskoi não pôde aceitar o convite de Tagore. Sobre as opiniões frequentemente penetrantes de Tagore sobre a pedagogia anticolonial, consulte Bannerji (2020).

²⁴ Lévi não era apenas um professor convidado em Visva-Bharati, mas também um amigo íntimo de Sergei Ol'denburg e Shcherbatskoi, bem como um membro correspondente da Academia Soviética de Ciências.

²⁵ Em inglês: “Golden Age of Indian cultural flowering during which Indian religious ideas, morals, literary epics and art had been scattered in all directions of the wind”.

civilizatória indiana benigna havia ocorrido na região, desde a Ásia Central até a Indochina e além, com antigos missionários do budismo e do bramanismo desempenhando um papel central. Como observa Spoelder (2024, p. 4), o “discurso político e culturalista” da Grande Índia como uma “entidade nacional e civilizacional” estava “no centro dos esquemas anti-imperialistas e internacionalistas”, mas era “multifacetado e cheio de contradições”, tornando-se, em parte, “uma fantasia colonial e uma projeção chauvinista (hindu)”²⁶. Se estudarmos a história subsequente dessas ideias sem perder de vista o contexto histórico, elas parecerão bastante problemáticas. A visão de Tagore sobre a “força civilizacional superior e excepcional da Índia com uma missão a cumprir no exterior”, conclui Spoelder, “há muito tempo perdeu seu brilho humanista do período entre guerras e reforça as fantasias históricas e as ambições globais dos nacionalistas hindus” (Spoelder, 2024, p. 285)²⁷. Há poucas dúvidas de que figuras dentro da sociedade “instrumentalizaram” Tagore e seu projeto Visva-Bharati (Zabarskaitė, 2023, p. 143), mas isso não foi um incidente isolado. O perigo já era evidente quando o seu foco idealista e culturalista impediu Tagore de entender o fascismo de Mussolini e foi visto como endossando a visão deste último de uma “Grande Itália” na década de 1920²⁸.

Tanto o neokantianismo quanto os projetos de Tagore tiveram um valor considerável ao iluminar e superar parcialmente as limitações do “filologismo” e ao desafiar parcialmente o que agora é geralmente chamado de perspectivas orientalistas. No entanto, sua abstração da natureza socialmente incorporada da produção e recepção de textos e formulações intelectuais mais amplas, juntamente com a cegueira para as realidades institucionais do ensino e da pesquisa acadêmicos, que resultou de um compromisso com o idealismo filosófico, obscureceram questões cruciais. Assim, os neokantianos de Marburg procuraram delinear os domínios de objetos das disciplinas acadêmicas com referência a “lógicas” puras baseadas na matemática, negligenciando os fatores sociais e ideológicos que as moldam. Um dos colegas mais jovens e talentosos de Shcherbatskoi, Evgenii Obermiller (1901-1935), tornou-se membro honorário da Greater India Society e contribuiu para sua revista²⁹; apresentando o estudo da

²⁶ Em inglês: “political and culturalist discourse”; “national and civilizational entity”; “at the heart of anti-imperialist and internationalist schemes”; “multilayered and full of contradictions”; “a colonial fantasy and (Hindu) chauvinist projection”.

²⁷ Em inglês: “superior and exceptional civilizational force with a mission to fulfil abroad”; “long shed its interwar humanist glow and buttresses the historical fantasies and global ambitions of Hindu nationalists”.

²⁸ Para obter um relato detalhado, consulte Kundu (2015).

²⁹ Em uma carta do membro fundador, Secretário Honorário e editor do *Journal of the Greater India Society*, Upendra Nath Ghoshal (1886-1969), em 6 de junho de 1935, a eleição formal de Obermiller como membro honorário da Sociedade é reconhecida e ele é agradecido por seu “interesse caloroso e contínuo em nossa

Escola de Leningrado sobre o Budismo por meio de traduções tibetanas e mongóis de textos em sânscrito e comentários de estudiosos regionais como uma variedade de estudos da “Grande Índia”. No entanto, como outros defensores da “Grande Índia” da época, a escola manteve as suposições bramânicas sobre a supremacia das culturas em sânscrito e, portanto, quando Tubianskii celebrou a filosofia de Tagore por dar continuidade ao reconhecimento vishnuíta dos cultos e divindades devocionais como formas da divindade ortodoxa e, assim, criar uma “unidade de consciência cultural”, ele não reconheceu que essa era uma unidade de um tipo claramente opressivo.

Aqui nos deparamos com os limites tanto da crítica neokantiana do filologismo quanto das formas de estudos orientais pré-revolucionários: a análise das condições concretas da produção de uma fonte histórica (o “que é?”, o “fato” da fonte) serve apenas como um prelúdio para a abstração baseada nos princípios éticos (“o que deveria ser”, seu “valor”) que foram estabelecidos com base nessa fonte. A contestação sobre o valor de uma fonte, seu significado social concreto entre agentes posicionados de forma diferente em épocas e relações sociais subsequentes, seu papel como ponto de referência nos conflitos de diferentes momentos da história são obscurecidos por formulações como a “consciência em geral” dos neokantianos de Marburg.

Essa posição era subjacente a muitos estudos orientais pré-revolucionários, de modo que, em 1911, o grande historiador da Ásia Central, Vasilii Bartol’d (1977, p. 208), defendeu uma “evolução” geral e invariável que levava à “convergência gradual de um número cada vez maior de sociedades separadas”³⁰ em uma cultura universal. Bartol’d concluiu que, se a expansão imperial facilitasse o intercâmbio cultural e a influência mútua, como ele acreditava ser o caso na Rússia, ela deveria ser adotada

A filologia pós-revolucionária e o Oriente

Os objetivos centrais da Revolução entraram em conflito com essas perspectivas e operaram na esfera acadêmica juntamente com mudanças significativas de paradigma nas ciências humanas e sociais. Os princípios anticoloniais e anti-imperiais do novo estado revolucionário, que defendia os direitos das nações à autodeterminação até a secessão, políticas

Sociedade” (AV 100/1/74/1-8). Obermiller pode muito bem ter sido influenciado por Lévi, que foi supervisor do fundador da sociedade, Kalidas Nag (1892-1966), e contribuiu para suas publicações.

³⁰ Em inglês: “gradual convergence of an ever-greater number of separate societies”.

econômicas igualitárias repletas de programas de discriminação positiva generalizados e um compromisso com a igualdade de todos os idiomas e culturas dentro do que se tornou a URSS, consolidaram uma mudança radical no financiamento e na organização da pesquisa. Isso estimulou a mudança para novos paradigmas tanto na filologia quanto na filosofia: abordagens estruturais e sociológicas passaram a dominar a filologia, enquanto na filosofia o idealismo e o “eticismo” deram lugar a abordagens materialistas e políticas. As mudanças de gerações dentro das instituições foram mais pronunciadas e abruptas do que o comum, enquanto os acadêmicos estabelecidos buscavam, com vários graus de sucesso, adaptar suas abordagens àquelas que geravam apoio institucional em novas condições. O trabalho dos estudiosos marxistas mais jovens muitas vezes não conseguiu atingir o nível de sofisticação e nuance dos especialistas acadêmicos mais antigos, mas eles lideraram uma reorientação ousada de perspectivas e a abertura de novos caminhos de pesquisa que não tiveram paralelo nos estudos ocidentais nas décadas seguintes.

Os defensores do estudo da “Grande Índia” mantiveram as suposições bramânicas sobre a supremacia das culturas em sânscrito, negligenciando fatores como a migração e a influência dos ciganos e dos indianos de castas inferiores envolvidos em formas contemporâneas de trabalho escravo. Isso mudou abruptamente no trabalho do representante mais proeminente da nova tendência na filologia indiana, Aleksei Barannikov (1890-1952). Após um treinamento convencional como sanscritista em Kiev, Barannikov trabalhou na Universidade de Saratov, onde publicou algumas das primeiras pesquisas sobre mudanças no idioma russo como resultado da Guerra e da Revolução (1919). Isso o levou a estudar as perspectivas teóricas atuais sobre idioma e sociedade antes de aplicar a mesma metodologia ao estudo dos idiomas indianos. A partir de meados da década de 1920, ele se tornou o principal estudioso da URSS sobre a língua e a cultura dos ciganos soviéticos, discutindo as modalidades de assimilação linguística e resistência à língua das comunidades russas e ucranianas “anfitriãs”, bem como as maneiras pelas quais os ciganos influenciaram aspectos do *argot* russo (1931a; 1931b; 1934). Em seguida, ele produziu um trabalho sociolinguístico pioneiro sobre língua e casta na formação das línguas e literaturas vernáculas indianas, detalhando as forças centrífugas e centrípetas em ação. O sânscrito passou a ser visto especificamente como o portador de perspectivas bramânicas ortodoxas que se esforçavam para superar ou, pelo menos, conter as perspectivas heterodoxas e até mesmo dissidentes daqueles que escreviam no vernáculo, o que foi detalhado na análise literária. As figuras mais proeminentemente associadas às formas

dissidentes da literatura vernácula foram o poeta hindi Kabir (1414-1580) e o poeta marata Tukaram (1608-1650).

Em estudos significativos sobre o surgimento da literatura em hindi em meados da década de 1930, Barannikov (1936; 1937) discutiu as maneiras pelas quais a divindade potencialmente perturbadora Krishna, originária do folclore regional, foi bramanizada nos *Puranas*, mas níveis mais profundos de significado que contradiziam o bramanismo foram reativados em recontagens vernáculas. Com o surgimento da primeira obra em prosa hindi moderna, *Prem Sagar* [O Oceano do Amor] (1867), de Lallu Lal, Barannikov revelou a coexistência, em um único texto, de orientações nitidamente opostas, rompendo a aparente unidade do Vaishnavismo no exato momento em que o hindi surge como idioma comum de todas as castas, com o sânscrito cada vez mais confinado a funções rituais. Segundo ele, o colonialismo britânico levou os intelectuais indianos a desenvolver um idioma comum, mas limitou sua operação como resultado da penetração do inglês nas esferas comerciais e administrativas. Em uma série de trabalhos subsequentes publicados na década de 1940, Barannikov (1948) delineou um estágio anterior no desenvolvimento dessa literatura para a recontagem do *Ramayana* em verso vernacular do século XVI, o *Ramcharitmanas* [Lago dos feitos de Rama]. Ele apresenta como uma das primeiras tentativas de Tulsi Das, um escritor brâmane ortodoxo, de transcender as limitações de casta escrevendo “para o povo, não apenas para os brâmanes”³¹. Embora buscasse combater as crenças heréticas das seitas vishnuítas e reforçar a ortodoxia, Barannikov considerava o texto de Tulsi Das uma obra-prima do realismo indiano, apresentando um panorama social de perspectivas, embora, em última análise, subordinado ao bramanismo. Barannikov considerava que isso transcendia as limitações de Kabir e Tukaram porque Tulsi Das se orientava para o todo social, em vez de interesses estreitos de casta, e era pelo objetivo patriótico de mostrar ao povo “como salvar o país e sua cultura em um momento de terrível luta contra os conquistadores [mogóis]” (Barannikov, 1948, pp. 13-14)³².

As obras discutidas aqui referem-se a dois períodos distintos dos estudos orientais soviéticos em geral e da Indologia em particular, enquadrados, mas não totalmente sincronizados, com os caprichos da política externa soviética³³. No período anterior, há um foco na convergência de interesses entre a elite colonial indígena e as potências coloniais, com

³¹ Em inglês: “for the people, not just for Brahmins”.

³² Em inglês: “how to save the country and its culture at a time of terrible struggle with [Moghul] conquerors”.

³³ Sobre essa periodização, consulte Brandist (2022).

uma tentativa de destacar os aspectos negligenciados e irredutíveis das lutas e da cultura das massas colonizadas. A declaração definitiva e talvez final disso pode ser vista no artigo programático de Barannikov sobre Indologia de 1941, no qual a convergência das distorções coloniais e bramânicas da Indologia é apresentada em detalhes significativos (Barannikov, 1941, 2024). No último período, esse foco é subordinado à causa geral do movimento de libertação nacional liderado pelos brâmanes, mostrando o surgimento de um movimento nacional, liderado por elementos progressistas da elite indígena, que incorporou perspectivas populares à sua causa. Quando essa fase chega ao fim, na década de 1950, há um retorno à visão da “grande tradição” sânscrita como a estrutura fundamental da cultura indiana. Barannikov morreu em 1952, antes que essa transição fosse concluída, e seu trabalho foi posteriormente relegado em importância na URSS em favor de formas mais tradicionais de indologia centradas no sânscrito, promovendo a ideia da unidade da civilização indiana.

No entanto, é esclarecedor ver o período anterior à luz de estudos recentes sobre movimentos antibramânicos na Índia. Talvez o primeiro exemplo disso seja o ativista Marathi Jottirao Phule (1827-1890), que leu os *Puranas* e os épicos hindus à luz do folclore regional para revelar que as narrativas eram relatos distorcidos da subordinação de um povo indígena pelos brâmanes durante a suposta invasão ariana discutida acima (Phule, 2002 [1873])³⁴. Em vez de considerar o sistema de castas como a formação de uma civilização indiana unitária, como vimos na Indologia colonial e na visão anticolonial de Tagore da “Índia maior”, Phule o apresentou como um sistema de escravidão facilitado pela subordinação ideológica. Em Tamil Nadu, Iyothée Thass (1845-1914) foi além e apresentou um relato semelhante com base na leitura da literatura tâmil e no estudo das mudanças na língua tâmil provocadas pela sanscritização que acompanhou e facilitou a dominação ariana³⁵. Ambedkar (1990 [1946]) retomou a questão em seu livro de 1946, *Who Were the Shudras?* [Quem eram os Shudras?] no qual ele finalmente rejeitou a ideia da invasão ariana – algo que até então era considerado um fato estabelecido – e rejeitou a ideia de uma protolíngua ariana que havia sido trazida de fora para a Índia. Para Ambedkar, a distinção fundamental na base do sistema de castas era cúltica e não uma questão de origem racial e, portanto, a divisão entre os Ārya e os Dāsa no centro dos relatos sobre castas deve ser vista como uma questão de classe e ideologia.

³⁴ Sobre a vida e o trabalho de Phule, veja, especialmente, O'Hanlon (1985).

³⁵ Ainda há muito poucas obras de Thass traduzidas do tâmil. Para uma boa visão geral de suas ideias e obras, consulte Aloysius (1998) e Ayyathurai (2011).

Chaudhuri (2018) argumenta que Ambedkar provocou uma “mudança paradigmática de perspectiva” em relação à Indologia estabelecida, “lendo de baixo para cima” e rompendo a “suposta unidade da Índia”³⁶. Entretanto, na realidade ele estava desenvolvendo uma tendência intelectual mais ampla (seu livro de 1946 foi, na verdade, dedicado a Phule) que estabeleceu o que poderíamos chamar de *filologia insurgente*: “a narrativa autorizada da grande tradição sânscrita que fixou a Índia em um todo está agora se dividindo em múltiplas narrativas, desencadeando relações opressivas” (Chaudhuri, 2018, p. 365)³⁷. Essa tendência está presente tanto entre os intelectuais anticasta na Índia quanto na Rússia após a Revolução, surgindo em grande parte, mas não totalmente, de forma separada. Os possíveis vínculos entre eles incluem as visitas dos intelectuais marxistas e anticasta, ativistas e budistas Dharmanand Kosambi (1876-1947) e Rahul Sankrityayan (1893-1963) à Universidade de Leningrado entre as décadas de 1920 e 1940, onde trabalharam com Shcherbatskoi e Barannikov, e a influência compartilhada do historiador, filólogo e ativista anticasta indiano R.G. Bhandarkar (1837-1925). O estudo da formação intelectual do budismo dalit na Índia precisa levar em conta esses afluentes variados (Ober, 2023). De qualquer forma, o ponto crucial é que a nova filologia indiana se desenvolveu em oposição à busca bramânica-colonial por *textos-ur* e protolínguas e, em vez disso, viu a cultura indiana como regionalmente variada e socialmente estratificada, com camadas de significado que correspondiam a mudanças históricas e lutas contínuas.

Paleontologia semântica

Esses movimentos intelectuais compartilham uma orientação para o estabelecimento de uma forma de paleontologia semântica: a ideia de que, ao escavar as camadas de significado de um texto, é possível revelar substratos comuns que fornecem evidências de mudanças ideológicas fundamentais correspondentes a mudanças sociais importantes. Um dos principais aspectos radicais disso foi o apagamento completo da dicotomia entre indo-europeísmo e semitismo que dominou a filologia e os estudos orientais por um século, com base em estereótipos da natureza dinâmica e móvel dos arianos e da natureza inerte e estática dos semitas. Essa presunção estava subjacente a uma metodologia dupla: a primeira favorecia a

³⁶ Em inglês: “paradigmatic shift of perspective”; “reading from the bottom to the top”; “purported oneness of India”.

³⁷ Em inglês: “[t]he authoritative narrative of the Sanskritic great tradition which has fixated India into a whole is now burst asunder into multiple narratives, unleashing oppressive relationships”.

“crítica textual” e a reconstrução de *textos prototextos*; a segunda enfatizava “a estratificação e a desmontagem de textos dados”³⁸ e uma dependência muito maior da epigrafia, o estudo de inscrições (Trüper, 2020, pp. 18-19).

Essa dualidade já havia sido questionada pelo filólogo e historiador da literatura russo Aleksandr Veselovskii (1838-1906) e pelo fundador da indologia russa Ivan Minaev (1840-1890), mas a figura que mais definitivamente desafiou a bifurcação foi o polêmico filólogo e arqueólogo georgiano Nikolai Marr (1865-1934). Em seu trabalho pré-revolucionário, Marr (1894-1899; 1933-1937 [1899]) contestou a afirmação de que o armênio era simplesmente uma língua e cultura indo-europeia, traçando conexões entre o folclore armênio e semita, mostrando camadas de significados textuais resultantes de eventos como as Cruzadas. Suas escavações na antiga cidade armênia de Ani levaram Marr (1934) a se concentrar em epígrafes multilíngues esculpidas na arquitetura de prédios públicos em ruínas e, a partir disso, ele começou a levantar a hipótese de que a língua e a cultura armênias foram formadas pela imposição forçada de uma cultura ariana nobre (*kniazheskii*) sobre uma cultura caucasiana anterior (*jafética*) que estava relacionada à semítica em virtude de ter um ancestral comum (*noética*). Esse foi o início de sua extravagante teoria de que não apenas a cultura armênia, mas toda a cultura europeia era o resultado do mesmo processo que criou a Índia no relato da “invasão ariana” de sua formação. As línguas e culturas europeias modernas tinham, portanto, um caráter de casta, que ele revisou posteriormente após a Revolução, de acordo com a terminologia marxista, para destacar seu caráter de classe (*Klassovost*). Por fim, Marr abandonou a centralidade étnica de seu argumento, declarou que o “indo-europeísmo” era um disfarce acadêmico para a dominação colonial e argumentou que a dicotomia entre o Oriente e o Ocidente havia sido substituída por camadas sociais, o que fez com que diferentes idiomas e culturas representassem estágios e conjunturas específicos em um “processo glotogônico único” que era uma dimensão do desenvolvimento social. Assim, uma herança comum de material semântico estava subjacente a todas as línguas e culturas, cada uma delas com origens diferentes, mas que convergiam em um processo unitário de “cruzamento” (*skreshenie*) e fusão, impulsionado por processos socioeconômicos que redefiniam os processos cognitivos em cada estágio de desenvolvimento. Não importa quão diferentes línguas e culturas possam parecer, a análise paleontológica pode revelar paralelos tipológicos generalizados.

³⁸ Em inglês: “textual criticism”; “the stratification and disassembling of given texts”.

Embora grande parte dessa teoria fosse altamente especulativa, e a coerência das evidências linguísticas que ele apresentou tenha sido submetida a críticas penetrantes, Marr estabeleceu uma estrutura institucional e ideológica dentro da qual, por algum tempo, a paleontologia semântica pôde florescer. Afastando-se de algumas das teorias mais duvidosas de Marr, o estudioso bíblico Izrail' Frank-Kamenetskii (1880-1937) traçou paralelos tipológicos entre enredos e metáforas em textos sânscritos e judaicos canônicos, argumentando que eles revelavam estruturas cognitivas compartilhadas que se correlacionavam com o desenvolvimento estadal dos modos de produção, trabalho e organização social (Frank-Kamenetskii, 1935; 1938). Combinando métodos desenvolvidos na filologia semítica, especialmente o trabalho do fundador dos estudos bíblicos críticos alemães Julius Wellhausen (1844-1918) com o neokantianismo de Marburg e a paleontologia semântica de Marr, Frank-Kamenetskii combinou a análise filológica detalhada de documentos históricos estratificados com a análise filosófica de visões de mundo que lembram Cohen e especialmente Cassirer³⁹. Ao traçar o surgimento do pensamento conceitual a partir da semântica “difusa” do mito e por meio do folclore, ele se absteve explicitamente do idealismo especulativo da Escola de Marburg e tirou conclusões apenas de dados linguísticos submetidos à análise paleontológica. Em um volume programático e coletivo dedicado a rastrear as origens do romance medieval francês *Tristão e Isolda* (Marr ed., 1932), foi demonstrado que um monumento da literatura europeia baseava-se em um corpo anônimo e sedimentado de material semântico comum aos povos da “Afro-Eurásia”.

A conexão com Bakhtin

Além do interesse intrínseco e da importância do trabalho discutido nas seções anteriores, para os propósitos da presente revista, deve-se observar a interseção com o trabalho de Bakhtin. O compromisso inicial de Bakhtin com o idealismo neokantiano tem sido objeto de muitas discussões, e suas tentativas de superar a natureza abstrata dessa filosofia por meio de estudos fenomenológicos e literários emergentes são bastante conhecidas. No entanto, uma nova dimensão entra em foco quando consideramos a conexão com os estudos orientais. Na época em que Bakhtin escreveu seus principais ensaios sobre o romance, na década de 1930, a

³⁹ Na verdade, Cohen e Wellhausen se conheciam bem, pois ambos trabalhavam na Universidade de Marburg. Sobre a atitude de Cohen em relação ao trabalho de Wellhausen, consulte Cohen (1918).

filologia indiana moderna de Barannikov havia ganhado destaque, e encontramos muitas posições comuns em relação às maneiras pelas quais a literatura vernácula do início da modernidade se relaciona com as culturas orais populares e o folclore, por um lado, e com as doutrinas e os gêneros oficiais, por outro. Enquanto Bakhtin, no ensaio *Slovo v romane* [Discurso no romance], de 1934-36, relaciona o surgimento do romance europeu ao surgimento da língua nacional, que cria uma esfera comum de troca verbal, a heteroglossia (*raznorechie*), Barannikov traça o mesmo fenômeno nas recontagens vernáculas dos épicos sânscritos. Agora, o escritor permite que uma variedade de agentes socialmente posicionados fale, mesmo que se aproxime dessa variedade “de cima”, estabelecendo uma hierarquia de perspectivas, subordinando as perspectivas heterodoxas às autoritárias (como nos *Ramcharitmanas*) ou o que Bakhtin (2012, p. 155 e ss.)⁴⁰ chama de “primeira linha estilística” do romance europeu. A presença de sânscritos no verso narrativo de Tulsi Das sugere que a heteroglossia (*raznorechie*) ainda está surgindo, lutando para nascer da poliglossia (*raznoiazychie*) do período pré-moderno. Isso é mais desenvolvido em *Prem Sagar*, onde o vernáculo é muito mais coerente, onde a prosa e o verso se alternam, e a luta pela imagem de Krishna tensiona a unidade da obra e produz um gênero híbrido. A narrativa em prosa foi uma chegada tardia que veio com o colonialismo, e o vernáculo hindi alcançou a unidade somente em condições em que o idioma do colonizador restringiu seu uso. A explicação de Bakhtin sobre o surgimento do romance europeu enfoca alguns dos mesmos processos, mas tem seus próprios pontos fortes: o trabalho de Bakhtin tem maior sofisticação filosófica, enquanto Barannikov oferece uma conexão muito mais forte com a estrutura institucional na qual a literatura surge, funciona e é recebida.

Bakhtin e Barannikov também se concentram nas maneiras pelas quais os autores se envolvem ativamente com o corpo anônimo da cultura popular e das narrativas que precedem o surgimento da literatura como tal. Nesse aspecto eles se basearam, mas adotaram um foco diferente da paleontologia semântica desenvolvida por Frank-Kamenetskii e outros, como a classicista Olga Freidenberg, que se concentrou na pré-história da literatura grega antiga. O folclore, para Bakhtin e Barannikov, está mais próximo das ideias sobre a questão que seriam desenvolvidas por Gramsci em seus *Cadernos do cárcere*, como uma concepção “implícita”, “estratificada”, “multifacetada”, embora não sistematizada, do mundo, mantida por

⁴⁰ O discurso no romance. In: *Teoria do romance I. A estilística*. Tradução, prefácio, notas e glossário de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015.

determinados estratos da sociedade, e que está em *oposição* às concepções “oficiais” (Gramsci, 2015, pp. 2311-2312)⁴¹.

No estudo revisado de 1963 de Bakhtin sobre Dostoiévski e em seu livro de 1965 sobre Rabelais, as camadas da cultura popular tornam-se um recurso do qual os autores se valem, em determinadas condições históricas, para escapar das limitações da hierarquia social vigente e se envolver criticamente com as ideologias que ela gera. Não é preciso ir muito longe nas “profundezas semânticas” para que se perceba que a distinção entre os substratos europeus e orientais desaparece, e assim Bakhtin vê o *Purusha sukta* védico tardio como o “monumento mais antigo” do “conceito mítico generalizado da origem de vários grupos sociais a partir de várias partes do corpo de um deus”, e isso constitui a base sobre a qual Rabelais tomou emprestado dos contos populares de “maravilhas indianas” (*indiiskie chudesas*) para criar suas imagens grotescas do corpo (Bakhtin, 2008, p. 357; 2010, p. 377)⁴².

Conclusão

As tendências intelectuais discutidas acima, centradas na URSS e na Índia, mas não limitadas a elas, constituem um campo que pode ser chamado, com razão, de “filologia insurgente”. Esses pensadores, cada um a seu modo e em graus variados, desafiaram os modos de conceitualização e generalização que regiam a filologia indo-europeia, revelando que eles estavam emaranhados com o projeto de dominação colonial *em si* e com a dominação bramânica dentro da estrutura do colonialismo, mas, ao fazê-lo, recusaram-se a reificar os discursos como estruturas que operam independentemente do trabalho de agentes historicamente situados. Basicamente, eles mantiveram o foco filológico em “evidências, correspondência e avaliação, situando os autores em seus motivos e épocas”⁴³. Eles também resistiram à tentação de se fecharem no “filologismo”, permanecendo cientes da ressonância histórica das obras em discussão e vendo-as como recursos para outras intervenções nos diálogos sociais mais amplos de suas épocas.

⁴¹ Nota de rodapé 2.

⁴² Bakhtin (2010, pp. 369-373) baseou-se fortemente na monografia de Georges Lote de 1938, *La vie et l'oeuvre de François Rabelais* (Vida e obra de François Rabelais), cuja extensão pode ser vista em Bakhtin (2010, pp. 860-866) (In: BAKHTIN, Mikhail. *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. O contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frateschi. Editora da Universidade de Brasília: Brasília, 1999, pp. 307-8).

⁴³ Em inglês: “evidence, correspondence, and evaluation, situating authors in their motives and times.”

A Revolução Russa forneceu as pré-condições históricas para que essa tendência se concretizasse por vários motivos: a natureza eurasiática do Império Russo e da URSS, a orientação anticolonial e internacionalista da política soviética inicial dentro da Internacional Comunista em particular; a reorientação das instituições acadêmicas e culturais; a redefinição do Ocidente e do Oriente como categorias de desenvolvimento e políticas em vez de civilizacionais; e por último, mas não menos importante, os fatores comuns à filologia e ao marxismo como tal. Seguindo Gramsci, citado acima, Brennan (2014, p. 10) observa que “tanto o marxismo quanto a filologia aderem a formas históricas de conhecimento, aos traços sedimentares de um passado que aconteceu, à criatividade final dos elementos populares da sociedade, não nomeados, não anunciados”⁴⁴. Embora os principais estudiosos soviéticos, Marr, Frank-Kamenetskii e Bakhtin, não fossem marxistas, esses pontos em comum permitiram e os incentivaram, nas primeiras condições soviéticas, a acentuar e buscar exatamente essas áreas, o que levou a avanços no campo. Barannikov, que tinha conexões marxistas mais fortes, foi capaz de conectar esses fatores com a história institucional e sociopolítica da língua e da literatura indianas, mas também foi exposto mais diretamente aos caprichos da ideologia oficial soviética.

Os pensadores indianos que discutimos também não eram marxistas. Phule e Thass escreveram antes de o marxismo se tornar uma tendência intelectual significativa na Índia, enquanto Ambedkar tinha uma relação complexa com o marxismo e uma relação conturbada com o Partido Comunista Indiano (Teltumbde, 2018a, pp. 91-116). No entanto, a política anticasta dos pensadores inevitavelmente cortava todas as tentativas de apresentar a Índia, e até mesmo a sociedade hindu, como uma unidade, tornando-os extremamente desconfiados do nacionalismo dominado pelos brâmanes. Considerar a casta como uma articulação de classe particularmente indiana e seu compromisso com uma crítica ideológica filologicamente rigorosa das narrativas bramânicas, por meio da apropriação seletiva e da aplicação crítica da pesquisa indológica, inevitavelmente os aproximou do marxismo. Essa convergência torna-se especialmente interessante quando consideramos as visitas de Kosambi e Sankrityayan a Leningrado e sua tentativa de combinar o budismo dalit com o marxismo. No caso de Ambedkar, a crítica ao bramanismo e sua convergência com os interesses do colonialismo alcançou um desenvolvimento muito mais completo do que em Phule e Thass e, embora ele

⁴⁴ Em inglês: “[b]oth Marxism and philology adhere to historical forms of knowing, to the sedimentary traces of a past that happened, to the ultimate creativity of the unnamed, unheralded, popular elements of society.”

tenha escolhido o budismo como base para sua ideologia de libertação, como observa Teltumbde (2018b, p. 226), ele tomou o marxismo como “referência, uma escala de medição para validar suas decisões”⁴⁵.

A denúncia de Marr feita por Stalin em junho de 1950, em meio à campanha anticosmopolita, catalisou uma mudança em direção a um marxismo oficial muito mais abstrato e inflexível, baseado em esquemas preconcebidos, que negavam sua orientação filológica. Como parte da iniciativa soviética de formar alianças com “nacionalismos progressistas” entre as nações descolonizadas, foi promovida oficialmente a noção de um discurso ocidental unitário sobre o Oriente (“orientalismo burguês”), que foi contraposto a um “orientalismo soviético” igualmente unitário. Por meio de uma série de revisões, mudanças e transferências para novos contextos intelectuais, o primeiro acabou encontrando sua expressão total na ideia de um discurso unificado do orientalismo, e o segundo se tornou a crítica pós-colonial. Embora o autor de *Orientalismo*, Edward Said, tenha procurado resistir às tentativas de transformar o orientalismo em um discurso anônimo e insistido na importância das investigações filológicas, recorrendo a uma série de humanistas marxistas, como Gramsci, Georg Lukács e Raymond Williams, a apropriação estruturalista da ideia varreu as ciências humanas no Ocidente. Isso ofuscou uma importante tendência de pensamento, alguns dos quais discutimos acima, e que precisa ser trazida para o centro das atenções dos estudos críticos mais uma vez.

REFERÊNCIAS

- AHMED, Siraj. *Archaeology of Babel: The Colonial Foundations of the Humanities*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2018.
- ALOYSIUS, G. *Religion as Emancipatory Identity: A Buddhist Movement Among the Tamils Under Colonialism*. New Delhi etc.: New Age, 1998.
- AMBEDKAR, Babasaheb. Who Were the Shudras? In: KAMALKISHOR, Kadam *et al.* (ed.). *Writings and Speeches*, Vol. 7. Bombay: Education Department, Government of Maharashtra, 1990 [1946].
- AYYATHURAI, Gajendran. *Foundations of Anti-Caste Consciousness: Pandit Iyothee Thass, Tamil Buddhism, and the Marginalized in South India*. 2011. 251 p. (PhD dissertation) – New York: Columbia University. 2011.
- BAKHTIN, Mikhail M. *Sobranie sochinenii v 7 tomakh*, Vol. 3. Moscow: Iazyki slavyanskikh kul'tur, 2012.
- BAKHTIN, Mikhail M. *Sobranie sochinenii v 7 tomakh*, Vol. 4 (1). Moscow: Iazyki slavyanskikh kul'tur, 2008.

⁴⁵ Em inglês: “benchmark, a measuring scale to validate his decisions.”

BAKHTIN, Mikhail M. *Sobranie sochinenii v 7 tomakh*, Vol. 4(2). Moscow: Iazyki slavyanskikh kul'tur, 2010.

BANNERJI, Himani. A Transformational Pedagogy: Reflections on Rabindranath's Project of Decolonisation. In: BANNERJI, Himani, *The Ideological Condition: Selected Essays on History, Race and Gender*. Chicago: Haymarket Books, 2020. pp. 672-711.

BARANNIKOV, Aleksei P. Vlianie voini i revoliutsii na razvitie russkogo iazyka. *Uchenye zapiski samarskogo universiteta*, v. 2, pp. 64-84, 1919.

BARANNIKOV, Aleksei P. *Tsygany SSSR. Kratkii istoriko-etnograficheskii ocherk*. Moscow: Tsentrizdat, 1931a.

BARANNIKOV, Aleksei P. Tsyganskie element v russkom vorovskom argo. *Iazyk i Literatura*, v. VII, pp. 139-158, 1931b.

BARANNIKOV, Aleksei P. *The Ukrainian and South Russian Gypsy Dialects*. Leningrad: Akademiia nauk, 1934.

BARANNIKOV, Aleksei P. Legendy o Krishne. *Doklady gruppy vostokovedov na sessii Akademia nauk SSSR 20 marta 1935*. Moscow, Leningrad: Akademiia nauk SSSR, 1936. pp. 81-100.

BARANNIKOV, Aleksei P. 'Prem Sagar' i ego avtor. In: *Legendy o Krishne. Tom 1: Lallu Dzhilal – Prem Sagar*. Moscow, Leningrad: Akademiia nauk, 1937. pp. 5-91.

BARANNIKOV, Aleksei P. O nekotorykh polozheniiakh v oblasti indologii. In: *Sovetskoe vostokovedenie II*. Moscow, Leningrad: Akademiia nauk, 1941.

BARANNIKOV, Aleksei P. Tulsi Das i ego Ramaiana. In: Tulsi Das, *Ramaiana ili Ramacharitamansa (More podvigov Ramy)*. Moscow, Leningrad: Akademiia nauk, 1948. pp. 9-106.

BARANNIKOV, Aleksei P. Some Positions in the Field of Indology. *Interventions*, v. 26, n. 2, pp. 215-249, 2024 [1941]. DOI : <https://doi.org/10.1080/1369801X.2023.2216676>. Access on: 19 September 2024.

BARTOLD, Vasilii V. Istoriia izucheniia vostoka v Evrope i Rossii. In: *Sobranie sochinenii*, Vol. 9. Moscow: Nauka, 1977 [1911]. pp. 199-482.

BERRIEDALE KEITH, Arthur. The Doctrine of the Buddha. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, v. 6, n. 2, pp. 393-404, 1931. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0041977X00092879>. Access on: 19 September 2024.

BILLET, Shira. "Let the Historian Be a Philosopher!": Hermann Cohen's Methodological Dispute with Spinoza. In: YONOVER, Jason Maurice; GJESDAL, Kristin (ed.). *Spinoza in Germany: Political and Religious Thought Across the Long Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2024. pp. 267-295.

BRANDIST, Craig. The Eastern Side of the Circle: The Contribution of Mikhail Tubjanskij. *Studies in East European Thought*, v. 67, n. 3-4, pp. 209-228, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11212-015-9239-0>. Access on: 20 February 2016.

BRANDIST, Craig. The Languages and Cultures of Caste and Nation in Stalin-Era Indology. In: OITTINEN, Vesa; VILJANEN, Elina (ed.). *Stalin Era Intellectuals Culture and Stalinism*. London: Routledge, 2022. pp. 218-238.

BRENNAN, Timothy. *Borrowed Light: Vico, Hegel and the Colonies*. Stanford: Stanford University Press, 2014.

BRONKHORST, Johannes. *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2013.

BUTTIGIEG, Joseph A. Gramsci's Method. *Boundary 2*, v. 17, n. 2, pp. 60-81, 1990. DOI: <https://doi.org/10.2307/303565>. Access on: 19 September 2024.

CHAUDHURI, Ritu Sen. Ambedkar Beyond the Critique of Indology: Sexuality and Feminism in the Field of Caste. In: YENGDE, Suraj; TELTUMBDE, Anand (ed.). *The Radical in Ambedkar: Critical Reflections*. Gurugram: Penguin, 2018. pp. 359-374.

COHEN, Hermann. Julius Wellhausen: Ein Abschiedsgruss. In: *Jüdische Schriften*, Vol. 2, 1918. pp. 463-468.

COHN, Bernard. *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

DUDYSHKIN, Vladimir. Reception of Neo-Kantian Philosophy in Russian Academic Circles: Alexander Vvedensky. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, v. 329, pp. 110-114, 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.2991/iccsh-19.2019.27>. Access on: 19 September 2024.

FIGUEIRA, Dorothy M. *Aryans, Jews, Brahmins: Theorizing Authority Through Myths of Identity*. New Delhi: Navayana, 2015.

FRANK-KAMENETSKII, Izrail' G. K voprosu o razvitii poeticheskoi metafory. *Sovetskoe Iazykoznanie*, n. 1, 1935, pp. 93-145.

FRANK-KAMENETSKII, Izrail' G. Adam i Purusha: Makrokozmi i mikrokozmi v Iudeiskoi i Indiiskoi kosmogonii. In: MESHCHANINOV, Ivan Ivanovich (ed.). *Pamiat Akademiika N. Ia. Marra*. Moscow and Leningrad: AN SSSR, 1938. pp. 458-76.

GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*, 4 vols. Edited by Valentino Gerratana. Turin: Einaudi, 1975.

JAISWAL, Suvira. *The Origin and Development of Vaiṣṇavism*. Second edition. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1981.

KOCHHAR, Rajesh. *Sanskrit and the British Empire*. London and New York: Routledge, 2022.

KAMPCHEN, Martin. Rabindranath Tagore and Germany. *Indian Literature*, v. 33, n. 3, pp. 109-140, 1990.

KUNDU, Kalyan, *Meeting with Mussolini*. Tagore's Tours in Italy, 1925 and 1926. New Delhi: Oxford University Press, 2015.

LYSENKO, Victoria G. Problems of Translation of Sanskrit Philosophical Texts in Russian Thought (Theodor Stcherbatsky and His Followers). *Vestnik RUDN, Seriiia filosofiia*, v. 4, 2012, pp. 88-95.

MANI, Braj Ranjan. *Debrahmanising History: Dominance and Resistance in Indian Society*. New Delhi: Manohar, 2015.

MARR, Nikolai I. *Sborniki pritch Vardana: Materialy dlia istorii srenevekovoi armianskoi literatury*. St. Peterburg: Imp. akademiia nauk, 1894-1899.

- MARR, Nikolai I. K voprosu o zadachakh armenovedenii. In :MARR, Nikolai Iakovlevich. *Izbrannye raboty*, v. 1. Leningrad: Izdat. GAIMK, 1933-1937 [1899]. pp. 16-22.
- MARR, Nikolai I. (ed.). *Tristan i Isol'da. Ot geroini liubvi feodal'noi Evropy do bogini matriarkhal'noi Afrevrazii*. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR Publ., 1932.
- MARR, Nikolai I. *Ani. Knizhnaia istoriia goroda i raskopki na meste gorodishcha*. Leningrad, Moscow: OGIZ, 1934.
- NATH, Vijay. *The Purāṇic World: Environment, Gender, Ritual and Myth*. New Delhi: Manohar, 2009.
- OBER, Douglas. *Dust on the Throne: The Search for Buddhism in Modern India*. Stanford: Stanford University Press, 2023.
- O'HANLON, Rosalind. *Caste, Conflict and Ideology: Mahatma Jotirao Phule and Low Caste Protest in Nineteenth-Century Western India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- PHULE, Jotirao. Slavery. In: DESHPANDE, Govind Purushottam (ed.). *Selected Writings of Jotirao Phule*. New Delhi: Leftword. 2002 [1873]. pp. 23-99.
- POUSSIN, Louis de La Vallée. Studies in Buddhist Dogma. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, pp. 943-77, 1906. <http://www.jstor.org/stable/25210335>. Access on: 19 March 2024.
- SHCHERBATSKOI, Fyodor I. *Teoriia poznaniia i logika po ucheniiu pozdneishikh buddistov*, 2 vols. St. Petersburg: Asta Press, 1995.
- SPOELDER, Yorim. *Visions of Greater India: Transimperial Knowledge and Anti-Colonial Nationalism, c.1800–1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.
- TAGORE, Rabindranath. *Nationalism*. London: Macmillan, 1918.
- TELTUMBDE, Anand. *Republic of Caste: Thinking Equality in the Time of Neoliberal Hinduta*. New Delhi: Navayana, 2018a.
- TELTUMBDE, Anand. Strategy of Conversion to Buddhism: Intent and Aftermath. In: YENGDE Suraj and TELTUMBDE Anand (eds), *The Radical in Ambedkar: Critical Reflections*. Gurugram: Penguin: 2018b. pp. 219-239.
- TOLZ, Vera. *Russia's own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- TRAUTMANN, Thomas. Constructing the Racial Theory of Indian Civilization. In *The Aryan Debate*, Oxford: Oxford University Press, 2005. pp. 84-105.
- TRÜPER, Henning. *Orientalism, Philology and the Intelligibility of the Modern World*. London: Bloomsbury Academic, 2020.
- TURNER, James, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, Princeton: Princeton University Press, 2000.
- VIGASIN, Aleksey A. *Izuchenie Indii v Rossii (Ocherki i materialy)*. Moscow: Stepanenko, 2008.
- ZABARSKAITĖ, Jolita. *'Greater India' and the Indian Expansionist Imagination, c. 1885–1965*. Berlin and Boston: De Gruyter, 2023.

ZANK, Michael. *The Idea of Atonement in the Philosophy of Hermann Cohen*, Providence: Brown Judaic Studies, 2000.

Traduzido por Luciana Leite – lucianaleite@gmail.com

Recebido em 25/10/2024

Aprovado em 20/10/2025

Declaração de disponibilidade do conteúdo

Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão contidos no manuscrito.

Pareceres

Tendo em vista o compromisso assumido por *Bakhtiniana. Revista de Estudos do Discurso* com a Ciência Aberta, a revista publica somente os pareceres autorizados por todas as partes envolvidas.

Parecer I

Um artigo inovador e interessante do campo da historiografia (crítica) da linguística, com argumentação impecável e sólida fundamentação teórica. Apenas algumas pequenas correções formais foram feitas.

Lidia Becker – Leibniz Universität Hannover, Hannover, Baixa Saxônia, Alemanha;
<https://orcid.org/0000-0002-2236-5591>; becker@romanistik.phil.uni-hannover.de

Parecer emitido em 14 de novembro de 2024.

Parecer II

O trabalho está em plena consonância com o tema abordado. A visão do autor é explorar a Indologia Russa e Soviética do início do século XX, demonstrando que os pensadores russos desenvolveram uma perspectiva que valorizava a erudição e as perspectivas de pesquisadores locais e a utilizava para desafiar as tendências dominantes na Indologia europeia. O artigo está dividido em seis parágrafos, cada um dos quais analisa um dos aspectos do problema abordado. Na conclusão, o autor tira conclusões razoáveis e delineia as perspectivas para futuras pesquisas sobre o problema.

O autor analisa as tendências intelectuais das décadas de 1920 e 1930, centradas na URSS e na Índia, definindo-as como "filologia insurgente". Segundo o autor, "cada um à sua maneira e em graus variados, esses pensadores desafiaram os modos de conceituação e generalização que governavam a filologia indo-europeia, revelando-os como emaranhados com o projeto de dominação colonial *per se* e de dominação bramânica no contexto do colonialismo, mas, ao

fazê-lo, recusaram-se a reificar os discursos como estruturas que operam independentemente do trabalho de agentes historicamente situados”.

O autor do artigo baseia-se nas pesquisas mais recentes sobre o problema. Infelizmente, ele não aborda as obras de C. Brandist, que se aproximam do problema em questão no tema, período e material. C. Brandist analisou e introduziu na circulação científica os materiais do arquivo do Instituto de História Comparada da Literatura e das Línguas do Ocidente e do Oriente. Por exemplo – Brandist C. O Círculo de Bakhtin e a Pesquisa sobre Língua e Literatura nas Instituições de Leningrado: a visão dos arquivos. *Anais da XII Conferência Internacional Bakhtin*, Jyväskylä, 2006. pp. 144–156. Disponível em: <http://eprints.whiterose.ac.uk/2134/>.

Brandist C. A virada histórica de Bakhtin e seus antecedentes soviéticos // *Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso*. Vol. 11, nº 1 São Paulo Jan./Abr. 2016. <https://doi.org/10.1590/2176-457324626>.

Em seu artigo “O Círculo de Bakhtin e o Oriente (ou o que as ideias bakhtinianas nos dizem sobre a ‘descolonização do currículo’)”, são traçadas conexões com o movimento anticastas inicial e a indologia soviética contemporânea, contrastando-as com perspectivas correntes nos chamados “estudos subalternos” (Brandist, C. “O Círculo de Bakhtin e o Oriente (ou o que as ideias bakhtinianas nos dizem sobre a ‘descolonização do currículo’)”. *Literaturovedcheskii zhurnal*, n.º 4 (54), 2021, pp. 212–229. DOI: [10.31249/litzhur/2021.54.13](https://doi.org/10.31249/litzhur/2021.54.13)).

O autor considera o desenvolvimento da “filologia insurgente” na Rússia soviética inicial em sua conexão com o orientalismo. As obras de pensadores soviéticos e russos (A.P. Barannikov, M.I. Tubiansky, F.I. Shcherbatsky) são analisadas como uma contribuição para o desenvolvimento da tendência "insurgente" que desafiou as tendências dominantes na Indologia europeia.

De particular valor são as reflexões do autor sobre a possibilidade de um novo olhar sobre as ideias de Bakhtin da década de 1930 a respeito da formação do gênero romance e das peculiaridades da palavra romance. O autor delineia as perspectivas para um estudo comparativo das visões de Bakhtin e Barannikov sobre a importância do corpo anônimo da cultura e das narrativas populares na formação da literatura como tal.

A linguagem e o estilo atendem aos requisitos para artigos científicos.

Gostaria de chamar a atenção do autor para a necessidade de observar as regras ao fazer referências a trabalhos de cientistas e fontes de citações. No parágrafo "A conexão com Bakhtin", as obras de M. Bakhtin são mencionadas, sua monografia sobre Rabelais é citada, mas a fonte da citação não é indicada. As obras de M. Bakhtin devem ser incluídas na bibliografia.

Svetlana Anatolievna Dubrovskaya – State University of Ogarev Mordovia, Faculdade Philology, Department of Russian as a Foreign Language, Saransk, Russia; <http://orcid.org/0000-0002-1361-6942>; s.dubrovskaya@bk.ru

Parecer emitido em 09 de novembro de 2024.

Editores responsáveis

Laura Gherlone
Pietro Restaneo
Maria Helena Cruz Pistori

Bakhtiniana, São Paulo, 21 (1): e68609p, jan./mar. 2026

Todo conteúdo de *Bakhtiniana*. Revista de Estudos do Discurso está sob Licença Creative Commons CC - By 4.0