

7. Representações do *Oriente*: A Invenção de *Nós* e dos *Outros*

“O Oriente é estranho e a estranheza é causada pela falta de desenvolvimento civilizacional”

7.1 Introdução

O segundo eixo temático, para o qual remetem as formações discursivas utilizadas pelos turistas ocidentais nas histórias contadas sobre Kolkata, é definido pelas metanarrativas produzidas sobre o *Oriente*. Assumindo relevância nas suas lógicas discursivas os dois axiomas: *O oriente é estranho* e *A estranheza é causada pela falta de desenvolvimento civilizacional*.

Como refiro em capítulos anteriores, a partir de meados do séc. XX, as narrativas sobre a Índia passam a ser organizadas primariamente sob a égide da semântica do recente discurso sobre *Terceiro Mundo*, obscurecendo os significados dos anteriores prevalecentes discursos colonialistas. Como penso ter claramente demonstrado, estes novos termos discursivos, decorrentes das ideações sobre (sub)desenvolvimento enquadradas pelas metanarrativas da “nova ordem mundial”, são incorporados em discursos que oscilam entre versões mais progressistas ou mais românticas, porém ambas solidamente ancoradas numa visão do mundo evocativa do velho *heliotropismo*, *i.e.*, do sentido gradativo de desenvolvimento civilizacional de Oriente para Ocidente.

Ou seja, da aplicação da metodologia de análise de discurso utilizada ao longo deste estudo (de procura dos modos de construção dos conteúdos e significados em função do uso dos termos no contexto material em que aparecem nas narrativas contadas) emergiu uma inextrincável sobreposição entre as formações discursivas sobre *Terceiro Mundo* e as formações discursivas sobre *Oriente*, cujo elo relacional é persistentemente estabelecido pelo uso dos termos que remetem para significados de “desenvolvimento” e da sua manipulação para construção de diferença identitária.

A verificação da persistência desta ancoragem nas narrativas contemporâneas ocidentais para representação da Índia e dos indianos em Kolkata desafia, assim, o que terá sido designado por Sarah White como «the dominant ‘colour-blind’ stance of development» (White 2002: 407). Ao contrário do que é pretendido para o público no seu uso pela diplomacia política (e difundido pelos meios de comunicação de massa), a ideação de desenvolvimento do discurso sobre *Terceiro Mundo* não é independente e autónoma da anteriormente utilizada pelos discursos coloniais. Antes, como argumenta a mesma autora: «Certain terms in development discourse, such as ‘tribalism’, ‘ethnicity’, ‘tradition’, ‘religion’ and, perhaps pre-eminently, ‘culture’, may do some work at some times, in standing in for race» (*ibid*: 408). Mascarando a continuidade nos pressupostos de ordenamento do real que perpetuam o projecto de racialização da diferença, constituído como fundamento basilar nos discursos colonialistas sobre desenvolvimento, hierarquização civilizacional e legitimação da hegemonia do poder “ocidental” e sua superioridade identitária.

Todavia, o meu argumento é o de que, como demonstrado por Ruth Frankenberg (1993), os paradigmas de “raça” (e acrescento, designadamente de racialização da diferença “oriental”) não existem num universo discursivo ou representacional isolado, fazendo, antes, parte de um repositório comum de significados (da sociedade em que se inscreve o sujeito) sobre construção identitária e hierarquização de diferenças entre *Nós* e os *Outros*. Como designado pela autora, são parte integrante do seu “reportório discursivo”: «the way in which strategies for thinking through race were learned, drawn upon, and enacted, repetitively but not automatically or by rote, chosen but by no means freely so» (Frankenberg 1993: 16).

Assim, se a sua ocorrência na organização das narrativas contemporâneas remete para os significados da sistematização discursiva do projecto de racialização de dominação colonial (que, como procurarei demonstrar, terão impregnado as narrativas de construção identitária de colonizadores e colonizados), também as narrativas desse período terão recorrido, do mesmo modo, a outras previamente existentes, transformando-as e recriando-as. Considero, por isso, não ser possível aceder aos seus significados na contemporaneidade, sem apreender a continuidade e dinâmica do processo histórico que subjaz à sua forma actual.

Deste complexo e longo processo “genealógico” de recriações identitárias no “Ocidente” e na Índia, das transformações e persistências de significados que subjazem

à sua forma actual no estabelecimento da dicotomia “ocidentais-europeus” *versus* “orientais-indianos”, darei conta detalhadamente neste capítulo. Relembro que no encontro do turismo internacional em Kolkata, a grande maioria dos turistas tem origem em sociedades de desenho ocidental e o estabelecimento contingencial da diferença identitária turista/anfitrião nesta zona de contacto ocorre, primariamente, não por referência a identidades nacionais, regionais, locais, de classe ou género, mas por referência a significados mais alargados de identidade “ocidental” confundindo-se com “europeu”, e de “oriental” confundindo-se com “indiano”.

7.2 Mediadores ao Serviço da Construção da Ideação de Ocidente/Oriente

O termo “oriente” significa o lado onde nasce o sol (por oposição a Poente, o lado onde se oculta), o Levante, o Este, o Leste (por oposição a Oeste), o lado direito de um mapa. Falar de oriente é por isso falar do lado direito em relação à posição em que o sujeito (virado para norte) se encontra geograficamente: enquanto na América, a Europa localizar-se-á no oriente, na Austrália, a Índia será a ocidente e na Polinésia francesa, no meio do Oceano Pacífico, a América e a Europa “ocidental” serão o seu oriente e a Ásia o seu ocidente. Mas o real não existe separado do sujeito que o apropria e o expressa; os objectos são estruturados, construídos pelos discursos e o mapa-mundo em que os “ocidentais” se posicionam (no lugar certo) foi construído discursivamente por europeus e com a Europa ao centro.

O estabelecimento do actual único meridiano zero definindo à sua direita e esquerda, respectivamente as longitudes para oriente e ocidente, com o posicionamento da Inglaterra ao centro, foi conseguido precisamente em 1884 numa conferência convocada pelos EUA, numa época em que, como declarado pelo representante presencial para a França, Cônsul A. Lefaivre:

The Greenwich meridian, says that report, corresponds to an empire that embraces twenty million square kilometres and a population of two hundred and fifty millions. Her merchant marine, which counts 40,000 ships of a tonnage from six to nine million tons, and crews of 370,000 men, surpasses in importance all the other marines put together. Other States, equally important by their merchant marine, especially the United States, make use of the Greenwich meridian. Well, gentlemen, if we weigh these reasons - the

only ones that have been set forth, the only ones that at present militate for the Greenwich meridian - is it not evident that these are material superiorities, commercial preponderances that are going to influence your choice? Science appears here only as the humble vassal of the powers of the day to consecrate and crown their success.²¹¹

De acordo com Thomas Scheffler, o termo “oriente” (hebraico: *qedhem*, vulgata: *oriens*) assume proeminência no crepúsculo do império romano em conformidade com a representação geográfica hebraico-cristã (bíblica) que situa Jerusalém no centro do universo:

it referred to the *Dioecesis Orientis* established under Diocletian (284–305), a large administrative unit encompassing the provinces of Libya, Egypt, Palestine, Phoenicia, Syria, Arabia (Petra), Mesopotamia, Osroene, Cyprus and southern Asia minor (Cilicia, Isauria). Later on, the name “Orient” also applied to the eastern half of the Roman Empire that organised itself as an independent state from AD 395, controlling North Africa, Egypt, Syria and Palestine, Asia Minor, Greece, the Balkans and the islands of the Eastern Mediterranean. The Roman “Orient”, thus, was not confined to West Asia but encompassed parts of geographical Europe and Africa, too (Scheffler 2003: 259).

Relembro que o mundo do *orbis terrarum* romano-cristão era bem mais pequeno, e a terra habitada para ocidente terminava com a península Ibérica. Também no mundo islâmico existia um oriente conotando topograficamente a direcção do nascer do sol, o *mashriq* que é referenciado no Alcorão pelo profeta Maomé (570-632 d.C.), mas habitualmente denotando as áreas de dominação muçulmana a Este do Egipto (ver referências em *ibid*: 260). O *levant* (latino), de uso corrente no século XIII, ainda de acordo com Scheffler, seria reservado ao universo das relações comerciais, ao universo secular reflectindo, por isso, um mapeamento mais alargado, incluindo regiões subordinadas a diferentes religiões.

Vários séculos decorreram sobre a emergência do islamismo, até a Europa se tornar sinónimo de mundo cristão e o oriente sinónimo de mundo islâmico:

²¹¹ Extraído de «Project Gutenberg EBook of the International Conference Held at Washington for the Purpose of Fixing a Prime Meridian and a Universal Day. October, 1884». [27-10-2008]. Available from: <<http://www.gutenberg.org/1/7/7/5/17759>>

It was only slowly that the last remnants of political Christianity in the East dwindled away: in 1291 Acre, the last Crusader stronghold in Palestine, was captured by the Mamlukes, Armenia lost independence in 1375, Constantinople was taken in 1453, in 1461 the Empire of Trebizond was annexed by the Ottoman Turks, Rhodes was evacuated by the Knights of St John in 1523, Cyprus fell in 1573, Crete in 1669 (*ibid*: 261).

Do mesmo modo, no que se refere à governação islâmica mais a ocidente, só no séc. XV foram expulsos da península Ibérica, os últimos governantes muçulmanos.

À medida que a Europa prossegue na descoberta e consecução do Este, integrando mais regiões e mais detalhes no seu mapa do mundo, o seu *Oriente* que anteriormente correspondia aproximadamente à área dominada pelo império otomano (com uma representação vaga de uma Índia *mughal* como extensão deste domínio islâmico), como demonstrado por Ronald Inden, passa a ser progressivamente mapeado em subdivisões de proximidade. Um “Próximo Oriente” na esfera da influência do império otomano e um “Médio Oriente” para lá deste, compreendendo áreas de regiões mais a Este como o Irão e Afeganistão e regiões do norte de África, como a Argélia e Tunísia (Inden 1989: 405). Uma representação de proximidade que não se confina, como é evidente, a indexações de carácter geográfico. Como coloca o mesmo autor:

As Western Europe came more and more to dominate Asia and to know more and more about it, another picture of the Orient emerged. It saw the Semitic Near East and Aryan Persia as sharing fundamentally monotheistic and individualist culture/values with Christian Europe (and America) and contrasted this world with a more distant East, that comprising India and China (along with Japan and Central and Southeast Asia) (Inden 1986: 405).

Roderic Davison, em 1960, escreve na revista *Foreign Affairs* sobre a data precisa da invenção desta divisão do *Oriente*:

“The Nearer East,” published in 1902 by D. G. Hogarth, an English archaeologist and traveler who knew the region from the inside, helped both to fix the term and define its limits.(...) His Near East included Albania, Montenegro, southern Serbia and Bulgaria, Greece, Egypt, all the Ottoman lands of Asia with the entire Arabian peninsula, and two-thirds of Iran, up to its “waist,” a stretch of sterile desert and mountain between the Caspian and

the Indian Ocean. Not everyone agreed with these exact limits for the Near East, but with its approximate scope there was little quarrel.

In the same year in which Hogarth put the stamp of geographical approval on the new Near East, Middle East was also born. This was the creation of the American naval officer, Captain Alfred Thayer Mahan. (...) on “The Persian Gulf and International Relations” which appeared in the September 1902 issue of the *National Review* of London.(...) For him the Middle East was an indeterminate area guarding a part of the sea route from Suez to Singapore. (...)Within two months, however, on October 14, 1902, *The Times* carried the first of a series of articles from its special correspondent, this one datelined Tehran under the heading “The Middle Eastern Question.” Nineteen more lengthy dispatches followed, each under the same headline. The unnamed correspondent was Valentine Chirol. (...) Chirol included the approaches to India, land and sea: Persia, the Gulf, Iraq, the eastern coasts of Arabia, Afghanistan and Tibet. This was made plainer when the articles, slightly revised, appeared in book form as “The Middle Eastern Question, or Some Political Problems of Indian Defence.” (Davison 1960: 667-668).

Mais uma vez, uma conceptualização elaborada pela aplicação da linha de tradição ocidental classificatória de tipo dicotomizador, definindo claramente o par dual ocidente/oriente pela posição hierarquizada dos termos em não problemático/problemático: “The Middle Eastern Question” e “Problems of Indian Defence”. A delimitação até aqui estabelecida pela demarcação de um espaço socio-geográfico imaginado como excessivamente diferente, passa a indexar explicitamente essa diferença com um problema. E quando um objecto é constituído em problema, passa a pressupor uma nova postura que legitima acções, não apenas para a sua descrição e compreensão, mas de intervenção activa para a sua eliminação. Este é o pressuposto que subjaz aos discursos popularmente correntes sobre a inevitabilidade (termo que encobre a pretensão de) da “globalização” e “ocidentalização” e à validação positiva da sua imposição violenta quando é oferecida resistência à eliminação dessa diferença.

Com a guerra de 1912-13 dos Balcãs, a queda do império otomano e a reorganização de poderes efectuada entre países vitoriosos da I Guerra Mundial, ficando a França,

mandatária para a Síria e Líbano e a Grã-Bretanha para a Palestina, Jordânia e Iraque, o “Médio Oriente” é amplificado para Oeste. As regiões sob mandato britânico passam a ser supervisionadas pelo Middle Eastern Department criado por Winston Churchill em 1921 e uma vez que o “Próximo Oriente”, de acordo com a Permanent Commission on Geographical Names da Royal Geographical Society, já havia sido reduzido, um ano antes, apenas à região dos Balcãs, o “Médio Oriente” passa assim a compreender todo o mapa representacional do Bósforo à Índia.

Para quem julgue ainda tratar-se de uma questão ridícula de semântica de somenos importância, sublinho a grotesca perversão do uso oficial destes termos indexados a significados vagos e flexíveis para fins políticos, económicos e militares, referenciados em decisões de declarações de guerra, ocupação e domínio militar ou designação de ministros de estado, como aconteceu durante a II Guerra Mundial (para mais sobre este assunto, ver: Davison 1960; Adelson 1995; Scheffler 2003).

Nos anos subsequentes a esta guerra, como seria de esperar, a representação do *Oriente* exige novas alterações em função das deslocações dos centros de poder que emanam os discursos sobre este objecto. Desta vez, contudo, a dimensão internacional do desacordo foi tal, que no seu uso discursivo institucional e político, as várias subdivisões socio-geográficas do *Oriente*, embora persistindo, indexam espaços ainda mais nebulosos e flexivelmente contingentes. O governo britânico declarou o “Próximo Oriente” fora de moda e, por isso, extinto. Não obstante o seu uso corrente na Organização das Nações Unidas, os governos da Europa continental, de um modo geral, passaram a considerar de modo reticente o uso da designação “Médio Oriente”, alegando ser esta uma invenção anglo-saxónica; do mesmo modo que governos de países na área do Mediterrâneo, maioritariamente islâmicos, não aceitam passivamente o seu distanciamento geográfico-político da Europa pela sua deslocação de um oriente “Próximo” para um mais afastado “Médio”, onde pretendem desde então inclui-los²¹². E até ao final da década de 1950, o governo dos EUA desconhecia oficialmente a existência de um qualquer “Médio Oriente” (ver Davison 1960).

De qualquer modo, nesta altura, é inventado o *Terceiro Mundo*, uma categoria ainda mais lata que convenientemente englobará todos estes “orientes”, a par do continente

²¹² A socióloga Mona Abaza revela como vários intelectuais egípcios no final da década de 1930 terão expressado a sua indignação perante a atribuição de um distanciamento representacional dos europeus, defendendo a sua identidade “ocidental” (ancorada na civilização greco-romana) por oposição a um “oriente” distante, referenciado pela Índia, China e Japão (Abaza 2002).

africano e da América do sul, permitindo relegar para segundo plano estes acertos incómodos de distanciamento.

Em 1950, em *The Hinge of Fate*, Winston Churchill admite que «the name ‘Middle East’ for Egypt, the Levant, Syria, and Turkey was ill-chosen. This was the Near East. Persia and Iraq were the Middle East; India, Burma and Malaya the East; and China and Japan the Far East» (*in ibid*: 670). Esta sua admissão revela duas valiosas proposições ideacionais que interessam a este argumento.

A primeira é a de que a estruturação deste objecto pelo discurso, designadamente o objecto *Oriente* e as suas subcategorias, serve apenas um propósito contingencial, perversamente manipulado em função dos interesses de quem o produz (ou reproduz). A sua tentativa de docilização taxonómica é tão obviamente absurda e inquinada que não é passível de ser indexada a um significado ou correspondente precisos no real, pelos próprios que participaram na sua construção. Extraordinariamente, Winston Churchill neste seu re-enunciado com propósitos de clarificação, não só remete para a inexistência uma enorme quantidade de nações a Este do seu centro, como recorre ao termo “Levant” para designar um espaço de “Near East”, que apenas podemos inferir como sendo todo o conjunto de nações a Este que não são todas as outras que refere (mais as que remeteu para a inexistência e que permanecem, assim, uma incógnita).

A segunda proposição, que já vem sendo prenunciada nos outros enunciados discursivos, é a de que nesta confusa construção ideacional socio-geográfica e suas variantes, a Índia permanece *Oriente*. Um oriente distante, em que esta nação é referenciada como ponto de transição ou fronteira para lá de um Este onde ainda se encontra similitude; um oriente isolado numa dimensão socio-espacio-temporal distinta, povoado de *outros* inequivocamente dissemelhantes. Ecoando, vagamente, os míticos antípodas não nascidos de Adão.

Algumas vezes incluída no objecto “Extremo Oriente”, como na versão socio-geográfica oitocentista de Georg Hegel:

Asia separates itself into two parts – Hither [*hinter*] and Farther [*vorder*] Asia; which are essentially different from each other. While the Chinese and Hindoos – the two great nations of Farther Asia, already considered – belong to the strictly Asiatic, namely the Mongolian Race, and consequently possess a quite peculiar character, discrepant from ours; the nations of

Hither Asia belong to the Caucasian, i.e., the European Stock. They are related to the West, while the Farther-asiatic peoples are perfectly isolated (*in* Inden 1986: 405).

Na verdade, desde há muito que a Índia (e países contíguos) são apropriados e expressos discursivamente sob a forma de um objecto particular – um “sub-continente” dentro do continente asiático. Nos séculos XVIII e XIX, durante o período de expansão do discurso orientalista, já terá sido criada uma categoria específica deste objecto *Oriente*, designada por “Indologia” (ver capítulo 5). E, ainda hoje, permanece comum, em círculos académicos e oficiais, falar-se do “sub-continente indiano”, ou, como descreve Ronald Inden, fazê-lo corresponder especificamente ao termo “South Asia”, «thereby distinguishing it from an ‘East Asia’ consisting of China, Japan and Korea» (Inden 1986: 406). Também claramente colocado por Winston Churchill, não obstante a sua confusão relativa a outras partes do globo, «India, Burma and Malaya [are] the East; and China and Japan the Far East».

Ou seja, tanto a ideação de *Oriente* quanto as incertas distinções de proximidade e distanciamento que lhe são atribuídas não são, de modo algum, sustentadas pela indexação a significantes geográficos. Os termos utilizados só adquirem significado enquanto parte de uma semântica política de diferenciação e distanciamento entre *Nós* (não problemáticos) e os *Outros* (problemáticos).

O influente filósofo Georg Hegel, na sua obsessão essencializadora de uma oposição entre um universo monoteísta civilizado e um outro politeísta bárbaro distante, em que, como enuncia noutra passagem: «he encounters the most repellent characteristics, pervading every single feature of society» (*in* Inden 1986: 406), é um dos autores que, à sua época, se insere na corrente das posições mais extremadas que negam esta individualidade que outros atribuem à Índia. Para o autor, esta nação, inequivocamente “Hindoo”, deve o seu atributo essencializador e particular à sua composição racial especificamente mongolóide que é, paradoxalmente, partilhada com uma China não “Hindoo”, sendo este o atributo que distingue e isola estas populações de todas as restantes do universo (racialmente) mais próximo da Europa. Em segundo paradoxo, identifica-a com uma civilização mongolóide que para outros seus contemporâneos “Orientalistas” é entendida como exterior a esta nação, precisamente porque a categorizam como essencialmente muçulmana, logo essencialmente contrária à civilização “Hindoo”.

Porém, a sua enunciação (cujos paradoxos discursivos não ofendem, de modo algum, o seu exercício de superior racionalidade) é reveladora de um outro discurso paralelo que se adivinha nas metanarrativas ocidentais sobre os *Outros* desde a Grécia helénica (ver os estudos recentes de Isaac 2004 ou Bakaoukas 2005)²¹³ e que, a partir desta época, passa a parasitar os discursos sobre o *Oriente* - o discurso de racialização da diferença (ver também capítulo 5).

Faço notar que esta verdade de Hegel derivaria dos profícuos estudos de 1775-1795 de Johann Frederick Blumenbach, que, contemplando inicialmente a divisão da população humana em quatro raças, caucasiana, mongolóide, americana e etíope, em 1781 terá revisto estas suas imaginadas raças em caucasiana, mongolóide, americana, etíope e malaia. De qualquer modo (seja qual for a referência e estou segura de que Hegel seria um estudioso atento às novas revelações), ambas as divisões mantinham a descrição da

²¹³ O livro *The Invention of Racism in Classical Antiquity* de Benjamin Isaac (2004) marca uma viragem na abordagem ao discurso de racismo, desafiando a asserção, mais ou menos consensual desde a década de 1980, sobre a sua origem oitocentista (entre outros, ver: Biddiss 1979; Banton 1980; Snowden 1983; Bulmer & Solomos 1998, 1999). Isaac não contesta que o racismo seja dependente do contexto das relações sociais e políticas em que é produzido ou que este, na antiguidade clássica, tenha sido expresso de modo diferente do sentido moderno, designando-o, por isso, de “proto-racism”. O que desafia é, antes, a sua definição (sobre a necessidade de definição conceptual de racismo, ver Solomos & Back 1994). Assim, se considerarmos que a distinção essencial da construção do discurso racial relativamente a outros preconceitos é a da sua fundação na imutabilidade dos atributos identitários, pela vontade do indivíduo ou do grupo - como já defendido por Barker, em 1981 e clarificado por Isaac:

[A]n attitude towards individuals and groups of peoples which posits a direct and linear connection between physical and mental qualities. It therefore attributes to those individuals and groups of peoples collective traits, physical, mental, and moral, which are constant and unalterable by human will, because they are caused by hereditary factors or external influences, such as climate or geography (Isaac 2004: 23);

Então, não é possível ignorar a ocorrência de racismo na antiguidade clássica europeia.

Sublinho, ainda, que ao contrário de autores que argumentam que o discurso racial inventado nos anos de 1800 se fundamenta, especificamente, no atributo basilar da cor da pele, na verdade, se analisarmos o discurso de Blumenbach, um dos seus fundadores:

[T]here is a remarkable correspondence of the hair with the whole constitution and temperament of the body. This, too, we learn from pathological phenomena, such for example as that those who have yellow hair (hlondins), in consequence of the tenderer and more impressible cellular texture, break out more easily in rashes and similar eruptions; whilst those who have black hair are almost always of a costive and atrabilious temperament, so much so that it has long since been observed that far the greater number of men in mad hospitals and jails have black hair (Blumenbach 1865: 224).

O que inclui, curiosamente, a maioria da população entendida como berço da civilização europeia, designadamente gregos e romanos, bem como a maioria da população considerada “white in colour” (*ibid*: 100) por Blumenbach e que segundo ele, compreenderia:

[T]he whole of Europe, including the Lapps, whom I cannot in any way separate from the rest of the Europeans, when their appearance and their language bear such testimony to their Finnish origin; and that western part of Asia which lies towards us, this side of the Obi, the Caspian sea, mount Taurus and the Ganges; also northern Africa, and lastly, in America, the Greenlanders and the Esquimaux (*ibid*: 99).

inventada raça mongolóide, a que ele recorre: «of which one may embrace China, (...), using rather monosyllabic languages, and distinguished for depravity and perfidiousness of spirit and of manners», por comparação à raça caucasiana «regarded as a whole are white in colour, and, if compared with the rest, beautiful in form» (Blumenbach 1865: 100), que Hegel designa por “European Stock”.

Mas Blumenbach incluiu na variedade caucasiana toda a população da Índia a ocidente do rio Ganges, o que constitui a grande parte do seu território: «The second variety [Mongolian] comprises that of the rest of Asia, which lies beyond the Ganges, and the part lying beyond the Caspian Sea and the river Obi towards Nova Zembla» (*ibid*: 100); e da sua colecção museológica constam, na secção Caucasian Variety: «Hindustan woman; drawn by an Indian painter with wonderful refinement and accuracy: given to me at London by Sam Lysons», bem como entre várias representações pictóricas na secção Mongolian Variety: «The wife of the last Mogul Emperor, Shah Allum, who died 1790; also drawn by an artistic hand», acrescentando em nota: «I have ascribed these to the Mongolian variety, having regard to the origin of the present rulers of India, although from obvious causes they come very near the Hindostanee in appearance» (*ibid*: 349).

Ao contrário de Hegel, Blumenbach suporta-se da representação dominante à época, de uma Índia constituída por duas civilizações segregadas, a hindu e a muçulmana. Ao que tudo indica, produto inovador de construção colonial (a ver em mais detalhe na próxima secção), esta ideia representa, todavia, apenas mais um dos enunciados possíveis de continuidade das velhas narrativas ocidentais de ordenamento do real social de diferenciação e distanciamento dos *Outros*, que tenho vindo a descrever. James Mill, já mencionado anteriormente, conformou solidamente esta ideia em 1840 pela construção de uma periodização da história da Índia em períodos Hindu, Muçulmano e Britânico. Determinando deste modo a representação ideacional de uma comunidade uniforme, monolítica hindu dominando a antiguidade na Índia, sucedida por uma comunidade, igualmente monolítica, muçulmana, que nela entra e persiste em conflito. Não obstante o facto da Índia oitocentista encontrada pelos britânicos se encontrar sob o domínio não de duas, mas de várias forças dominantes de poderes distintos, designadamente, *Sikh*, *Maratha* e *Mysore* (ver, por exemplo: Bayly 1985).

Mais uma vez, a aplicação de uma lógica que parte dos pressupostos da racionalidade do “pensamento ocidental” a um outro universo simbólico, resulta numa tese

convenientemente reconhecível, mas que procura conformar o real a algo que não tem significado material. Recorro a Gomes da Silva (1994), para relembrar, mais uma vez, a lógica aristotélica subjacente a esta ordenação classificatória (a mesma difundida por Linnaeus, usada por Blumenbach e que tem sido duplicada *ad libitum* na lógica do raciocínio científico “ocidental”): o universo (inanimado e vivo) é articulado pelos conceitos de *génos* (género), *eidos* (espécie) e *diaphora* (diferença). O *génos* contém em sua unidade mesmo nada mais que a alteridade, a diversidade de *eidos* (definida pela expressão da *diaphora*). Pelo que a diversidade só pode ser enunciada, como tal, em termos de partilha de algo comum; sendo essa qualidade comum, o que lhes confere a unidade (Gomes da Silva 1994: 14-15).

Na Índia, a aplicação desta lógica ter-se-á deparado com um enorme obstáculo. Das diversas comunidades encontradas, fazem parte turcos, persas, árabes, *sunni*, *shiia*, *sufi*, *mughal*, etc. já familiares e taxionimizadas desde há muito na categoria de um oriente mais próximo, ainda monoteísta, do *génos* muçulmano; ou, como nos diziam nos relatos quinhentistas de que dei exemplo no capítulo 5.2, do *génus* “mouro”, “mohammedan”. Daí que, apenas as outras comunidades (*vaishnava*, *shaiva*, *shakta*, *lingayat*, tântricas, tribais (ou *adivasi*), budistas, *jain*, etc. e, por não se conformarem a esta dialéctica, as comunidades monoteístas, como as *sikh*), possam ser classificadas como os *eidos* da outra categoria de oriente mais distante (que não é, ainda, o extremo oriente da China ou Japão), a que é atribuída, então, a unidade do *génos* hindu.

Sendo esta lógica impenetrável ao simbolismo da coexistência de contrários que não são contraditórios, da constituição de um todo por partes de contrários que não são subordinados hierarquicamente e que pela coexistência se transformam mutuamente dando lugar à ambiguidade. A resposta encontrada foi, portanto, uma Índia constituída por uma civilização monolítica hindu (em que toda a diversidade populacional foi subordinada a uma mega-estrutura de identidade religiosa hindu), a que se opõe uma civilização monolítica muçulmana (estruturada do mesmo modo), já categorizada antes como exterior (ocupando um oriente mais próximo) e, por isso, invasora, segregada do sistema.

Ainda em meados do século XIX, Christian Lassen terá cristalizado esta representação da Índia num enunciado memorável: a civilização hindu é a tese, a civilização muçulmana, a antítese e a civilização britânica é a síntese (*Indische Alterthumskunde*, Leipzig 1847-1862, Vol. 1 in Thapar 1996). E como já referi anteriormente, esta ideia

de segregação também terá encontrado ressonância em alguns sectores da sociedade indiana, servindo como legitimação à construção da identidade do nacionalismo radical hindu, que tem expressão parlamentar na Índia moderna.

Esta representação da Índia como essencialmente *Oriente* (que não é próximo, nem médio nem extremo) e distinta de um outro universo levantino mais próximo do *Ocidente*, conotado com um espaço monoteísta muçulmano - vagamente indexado a uma topologia de cores neutras e escuras, terras áridas, mulheres encapuçadas e homens de barbela vestidos com longas túnicas - é demonstrada na surpresa, frequentemente manifestada pelos turistas ocidentais em Kolkata, perante a confrontação com uma presença islâmica que lhes é revelada, em primeira-mão, pelo número significativo de mesquitas (*masjid*): «But, where are they? India is Hindu. Well, I have seen Sikhs, those with the turbans... but, no veiled women!»²¹⁴

Surpreendentemente, (os mais curiosos) descobrem que a Índia ocupa uma posição cimeira a nível mundial em termos de população recenseada como muçulmana (entre os primeiros quatro países), excedendo 20 milhões só em West Bengal (Censo 2001) e que os homens e mulheres que povoam este espaço tropical, colorido, não ostentam as marcas identitárias que imaginavam como essencializadoras de muçulmanos e não muçulmanos, que permitiriam docilizá-los às suas pré-concebidas categorizações²¹⁵.



Fotografia 39^{T16}

I was not sure...I thought it was a mosque. It is in Esplanade. I photographed it because I was not used to so much Muslim presence. In

²¹⁴ Conversa com turista inglesa. Kolkata, 06-01-2005.

²¹⁵ Sobre o perfil sócio-económico e demográfico da população muçulmana na Índia, ver Mistry 2007.

Rajasthan there are also Muslims, especially in Jaipur, but I haven't seen so many and so prominent mosques like here in Kolkata. That impressed me a lot so I photographed it (turista alemã, um mês de estadia em Kolkata^{T16}).

Nas palavras de Ying-Hsiung Chou:

Gaze is a major means with which an individual defines his relationship with the outside world in a physical as well as social sense. By eyeing someone or something, an individual gets an orientation of where he stands in relation to the outside world. The relationship is very often one of domination. Moreover, the gaze is even more dramatic when it is alienated when an individual sees something which he has not seen or been familiar with before (Chou 1995: 65-66).

7.3 Movendo o Centro para o Oriente: Quem São os Outros?

Na antropologia, o norueguês Fredrik Barth (1969) foi o primeiro a argumentar que o sentimento de pertença a um *Nós* (enquanto unidade étnica) e a definição de si mesmo se processa primariamente a partir da exclusão. O que explicaria, de acordo com o autor, a persistência da identidade étnica por tanto tempo, mesmo quando a composição do grupo se altera²¹⁶. Com efeito, a gestão prática dos processos identitários envolve actualizações e negociações ao nível de dois processos: o estabelecimento de demarcações de exclusão e o desenvolvimento de critérios de solidariedade interna de inclusão. Mas concordo que a necessidade de demarcação identitária decorre do confronto com a alteridade, ganhando significado apenas no estabelecimento de uma relação dialógica de critérios de exclusão. Como demonstrou Edwin Wilmsen (1989), o processo de produção da diferenciação identitária não é social ou espacialmente

²¹⁶ Na Grécia clássica, o *éthnos* seria o conceito que definia um grupo com características em comum, que viveriam e actuariam em conjunto, numa determinada região. Este *éthnos* representaria o “outro”, o “estrangeiro” por oposição ao conceito de *génos* (que já descrevi) e que representaria o “nós” neste par dual de opostos. “Étnico” e “Etnia” sendo termos derivativos do termo grego “*éthnos*”, são correntemente utilizados pelas ciências sociais, na medida em que permitem operacionalizar as relações entre grupos em que os seus actores expressam identidades étnicas para se categorizarem a si mesmos e/ou aos outros (por referentes simbólicos imaginados como partilha identitária de grupo), com fins de interacção e ordenação do real social. Sublinho, ainda, que no sentido atribuído pelo antropólogo Fredrik Barth, a consideração da identidade étnica deve ser entendida enquanto característica da acção social e não como uma expressão estática da cultura, uma vez que a identidade étnica não é primordial (essência) mas sim, situacional, *i.e.*, actualizada em diferentes momentos e espaços sociais e históricos (Barth 1976 [1969]).

descontínuo e isolado, antes ocorre em espaços contínuos e interligados de relações sociais, económicas e políticas desiguais.

De acordo com Cynthia Talbot (1995), na Índia, as memórias inscritas nos *Puranas*²¹⁷ escritos durante o primeiro milénio d.C., reflectem as ansiedades dos seus autores e guardiães *brahman* a partir do período entre os séculos II a.C. e III d.C., em que diversas populações entraram na Índia a partir de noroeste e, ao mesmo tempo, o budismo alcançou a sua maior popularidade no território. Uma época encarada, portanto (do ponto de vista social, económico e político), como ameaça ao estatuto e privilégios da sua posição no seio da ordem bramânica, reflectindo-se na (sua) literatura antiga e medieval, pela identificação frequente dos “estrangeiros” - os *outros* - com o termo “*mleccha*”.

O termo “*mleccha*” partindo, embora, do significado restrito: “aqueles que usam uma língua incompreensível”²¹⁸, terá sido amplificado, pelas fontes sanscríticas bramânicas,

²¹⁷ Para uma contextualização breve desta e de outras fontes védicas que serão referidas:

O corpo de textos religiosos entendidos como fundamentais à inscrição de conhecimento cosmogónico e histórico da Índia é designado por literatura Védica ou *Vedas* (“saber”), passado da narrativa oral à escrita ao longo de séculos. Um dos modos mais frequentes de proceder à sua organização é recorrendo à distinção entre *Shruti Vedas* (“saber que foi ouvido”) e *Smriti Vedas* (“saber lembrado”).

Os primeiros, mais antigos (passados à escrita entre 1300 a.C. – 200 a.C.), são constituídos por quatro partes, respectivamente, 4 *Vedas* que se ocupam de saberes distintos: *Samhitas*, *Bhramanas*, *Aranyakas* e os mais difundidos *Upanishads* (escritos mais tardiamente, por volta de 200 a.C., e dedicados à discussão teológica).

O segundo grupo de textos, os *Smriti Vedas*, é composto pelos *Puranas* e pelos épicos *Ramayana* e *Mahabharata*.

Os *Puranas*, vários e escritos mais tardiamente, datam desde a era do império Gupta, entre III d.C e V d.C., nos quais se incluem, por exemplo, os *Upa-Puranas* de Bengala, e vão surgindo ao longo de todo o período medieval. Pertencem à classe dos textos *Itihasas* (“história”), ou narrativas históricas, que incluem um corpo de informações sobre história, cosmologia, geografia, filosofia e genealogia de reis, heróis e semi-deuses. Alguns teólogos defendem, ainda, que os *Puranas* terão sido escritos como complementos aos *Shruti Vedas*, para acessibilizar esse conhecimento aos homens e mulheres comuns; considerando que, para entender os últimos, são necessários largos anos de estudo dedicado à ciência *Vedanga* (fonética, gramática, métrica de rima, etc.) incluindo a aprendizagem da língua em que estão escritos, o *vaidika sanskrit*.

Do extenso épico *Mahabharata* é extraído o *Bhagvad-Gita* (“a canção celestial/do Senhor”). Este último sendo também conhecido por *Yogopanishad*, por se tratar de uma conversa de esclarecimento entre *Krishna* (a nona e até agora última encarnação do deus *Vishnu*) e o herói Arjuna sobre os pressupostos filosóficos e metodológicos do *yug* (“união”) a partir dos quais é desenvolvida a popular disciplina *yoga* com o objectivo de atingir o estado último desejável de *sammadhi* ou libertação.

O *Bhagvad-Gita* e o *Ramayana* (que será abordado mais à frente no corpo de texto) constituem, talvez, as duas composições mais populares à referência religiosa entre hindus.

²¹⁸ A historiadora Romila Thapar afirma:

The earliest of the better-known grammarians, Pāṇini, gives a form of the word *mlista* as “that which is spoken indistinctly or barbarously” and treats it in its noun form as indistinct speech or a foreign language. Used as a noun, the word also has the rather significant association with copper and copper-coloured. This may have had some connection with the Aryan speakers introducing iron to Indian cultures erstwhile based on a copper technology (Thapar 1971: 410).

ao significado aproximado à ideia ocidental de “bárbaro”²¹⁹ e no final do primeiro milênio, já seria alargado a comunidades indígenas, com uma abrangência de significado para social e culturalmente diferente (Thapar 1971, 1989). As fontes budistas da época apontam para a não relevância do estabelecimento de discriminações identitárias para além da língua, não fazendo recurso do termo, embora o grande imperador Ashoka (séc. III a.C. - terceiro da dinastia dos Máurias), partidário da ética budista, tenha utilizado listas diferenciadoras das várias populações da Índia mais ou menos coincidentes com as *mleccha-desha* (áreas territoriais dos *mleccha*) das fontes bramânicas (Thapar 1971: 418).

Yavanas e *shakas* são outras das designações encontradas nos *Puranas* para estrangeiros (Thapar 1971, Talbot 1995). *Yavana*, derivado de *iauna* (jónio) e reservado inicialmente para as dinastias helénicas que controlavam as regiões do noroeste da Índia e Afeganistão no séc. II a.C., terão sido destronadas pelos *shakas* (cíticos) no século seguinte (100 a.C.), prevalecendo o domínio dos últimos até 300 d.C. Ambos os termos terão sido posteriormente aplicados a outros estrangeiros, como os mercadores de Roma e da China (Thapar 1971) e revitalizados no período medieval para designar muçulmanos (Avasty & Ghosh 1936; Talbot 1995).

Brajadulal Chattopadhyaya, no seu livro *Representing the Other? Sanskrit Sources and the Muslims: Eighth to Fourteenth Century* (1998), recenseia largas dezenas de referências a muçulmanos, durante este período de expansão do seu domínio na Índia, compreendendo os termos já referidos “*mleccha*”, “*yavana*” e “*shaka*” mas, também, “*tajika*”, “*turuska*”, “*parasika*” ou “*hammira*”. Notavelmente, o termo “*musalamana*” terá sido referenciado apenas numa única inscrição de 1264 d.C (Chattopadhyaya 1998: 92-97). De acordo com o autor, embora, a maioria dos termos seja indexante de origem étnica, na sua maioria, estes terão adquirido uma conotação de significado mais alargado na sua apropriação, aproximando-se da categorização essencializadora de “estrangeiro” ou “asiático ocidental”. Contudo, não é de modo nenhum evidente a sua indexação a uma identidade religiosa, designadamente, a um *outro* islâmico e, significativamente, o termo “*musalamana*” só é referenciado uma vez.

²¹⁹ Bárbaro - do termo onomatopeico “*barbaros*” usado na mesma época pelos gregos helénicos e também, primariamente, denotador de preconceito linguístico.

Esta constatação é corroborada também, por exemplo, pelo estudo de Cynthia Talbot em Andhra Pradesh relativo ao período da expansão e consolidação do poder islâmico nesta região da Índia (1323-1650 d.C.), em que conclui:

While Muslims were often cast as the Other in medieval Hindu discourse, Andhra inscriptions never placed Islam in the foreground as the basis of the Muslim's alien character. The Muslim warriors of Turkic origin who invaded and settled in peninsular India were certainly a separate ethnic group, comprising their own social unit and possessing their own culture. But their Otherness included many distinct features beyond simply religion – language, costume, marriage customs and fighting styles, to name but a few (Talbot 1995: 720).

Ou seja, o uso deste termos essencializadores de *outro* parece claramente distinto do uso do *furor barbaricus* da Europa medieval, já antes veiculado por gregos helénicos e depois por romanos, conotado com atribuições identitárias de inferioridade civilizacional, *saevitia* e *crudelita* (ver Jones 1971). Na Europa, indubitavelmente, associado à dialéctica de identidade religiosa no par de opostos *christianus/barbarus* a partir do final do século VII d.C. (significado que terá sido amplificado na sua forma mais pejorativa às novas populações encontradas mais a Este no final da Idade Média), terá sido, finalmente, sistematizado no discurso racializante da diferença que perdura na contemporaneidade.

Assim, se no séc XII, o historiador William of Malmesbury escreve a propósito dos “anglo-saxões”:

In the first years of their arrival, they were barbarians in their look and manners, warlike in their usages, heathens in their rites; but, after embracing the faith of Christ, slowly, by degrees, because of the peace they enjoyed, putting the exercise of arms in second place, they gave themselves entirely to works of religion²²⁰ (in Jones 1971: 392);

Um século mais tarde, poderia ler-se a propósito dos “mongol” o seguinte enunciado:

The thirteenth-century English chronicler, Matthew Paris, quoted a letter from Henry Raspe, Landgrave of Thuringia and kinsman of St. Elizabeth of

²²⁰ Conforme referenciado em Jones 1971: *De Gestis Regum Anglorum, Libri Quinque; Historiae Novellae, Libri Tres*, ed. W. Stubbs, RS (2 Vols.; London, 1887-9), II, 304.

Hungary, wherein Mongol bestiality is described in terms reminiscent of Gog and Magog: “sunt enim corpore terribiles, vultu furiosi, oculis iracundi, manibus rapaces, dentibus sanguinolenti, et eorum fauces ad carnem hominum comedendam et humanum sanguinem absorbendum omni tempore sunt paratae”²²¹ (*in ibid*: 400)

À semelhança do que se encontra nesta representação “europeia-cristã” do *outro*, estes *outros* turco-afegãos na Índia medieval (como foram anteriormente gregos e críticos e, mais tarde, genericamente, europeus ou cristãos), por vezes, também terão sido submetidos a uma representação demonizada, quer na literatura sânscrita quer vernacular: «tortured in this way by the demon-like Yavana soldiers, the land of Tilinga [Andhra] suffered terribly without hope of relief, as if it were a forest engulfed by a rampaging fire» ([trad. do sânscrito por Cynthia Talbot 1995: 697] - inscrição “Vilasa Grant”, verso 28. Datada entre 1325-1359 d.C.²²²).

No entanto, o argumento de Sheldon Pollock (1993) de que o conflito entre soberanos hindus e *mughal* (ou turco-afegãos), a partir do séc. XII d.C. é mitologicamente representado no popular épico *Ramayana*²²³, através das figuras de *Rama* (arquétipo do

²²¹ Conforme referenciado em Jones 1971: *Chronica Majora*, VI, 77.

²²² Conforme à referência in Talbot (1995): N. Venkataramanayya and M. Somasekhara Sarma, ed., “Vilasa Grant of Prolaya Nayaka”, *EI*, 32: 239-68. Parts of the inscription are translated in M. Somasekhara Sarma, *A Forgotten Chapter of Andhra History* (Madras: Ananda Press, 1945), 20, 35-36, 44-45.

²²³ Designadamente a história *Ramayana* é (e foi) contada em diversas versões (incluindo, as versões jainistas e budistas). Sheldon Pollock suporta-se da estrutura básica da versão do poema de Valmiki: the foundational version, the version everyone knows in A.D. 1000-1400 and for the whole millennium preceding this period, is that of Vālmiki and his epigones, where the Rāma presented is *kodandarāma*, *dharmabhrtām varah*, “Rāma with the curved bow, the chief of the righteous,” and Rāvana is always *lokarāvana*, *sarvalokabhayāvaha*, “He who makes the world weep, who fills all the world with terror.” (Pollock 1993: 263).

Rama é a sétima encarnação do deus *Vishnu* ou *Visnu* (uma das cinco, em forma humana). Popularmente representado como arquétipo do homem ideal bom e belo, forma o casal ideal com a bela e abnegada *Sita*, a heroína, igualmente popular, do épico *Ramayana*. A história conta como *Rama*, auxiliado por *Hanuman* (filho do deus do vento, iconograficamente representado como um macaco), sai vitorioso sobre *Ravana*, o grande senhor demoníaco de Lanka (presente Sri Lanka) e filho do deus *Indra* (equacionado, por muitos, como o deus supremo no *Rigveda* e relegado para segundo plano pelos *Puranas*, escritos mais tardiamente).

Para uma breve contextualização da figura de *Rama* na teologia popular hindu, referencio uma das organizações comuns da sua miríade de deuses (fundamentada nos *Vedas*, mas não consensual e apresentando inúmeras variantes). Devo sublinhar que a reforçar a ideia da não existência de uma mega-estrutura identitária religiosa hindu até à sua invenção colonial no séc. XIX, as diferentes comunidades religiosas, agora incluídas no hinduísmo, apresentam variadas versões desta organização.

O deus supremo (*Ishvara*) é descrito em inúmeras facetas, manifestações inferiores, limitadas (também, conhecidas como divindades menores) e manifestações superiores (ou divindades maiores), incluindo as suas consortes (divindades femininas, representando o poder associado às diferentes manifestações superiores). A trindade de manifestações superiores, sendo constituída por *Brahma* (criador), *Visnu*

homem ideal) e *Ravana* (entidade demoníaca, popularizado como arquétipo do mal); sugerindo a validação da tal essencialização da distinção entre uma comunidade de identidade hindu que se opõe a uma comunidade (representada como demoníaca) de identidade muçulmana, desde a época que refere (séc. XII), não parece ter base de sustentação. Romila Thapar, logo em 1996, refuta mais uma vez esta ideia, demonstrando que a representação mitológica da figura do inimigo em *Ravana* não é indexada a uma identidade particular, oferecendo vários exemplos disso mesmo, entre os quais esta indicação clara do séc XIII: «An inscription from Gujarat dating to A.D. 1253, states that Arnoraja killed Ranasimha in battle and the latter was like *Ravanaravanamiva* and the Gujarra *rajyam* is said to be greater than that of Rama» (Thapar 1996: 14), em que o recurso às figuras de *Rama* e *Ravana* é aplicado na representação de um conflito entre dois não muçulmanos²²⁴.

Efectivamente, a representação do *outro* na Índia parece ter sido sempre significativamente distinta da encontrada na Europa. Tal como na actualidade (no que me foi possível verificar em Kolkata ao longo do período de trabalho de campo entre 2004 e 2007), em que o estabelecimento de dialécticas dicotómicas entre indianos/outros não parece suscitar interesse, limitando-se as suas representações a “estrangeiro”, o que é “não-indiano”, vários autores confirmam que até aos anos de 1800, não são encontrados sinais de interesse na discussão ou aprofundamento de

(protector) e *Shiva* (destruidor), é reconhecível por inúmeras designações, facetas e representações iconográficas, pelo que as referências que utilizo devem ser tomadas apenas como uma das possíveis.

Na sua faceta de protecção/preservação da ordem do mundo, em momentos de perturbação, *Visnu* intervém no real através de encarnações ou avatares, para repor o equilíbrio. Até ao momento, para muitos (não sendo, todavia, consensual) terá encarnado nove vezes e por esta ordem: *Matsyavatara* (iconograficamente representado com uma metade superior de *Visnu* - homem com quatro braços - e uma inferior de peixe); *Kurmavatara* (iconograficamente representado com a mesma metade superior de *Visnu* e uma inferior de tartaruga); *Varahavatara* (com cabeça de javali e restante mesma forma de *Visnu*); *Narasimhavatara* (com cabeça de leão e restante mesma forma de *Visnu*); *Vamanavatara* (iconograficamente representado por um menino *brahman* anão). As restantes encarnações serão em formas humanas do género masculino: o seu 6º avatar foi *Parasurama* (também conhecido por *Rama* com o machado de guerra); o 7º foi *Rama*, que tendo conhecido *Parasurama* terá absorvido os seus poderes (iconograficamente representado com um arco e flechas); o 8º avatar foi *Balarama* (representado com um arado) e o nono avatar, foi o seu irmão mais novo, o popular *Krishna* também conhecido como *Purnavatara* (a encarnação suprema, a mais poderosa). A décima encarnação, *Kalki* (iconograficamente representado com uma espada em punho e montado num cavalo branco), ainda não ocorreu, estando prevista para o fim da actual era cósmica (*kali Yuga*). Saliento que em outras versões, por exemplo, *Krishna* é considerado *Visnu* em si mesmo e não uma encarnação, sendo *Buddha* a tomar o seu lugar, como nono avatar (Swami Harshananda 2005).

²²⁴ Devo referir que mesmo Sheldon Pollock assume a possibilidade desta representação poder ter sido indexada, em épocas anteriores, a outros referentes que não aos turcos e aos seus sultanatos na Índia, reconhecendo, também, a impossibilidade da aplicação do seu argumento, por exemplo para o território de Bengala, em que não terá encontrado qualquer sugestão desta associação representacional (Pollock 1993: 279).

comportamentos, práticas ou crenças dos muitos “estrangeiros” ou “religiões estrangeiras”, de muçulmanos em particular, ou mesmo do budismo, indígena (Halbfass 1988; Chattopadhyaya, B. 1998; Lorenzen 1999).

Ou seja, os vários termos usados para “estrangeiro” (como vimos, usados também para autóctones): “os que falam uma língua incompreensível”, “os outros não sanscritizados (que não falam a língua sânscrito e não observam correctamente os rituais de pureza)”, aparentemente, não terão adquirido subordinação a significados essencializadores de inferioridade civilizacional nem terão sido alguma vez indexados a uma identidade religiosa. Pelo que muitos defendem ser esta a demonstração de que até ao século XIX não existiria uma consciência auto-identitária *hindu*, de que esta só ocorre, por imposição externa, face à invenção do *hinduísmo* pelos colonizadores britânicos (entre outros, Chandra, B. 1984; Bayly 1985; Das 1990; Pandey 1990; Dalmia & von Stietencron 1995; Gordon 1999). Christopher Bayly sugere, inclusivamente, que nada indica a existência de consciências identitárias “hindu”, “muçulmana” ou “*sikh*”, prévias à Índia oitocentista (Bayly 1985).

Curiosamente, de conotação pejorativa indexada a identidade religiosa, encontra-se o termo “*pashandi*” nos *kulagrantha* de Bengala, as crónicas genealógicas das linhagens das *jati kulin*, mantidas desde a implantação do sistema *kulin* em Bengala nos séculos XI-XII e ainda correntes no séc. XIX (já referenciados no capítulo 4.2). À semelhança das circunstâncias referidas para o uso do termo “*mleccha*”, em referência a *outros* percebidos como ameaça ao estatuto e privilégios da sua posição no seio da ordem social, o termo “*pashandi*” conotado com subversão e heresia²²⁵ surge ao longo do tempo para referenciar budistas e *mughal* mas também, tântricos ou *vaishnava brahmins* (ver: Chatterjee 2005), classificados como parte integrante da unidade identitária religiosa enquadrada pelo hinduísmo.

Claramente, o uso deste termo, embora ignorado pelos autores referidos acima, vem consubstanciar o seu argumento da ausência de uma consciência identitária de pertença a uma comunidade religiosa hindu prévia ao colonialismo britânico. Como sugeriu Romila Thapar já em 1989:

If the history of religions in India is seen as the articulation not only of ideas and rituals but also the perceptions and motivations of social groups, the

²²⁵ Mais uma vez, referenciado não com o que os *outros* são ou fazem, mas antes com o que não fazem: a não observação correcta dos rituais de pureza.

perspectives which would follow might be different from those with which we are familiar (Thapar 1989: 230-231).

Sendo o termo “*mleccha*”, obviamente significante de exclusão incorpora, todavia, em si mesmo, a capacidade de contágio e inclusão. Ao longo do tempo, diferentes *mleccha*, autóctones e estrangeiros, terão sido governantes (muitas vezes, a um mesmo tempo), condicionando reorganizações sucessivas e paralelas do universo social. Populações conotadas, num primeiro momento, como bárbaros ter-se-ão sanscritizado (aquisição da cultura sânscrita e elevado estatuto ritual, o que implica a aceitação do sistema de *varna* e *jati* na organização social) e nomes, línguas, comportamentos alimentares, rituais religiosos e formas de vestuário, artísticas e de entretenimento ter-se-ão fundido transversalmente. Esta lógica de inclusão social de contrários que não são contraditórios confere a marca distintivamente singular de diversidade, contágio e simbiose a este imenso território, não sendo possível a sua apreensão a partir da aplicação da dialéctica taxonómica habitualmente usada como basilar à construção de conhecimento “ocidental”.

Sobretudo, a diversidade de identidades e a sua justaposição na Índia parecem ser mais direccionadas para lógicas de distinção interna num sistema inclusivo de unidades sociais múltiplas (que frequentemente escapam nas suas manifestações à percepção dos estrangeiros) e não de dualismos essencializadores de contrários, necessariamente mutuamente exclusivos. Daí que seja tão difícil para os turistas ocidentais em Kolkata, perante tal diversidade e justaposição, reconhecer marcas distintamente essencializadoras desta ou daquela pertença, limitando a sua discriminação identitária a termos como “indianos” ou “orientais”.

No que se refere à consciência identitária dos povos da Índia, *Bharat* भारत [bhaarata] (escrito em *devanagari*) é o termo utilizado pelos próprios para designar a sua nação²²⁶. A Constituição da Índia é designada por *Bharat Ka Samvidham* e o hino nacional “*Jana Gana Mana*” composto pelo bengali Rabindranath Tagore em 1911 e adoptado oficialmente em 1950, fala da *Bharat Bhagya Vidhata*²²⁷. Aqui sim, como

²²⁶ Fundamentando-se na literatura Védica (de origem bramânica). O épico *Mahabharata* (o termo sânscrito “*maha*” significa grande: “Grande *Bharata*”) é a grandiosa narrativa histórica dos *Bharata* e do seu território.

²²⁷ Na versão inglesa do seu autor Rabindranath Tagore: “*Jana Gana Mana*” é traduzido por “Thou Art of the Ruler of All Minds” e *Bharat Bhagya Vidhata* por “Dispenser of India’s Destiny”.

sistematizado por Anthony D. Smith, verifica-se que à construção da identidade nacional pós-colonial:

(...) the intelligentsia attempts to provide new communal self-definitions and goals (...). They include:

- 1- a movement from passive subordination of the community to its active political assertion
- 2- a movement to place the community in its homeland, a secure and recognized compact territory
- 3- a movement to endow the territorial community with economic unity
- 4- a movement to place the people at the centre of concern and to celebrate the masses by re-educating them in national values, memories and myths
- 5- a movement to turn ethnic members into legal “citizens” by conferring civil, social and political rights on them (Smith 1991: 64).

Como diria Nezar AlSayyad (2001), contextualizada pelos movimentos independentistas, como forma de resistência e construção de uma identidade pós-colonial, observa-se a exacerbação dos discursos de património e herança histórica (importados do ocidente oitocentista sobre a construção de nação²²⁸) marcado por invocações nacionalistas e o recurso à preservação e reinvenção de tradições locais, designadamente, sob a égide das narrativas das fontes bramânicas sanscritizadas (sobre a emergência do nacionalismo em Bengala, ver, por exemplo: Gupta 2006; Jones 2006. Sobre a construção institucional da identidade nacional da Índia, ver: Virmani 1999; Adeney & Lall 2005; Dutt 2007; Mitra & Fischer 2002).

Cynthia Talbot (1995) aponta 1352 d.C. como a data mais antiga para o uso do termo escrito “*hindu*” numa língua indiana, no título *hindu-raya-suratrana* (“Sultan among Hindu Kings”) usado por vários reis do império *Vijayanagara*²²⁹. Considerando que nesta data, há mais de 150 anos que as dinastias muçulmanas controlavam o vale gangético (desde aproximadamente 1200 d.C.), compreende-se que a demarcação identitária feita pelos reis de Andhra terá sido reflexo da necessidade de estabelecer uma

²²⁸ Ver Hobsbawm & Ranger 1983; Anderson 1991 (1983); Smith 1991. Sobre a Índia, em particular, ver por exemplo: Heimsath 1964; Sarkar 1973, 2005; Virmani 1999; Bayly 2001 (1998); Ray 2003; Raychaudhuri 2006 (1988).

²²⁹ Cynthia Talbot faz referência desta data com as inscrições Andhra: *SII*, 16.4; *NDI* copper-plate 10 and Kanigiri 23; *EI* 13.1; N. Ramesan, «The Kraku Grant of Harihara II» in *Epigraphia Andhrlica*, vol.2, N. Venkataramanayya and P. V. Parabrahma Sastry, ed. (Hyderabad: Government of Andhra Pradesh, 1974), 73-87.

diferença por oposição aos seus pares muçulmanos do território. Evidenciando-se o facto de o termo “hindu” não ter sido criado pelos habitantes de *Bharata* para a sua identificação e a sua apropriação só ter ocorrido após um longo período de convivência com a comunidade que cunhou a sua diferença (nesta altura, numa posição de poder consolidado).

É mais ou menos consensual que a palavra deriva do termo “*sindhu*”, designação nativa do rio Indus (agora, no Paquistão), transportada para o persa como “*hind*” ou “*hindu*” para designar as populações residentes no vale deste rio, tendo sido ampliado posteriormente o seu significado entre os falantes desta língua, para atribuição de diferença social e cultural aos *hind* (habitantes da Índia). Inclusivamente, de acordo com Annemarie Schimmel e o seu estudo sobre a imagética na poesia persa, o termo “Hindu” terá mesmo sido alargado a significados como “black”, “lowly” e “slave” (Schimmel 1992: 142, 309-331). E Heinrich Von Stietencron argumenta que o termo com significado de diferença social surge em inscrições persas desde o séc. VI a.C. Contudo, sublinha também, nunca ter sido feita a sua indexação a uma identidade religiosa monolítica (Von Stietencron 1995: 77).

David Lorenzen, por sua vez, na construção do seu argumento sobre a não invenção oitocentista do hinduísmo, procura demonstrar que já no séc. XI, os escritos do persa AL-Biruni, *Alberuni's India* (versão original árabe de 1048), são um indicativo claro da identificação dos *hind* como unidade conotada com identidade religiosa:

Al-Biruni's text includes - roughly in order, and omitting secular topics - discussions of the Hindu concepts of God, the soul, transmigration, heaven and hell, morality and law, the three different paths to salvation, the pantheon of gods, idol worship, the four social classes (*varnas*), the four Vedas, the eighteen major Puranas, the law books (*smṛti*), the *Mahabharata*, cosmogonic and cosmographic theories and myths, theories of time cycles including the four yugas, the mythology of Vishnu and his more important avatars, calendrical and astronomical rites, linga worship and its mythology, the four life stages (*asramas*), the rites and customs of various castes, pilgrimages, life cycle rites, dietary customs and fasting, and calendrical festivals (Lorenzen 1999: 653).

Argumenta este autor que a construção representacional de uma civilização de identidade *hind* surge, aqui, como unidade étnica e religiosa. Mas falha a demonstrá-lo, já que o próprio afirma que apenas na versão inglesa desta narrativa (*Alberuni's India* de 1964) surge o termo “Hindu”; no original árabe, de acordo com Richard Eaton, a expressão literalmente traduzida será “of the people of *hind*” (*ibid*: 654). Não havendo assim demonstração da atribuição de identidade religiosa. Concordo, todavia, que o uso do termo “*hind*” parece aplicado como identificador de unidade identitária, de construção exterior, neste caso persa, a que foi sendo dado forma pelo formato discursivo das narrativas de viagem, de que é exemplo Al-Biruni (ver também, Ernst 1992).

Salientando-se, na latitude e detalhe de temas enunciados, um interesse pela descoberta deste universo social e produção intelectual, incomparavelmente superior ao revelado em períodos mais tardios pelas narrativas de viagem dos europeus, a narrativa de Al-Biruni inclui também um dos temas mais antigos, mais recorrentes e que mais tinta tem vertido sobre esta civilização de identidade “hindu” e que é o assunto das castas. Embora a sua existência não seja exclusiva ao sistema de organização social classificado como hindu nem ao território indiano, o termo “casta”, à parte do seu uso nos desígnios da botânica e artes agrícolas, é imediatamente conotado com a Índia.

Para lá das manifestações discursivas sobre estranheza e exotismo, na sequência das motivações colonialistas, iluministas e progressivo-evolucionistas do séc. XIX, em particular através das investigações etnográficas na segunda metade deste século, este tema foi elevado à condição de primaz nas narrativas sobre a Índia e a identidade “hindu”, gerando um manancial de material dedicado à especulação e explicação sobre as suas origens, funcionamento e estrutura.

Todavia, as explicações múltiplas e conflituosas acerca de religião e mitologia; organização social; costumes, rituais e práticas cerimoniais; afinidades e distinções crânio-encefálicas; sendo de tal modo confusas e de difícil apreensão, não parecem ter permitido obter larga ressonância na cultura popular ocidental, sendo um tema quase ausente nos enunciados discursivos dos turistas ocidentais em Kolkata. Ou seja, apesar da sua popularidade na literatura de viagens profissional e nos discursos académicos sobre a Índia e o hinduísmo, a ideia do “sistema de castas” foi expressa apenas residualmente pelos turistas contactados. Sendo traduzida em algo vago, obscuro, simplesmente conotado como “oriental”, “indiano”, negativo ou aberrante e por vezes

indexado, por alguns, ao termo “intocável”: **«It seems a contradiction that these ritually clean people are so unaware of the filth around them. I'm told that it is caste related. It is unclean even to notice shit underfoot»** (turista canadiano, dois dias de estadia^{T2}); **«they have this caste system and these horrible practices with these people they consider untouchables»** (turista australiana, 3 meses de estadia^{T33}). Porém, no que se refere à consciência identitária entre indianos, o seu impacto não pode ser ignorado.

Considerando a introdução do termo estrangeiro “casta” à elaboração das teorias explicativas, constitui, por si só, um bom indicador de partida para pressupor o sucesso na apreensão do sistema de *varna*²³⁰ e *jati* na organização social da Índia. Mas mais uma vez, o que é relevante é o modo como este projecto foi levado a cabo pelas autoridades coloniais. Como denunciado por Bernard Cohn já na década de 1960, o conhecimento abundante e sistemático dos seus súbditos colonizados, em ordem à maximização da eficiência administrativa, foi realizado através de *Census*, *Gazetteers* e volumes seriados de *Castes and Tribes* em diferentes regiões, procedendo-se à descrição, objectificação e catalogação inequívoca, por ordem alfabética, de secções da população “nativa” em termos de aparência, ocupações tradicionais, práticas religiosas, hábitos e comportamentos, estabelecendo a sua associação a uma “casta” determinada e nomeada (Cohn 1987).

A reificação desta construção ideacional ter-se-á convertido num dos modos dominantes de representação da sociedade na Índia e da identidade “hindu” e, não obstante ter sido criada no universo da abstracção e até aqui sem precedência equivalente na realidade social, foi materializada sob a mesma determinação da eficiência administrativa britânica e seus mandatários mediadores (também, indianos), designadamente, através do sistema judicial.

No seu estudo «Colonial Perceptions of Indian Society and the Emergence of Caste(s) Associations», a partir da análise de materiais jurídicos, sessões e decisões de tribunais, Lucy Carrol demonstra claramente:

Under the judicial system established by the British, these local manners and usages were made subject to the hegemony of textual law; in the

²³⁰ *Varna* – De acordo com a literatura Védica, a organização social compreenderia quatro grandes divisões ou *varna*: os três *dwiji* ou nascidos duas vezes - *Brahman*, *Kshatriya* e *Vaishya*, e os *Sudra* de estatuto social inferior (ver, por exemplo: Srinivas 2004)

judicial process of ascertaining which provisions of the written law were applicable, these local units (previously subject to local *biradari* [exogamous kin-group] or *jati* councils empowered to enforce the local manners and usages of the respective units) had to be integrated into and classified according to the broad categories sanctioned by the classical legal texts. In coping with this problem of classification, the colonial courts did not confine themselves to judging the status of the individual family, clan, or local caste (*jati*) unit involved in a dispute where *varna* classification was required before the appropriate textual law might be known. Instead, the court pronounced on the status of the collective caste-category, investing such units with a legal identity before the law. By so doing, the judicial administration contributed significantly both to the heightened importance of *varna* classifications and to the emergence of caste-cluster consciousness. (Carrol 1978: 238).

A esta imposição forçada de identidades pelo sistema judicial, a administração britânica terá ainda adicionado instrumentos como o Criminal Tribes Act promulgado em 1871 (inicialmente, aplicado às províncias de Noroeste, Oudh e Punjab e alargado em 1911), definindo e actualizando nas *Gazetteers* governamentais, listas de centenas de populações objectivadas como essencialmente criminosas, procedendo assim à aberrante vilipendiação sistemática das populações *adivasi*. Em 1931, só na circunscrição do Madras Presidency estariam já listadas 237 tribos (Tolen 1991: 110).

James Fitzjames Stephen em 1870 justifica em assembleia a legitimidade deste instrumento legal para ordenação do real social da Índia:

Traders go by castes in India: a family of carpenters now will be a family of carpenters a century or five centuries hence, if they last so long...If we only keep this in mind when we speak of “professional criminals”, we shall then realize what the term really does mean. It means a tribe whose ancestors were criminals from time immemorial, who are themselves destined by the usages of caste to commit crime, and whose descendants will be offenders

against the law, until the whole tribe is exterminated or accounted for (Governor-General of India 1871: 419-420²³¹).

Como descrito anteriormente para a retórica global de *Terceiro Mundo*, o método que serve à eficácia de uma tal implantação serve-se sempre de dois recursos essenciais. Por um lado, recorre a um corpo de técnicas e práticas disciplinares para validação do conhecimento (que tenho vindo a descrever), proporcionado por intelectuais e profissionais, enquadrados institucionalmente, em relação simbiótica de legitimação do poder vigente. Por outro lado, procede à sua operacionalização no terreno, materializando o exercício de poder sobre este imenso objecto. Neste caso, a operacionalização foi efectuada pela objectificação, nomeação e hierarquização de grupos populacionais (impondo a sua acomodação numa categoria de *varna* específica) através de listagens públicas, censos e sua imposição jurídica (ver: Carrol 1978, Cohn 1987); através da objectificação de categorias distintivas com aplicação de técnicas antropométricas e teorias racializantes (Pinney 1989); e, como vimos, procedendo, até, à criminalização de largas centenas de grupos, objectivados e nomeados como castas e tribos determinadas, e ao seu encarceramento em reformatórios (ver: Freitag 1985, Tolen 1991).

Notavelmente, o encarceramento destes milhares de indivíduos foi conseguido com a colaboração do que podemos designar como uma ONG, o Salvation Army (ainda hoje presente em Kolkata, na área de aquartelamento do voluntariado social internacional), sob o magnânimo propósito de: «In healthy surroundings and under the direction of experienced and sympathetic Officers thousands of these erstwhile outlaws are being reclaimed and taught the way of righteousness, and, as well, the dignity of labour» (Salvation Army 1925 in Tolen 1991: 119)²³².

Na Índia independente, as estratégias de reorganização do ordenamento do real social da “nova” nação partem de muitos destes pressupostos representacionais eficientemente implantados ao longo de dois séculos. As mesmas categorizações servem ainda de base a recenseamentos e suportaram, por exemplo, o estabelecimento de critérios de discriminação constitucional de determinados grupos populacionais. Embora esta

²³¹ Conforme à referência in Tolen 1991: Governor-General of India. 1871. Abstract of the Proceedings of the Council of the Governor-General of India. Assembled for the Purpose of Making Laws and Regulations, 1870. Vol. 9. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing.

²³² Sobre este assunto, ver também: Freitag 1985.

discriminação seja enquadrada legalmente com o propósito de alcançar o direito à igualdade: «Prohibition of discrimination on grounds of religion, race, caste, sex or place of birth» (The Constitution of India 1949: Artigo 15²³³). A decisão de discriminação positiva de Scheduled Castes (SC), Scheduled Tribes (ST) e Other Backward Classes (OBC) em ordem a: «Promotion of educational and economic interests of Scheduled Castes, Scheduled Tribes and other weaker sections» (*ibid*: Artigo 46), na verdade, assenta nos velhos termos “race”, “caste”, “tribe” e “backward” de imposição “ocidental”, permitindo que os seus significados essencializadores de objectificação categórica, desigualdade e inferioridade sejam assim perpetuados²³⁴.

Por outro lado, como demonstrado por Rachel Tolen, mesmo com a revogação de inúmeros actos legislativos coloniais, como o do Criminal Tribes Act, logo em 1952:

Yet the notion of a criminal caste had been internalized by the society of the colonized. A detective manual written by a police inspector 19 years after India had become an independent nation-state catalogued the habits, dress, and identifying characteristics of various criminal castes in order to aid police in detecting crime (Tolen 1991: 120).

Do que me foi possível observar em Kolkata, West Bengal e diferentes estados que visitei, a resistência das populações à imposição forçada destes referenciais simbólicos externos persiste. Na sua gestão prática actual, da justaposição efectuada dos vários critérios identitários, mesmo para os que oficialmente são recenseados como tal, a identidade “hindu” não adquire primazia (ou qualquer das mega-estruturas identitárias religiosas, impostas oficialmente). Claramente, as múltiplas identidades que se encontram na Índia (actualizadas e reinventadas em diferentes momentos e espaços, como outras quaisquer) são, antes, resistentemente, tributárias da justaposição dinâmica de critérios diversos de enquadramento da unidade social de ascendência familiar, a que se adicionam outras segmentações que reflectem a percepção do sujeito das divisões

²³³ *The Constitution of India* de 1949 assim como todas as versões com as modificações a que terá sido submetida até à actualidade são disponibilizadas pelo National Informatics Centre, Ministry of Communications and Information Technology (of India). Available from: <<http://indiacode.nic.in/coiweb>>.

²³⁴ Faço notar ainda que na Constituição da Índia, faz-se declarar numa cláusula explicativa do Artigo 25 (2b): «the reference to Hindus shall be construed as including a reference to persons professing the Sikh, Jaina or Buddhist religion». O que revela a dominância da perspectiva nacionalista “hindu” na sua elaboração e as inconsistências que daí advém na aplicação da ideologia de igualdade e paridade a todas as comunidades.

internas da comunidade de pertença e do seu posicionamento no ordenamento do real intra-comunitário (ver, por exemplo, Brass 1974; Dutt 1998; Srinivas 2003, 2004). Não necessariamente coincidentes com o seu enquadramento legal ou oficial²³⁵.

Isto mesmo é validado pelos resultados do projecto People of India (POI) de recenseamento alargado por trabalho etnográfico ao longo de vários anos, lançado em 1985 pela Anthropological Survey of India e que terá culminado nos resultados apresentados em 1992 (sujeito ainda a alterações e revisto em 2002):

The communities derive their names mostly from the traditional occupations they pursue. A majority of the communities of India belong to this category [48%].(...) An analysis suggests a close correlation of the nomenclature of a community with its occupation based on locally available resources, place of origin or village or territory [9%] (...) Other factors for derivation of ethnic name are geographical condition (139 [groups]), social units (153), celestial background (81), religious affiliation (159), linguistic affiliation (10), state/country of origin (59) and miscellaneous (75) (Singh 2003: 49-50).

O mérito deste recenseamento deve-se ao esforço de uma maior aproximação à diversidade do universo social e transcendência de algumas das velhas classificações em uso, preservadas desde a administração britânica, e que o governo da Índia terá entendido agora como inadequadas à sistematização do conhecimento sobre as suas populações. A procura de um tal recenseamento, contemplando categorizações mais adequadas a esta diversidade, nomeadamente pelo uso dos termos e definições enunciadas pelos próprios sujeitos, para além do longo período de tempo exigido, do número de profissionais envolvidos e da extensão de informação analisada (em 2002, já teriam sido compostos 30 volumes, estando mais 13 em elaboração), ter-se-á revelado uma tarefa de enormes contrariedades, de descoberta de heterogeneidades, ambiguidades e justaposições, expressas pelas inúmeras considerações e insatisfações que vão sendo enunciadas acerca dos resultados.

²³⁵ Sobre os Censos na Índia e a sua associação ao estudo de “castas” e “tribos” e conteúdos tradicionais da Antropologia colonial, ver: Padmanabha 1978. Sobre a persistência de “tribo” como conceito operativo na Antropologia contemporânea indiana e o seu significado, ver: Chatterjee 2006.

The analysis of data collected in general format yielded a list of 7403 synonyms, 18888 exogamous units/clans, 2571 lineages, 3270 gotras, 74 moieties, 172 phratries, 12893 surnames, and 2492 titles, all adding up to the total of 57401 units. Colonial ethnography mentioned a figure of 21879. The two together bring up the mindboggling total of 79280. There is however an overlap between the two lists of the POI and colonial ethnography. At one stage we identified 962 common entries, but there could be more (*ibid*: 47).

Como se exprimem estas complexidades no caso concreto de Kolkata? Ao longo desta dissertação recorro frequentemente ao termo “bengali” para cultura, língua e pessoas como expressão identitária do universo em estudo em Kolkata. Efectivamente, é essa a designação utilizada pelos falantes locais para referência identitária deste espaço socio-geográfico. No entanto, em resposta a «Are you Bengali?» - uma das questões que coloquei invariavelmente a residentes, nascidos em West Bengal - as respostas obtidas foram múltiplas. Nascidos em West Bengal, residentes e falantes bengali, dizem de si próprios para pertenças identitárias distintas: “Bengali”, “Muslim”, “Jain”, “Hindustani”, “Anglo-Indian”, “Parsi”, “Marwari”, “Oriya”, “Bihari”, “Santal”, etc.



Fotografia 40^{R5}

My wife and my daughter. She is from Bihar like me, but her father stayed in Delhi so she stayed in Delhi for a long time. Once we married, she came here to stay with me, in 1990. She stays at home taking care of the home and children. She has many, many things to do! She knows Hindi, Urdu, English and Arabic. Not Bengali, because she is not a Bengali. I’m not a Bengali, but I know how to speak and write Bengali

because I grew up and studied here. I have 2 boys and 1 girl. Three is enough, now it's closed. We have decided 1 boy and 1 girl, but two boys came first, so we had 3. But no more, I took some measures and it is closed!

S: (...) and your children, all of them were born in Kolkata. Would you say that they are Bengalis?

No, no, no! We are Muslims, Bihari Muslims. It has to do with the family. They are my sons and daughter and my name is [SUA]: Bihari Muslim. My brothers' sons, also Bihari Muslims ([SUA] - residente, empregado hoteleiro^{R5}).

Sendo esta forma de auto-identificação o resultado de uma escolha de possibilidades de dizer que entendeu como perceptível para mim, interlocutora estrangeira. Entre si, a apresentação de alguém é desenvolvida em longas conversas que necessariamente incluem lugar de origem, genealogia familiar, considerações detalhadas sobre a sua rede de relações sociais e, antes de tudo, o nome completo.

Sabemos que as práticas de nomeação são reveladoras da importância dos diferentes critérios usados na lógica de demarcação identitária e estruturação simbólica de grupos sociais, por isso, os princípios antroponímicos diferem e operam diferenciadamente para universos sociais e momentos sócio-históricos distintos. De acordo com os resultados obtidos pelo projecto POI:

It is the general practice in most parts of the states and union territories to have a personal name, followed by a surname indicating community name, place name, gotra, clan, family name, lineage or name of inanimate object or a surname indicating a meaning like scholarly nature of their descendents, headmanship, ruler, priesthood and so on (*ibid*: 53).²³⁶

²³⁶ Alguns estados (Tamil Nadu, Pondicherry, Maharashtra, Meghalaya, Assam, Arunachal pradesh, Rajasthan, Gujarat) apresentam formas desviantes deste modelo dominante. Em Tamil Nadu e Pondicherry, por exemplo, o modelo de nomeação segue a ordem: nome do pai, nome atribuído ao próprio e título da comunidade. Já em Kerala, actualmente, a prática seguida é a de colocar como nome inicial o nome da “casa” ou da “família” (*veetuperu*) (Singh 2003: 54). E por exemplo, no que se refere ao nome “Singh”, desde finais do século XVII que é prática habitual entre as comunidades *sikh* nomear todos os homens com o denotador “Singh” como último nome e todas as mulheres com o denotador “Kaur” (Jayaraman 2005).

Devo sublinhar, também, as significativas alterações que ocorreram nas práticas de nomeação no esforço de adaptação ao nome duplo forçado pelo sistema colonial britânico e que terão originado corruptions de nomes, significados e mesmo novas práticas de nomeação, um pouco por toda a Índia (para mais sobre práticas de nomeação na Índia, ver: Jayaraman 2005).

Ou seja, da justaposição dos diferentes critérios simbólicos entendidos como importantes denotadores identitários a serem imediatamente reconhecíveis nas práticas nominativas, surgem entre outros: denotadores de ocupação tradicional, como Baidyakar (construtor de instrumentos musicais), Lohar (ferreiro), Sapera (encantador de serpentes); denotadores de lugar de origem e migração, como Ahluwalia (da aldeia Ahlo), Gond (de Gondawana), Pancholi (do território Panchal); denotadores de associação linguística, como são os nomes Telugu, Oriya ou Sindhi, etc. Sendo significativo que apenas 3% da população se identifique com uma pertença identitária de associação religiosa, sendo exemplos os nomes como: Asathi-Jain, Bahai, Baul, Jew, Sikh ou Fakir (*ibid*: 49-50).

Salvaguardando a riqueza de variedade e segmentação na associação ao contexto de pertença social, não são apresentadas diferenças extraordinárias relativamente às práticas de nomeação nas sociedades de desenho ocidental²³⁷. Já o que é expressivo, todavia, é a ocorrência persistente de denotadores de “casta”, “sub-casta”, “tribo”, “sub-tribo”, “clã”, “fratria”, etc. entre comunidades identificadas como “hindus”, “muçulmanas”, “cristãs”, “budistas” ou “*sikh*” (*ibid*: 44-54). Estes paradoxos taxonómicos revelados pelo projecto POI são a derradeira evidência da inadequação das categorizações de construção colonial para tradução da ordenação do real social na Índia. Na verdade, o paroxismo seria abolido se os operadores categóricos de associação a mega-estruturas identitárias (como a religião), impostos pela administração colonial, também tivessem sido banidos.

²³⁷ Na tradição romana, os indivíduos seriam nomeados pelos *tria nomina*: o *praenomen* (um ou mais nomes próprios), o *nomen* (indicador de clã, ou *gens* de pertença) e o *cognomen* (como um nome de família, indicando a pertença a um ramo específico da *gens*) (Rowland 2008: 29). Os mesmos termos encontram-se, ainda, na base das práticas de nomeação nas sociedades suas sucedâneas, embora na maioria dos países europeus, na actualidade, a prática habitual de nomeação tenda a seguir a ordem de um (ou mais) nome próprio individual seguido de um nome partilhado hereditariamente na linha paterna (ou/e em posição intermédia, um nome partilhado hereditariamente na linha materna). Apesar desta tendência de uniformização para o nome duplo e da sua gradual imposição para propósitos oficiais, na verdade, persistem inúmeras especificidades nacionais e nas diferentes comunidades. Em Portugal, por exemplo, as práticas de nomeação tendem a uma maior flexibilidade. Ainda se encontram indivíduos identificados apenas por nomes próprios, irmãos dos mesmos pais biológicos que não partilham os mesmos nomes hereditários ou indivíduos nomeados apenas com um nome individual seguido de um nome de um santo católico. Também a prática da adopção do nome familiar do marido pela mulher após o casamento, largamente difundida nas sociedades de desenho europeu e, aparentemente, comum em Portugal desde o séc. XIX, continua a não ser aplicada como regra, ficando aberta a opções de critérios de escolha pessoal. Quanto aos nomes partilhados hereditariamente é comum a denotação identitária com a ocupação tradicional, lugar de origem e migração de antepassados, associações a personagens heróicas seculares ou bíblicas, santos católicos, etc. (Sobre as práticas de nomeação em português ver o número dedicado a este assunto em 2008 pela revista *Etnográfica* 12[1]).

Como colocado por [PG], um residente bengali:

PG: Because Hinduism is acquired by birth (you can not be converted to Hinduism)²³⁸, I am a Hindu. As my name states: I am a Hindu, Bengali, Kayastha. I am a leftist - Marxist communist (as you know, like many millions in West Bengal) - and I am an atheist. However to the government census, I have no option but to say that I am a Hindu. In this religious, spiritual country there is no place for atheists! The British and the Brahmins took care of that a long time ago! (risos)...and this makes of West Bengal a Kafkian state: it is a communist state for 30 consecutive years but we are all religiously Hindus. It's ridiculous!²³⁹

7.4 Conclusão

Desde os anos 1970 que teóricos da área da psicologia social têm vindo a investigar os processos cognitivos envolvidos na formação e manutenção de estereótipos para aproximação e diferenciação identitária (Brigham 1971; Hamilton 1981; Schneider 1991; Fiske 1993; Von Hippel *et al* 1995; Hopkins & Murdoch 1999). Oakes, Haslam e Turner (1994) argumentam que, tanto a percepção de um grupo quanto a de um indivíduo e também a de *si* próprio são sempre percepções categorizadoras, reflectindo diferentes níveis do seu carácter inter-relacional. A estereotipação decorre, assim, da atribuição de significados de uma categoria por relação a outra.

Mas mais do que isso, declaram estes autores serem os estereótipos «representations of the *group-in-context*» (Oakes, Haslam & Turner 1994: 192), *i.e.*, representações cognitivas (abreviadas, descomplexificadas) que servem o propósito de maximizar a percepção de similitude intragrupal e alteridade intergrupala nas dimensões julgadas como relevantes à diferenciação identitária. Em corolário, o resultado é o de que sendo a natureza do *outro* constituída de modo contextualmente relacional, quando muda o referencial (quem é o *outro*, onde e em que momento), também muda o seu significado.

Esta disposição poderá parecer contraditória ao argumento de solidez e impermeabilidade à adição de novos conteúdos associadas a estereótipo, que é, aliás, inerente à definição do termo. Mas essa contradição é apenas aparente. Como tenho

²³⁸ Na verdade, não é bem assim. Embora a condição de pertença hindu seja adquirida pelo nascimento, através da cerimónia *Suddhi* (cerimónia de purificação), um não-hindu pode ser convertido em hindu. As cerimónias *Suddhi* terão sido uma das actividades conduzidas pelo movimento *Arya Samaj* fundado pelo Swami Dayanand Saraswati no séc. XIX (ver, por exemplo: Aiyar *et al* 1965).

²³⁹ Conversa com [PG], residente bengali, intérprete no WBTDC (West Bengal Tourism Development Corporation). Kolkata, 15-03-2007.

vindo a defender, o que acontece não é a adição de novos conteúdos, mas antes, uma selecção de termos de entre as possibilidades de dizer à disposição do sujeito, que permitem reforçar a sua posição identitária no universo relacional em que se encontra. Da necessária inconstância da sua contextualização relacional, decorre a instabilidade e fragmentação de discurso identitário. Por exemplo, relativamente às categorizações (estereotipadas) de identidades nacionais dos *outros*, Diab terá demonstrado em 1963, que os “americanos” eram descritos mais positivamente quando julgados num contexto relacional imediatamente a seguir aos “russos” do que quando julgados por comparação imediata a “alemães” (Diab 1963). Por sua vez, num estudo conduzido após a Guerra do Golfo, entre australianos (predominantemente contra a guerra), Haslam *et al* terão verificado que a mesma categorização “americanos” dependia agora directamente de um novo grupo de nações incluídas para contexto relacional. Designadamente, quando “americanos” eram categorizados entre sujeitos de outras nações em que se incluía o Iraque, o seu estereótipo era mais negativo do que quando esta nação não era incluída no grupo de nações referenciadas (Haslam *et al* 1992).

Do mesmo modo a um outro nível, um turista alemão e uma turista portuguesa em Kolkata aproximam-se identitariamente em um *nós* - turistas, estrangeiros, ocidentais - por relação a um *outro* - anfitrião, residente, indiano - ao mesmo tempo que se distanciam identitariamente entre si (ao nível relacional intragrupal) quanto à dimensão de pertença a *outro* género e *outra* nacionalidade. Um turista “de mochila às costas” e um turista em circuito de pacote turístico de “cinco estrelas”, do mesmo género e mesma nacionalidade, aproximam-se identitariamente quanto a estes critérios e por oposição aos seus anfitriões; todavia, distanciando-se entre si quanto à dimensão da identificação enquanto *outro* tipo de turista. Isto não acontece pela adição de novos conteúdos às categorias utilizadas no contexto relacional anterior, mas pela sua substituição por outras, julgadas mais adequadas à diferenciação nesta dimensão relacional.

O mesmo tipo de processos é sobreponível ao material apresentado ao longo deste texto. Da sua aplicação a diferentes níveis relacionais, emerge a inteligibilidade dos processos ocorridos para a definição e construção representacional da categorização dos diferentes *outros* e a sua actualização em função dos diferentes espaços e momentos sócio-históricos e políticos, quer na Europa quer na Índia. Como vimos, as construções representacionais do *outro* são sujeitas a dinâmicas contínuas de recriação,

transformação, transposição e sobreposição, em função das necessidades sentidas de estabelecimento de processos de produção de diferenciação identitária, em espaços contínuos e interligados de relações sociais desiguais. Contudo, como espero também ter deixado claro, esta construção representacional da diferença pode ser sujeita a processos e resultados tão distintos quanto o corpo de significados usados na lógica aplicada a essa construção (ver também Comaroff 1987). Evidenciando-se como marca de originalidade europeia, a sistematização e imposição (por isso, podendo ser designada como projecto) da objectificação taxonómica e hierarquizada da diferença dos outros através de significados racializantes.

A corroborar o sucesso deste projecto europeu de ordenação do real no par de opostos mutuamente exclusivos *ocidente/oriente*, a partir do momento do contacto colonial (período da sua imposição sistematizada no real material), as narrativas que contribuem às reconstruções identitárias na zona de contacto entre (sujeitos categorizados como) ocidentais/orientais, passam a estar inextrincavelmente contaminadas por estas narrativas que as precederam. Independentemente da sua referenciação ideológica e da sua condição de pertença ao universo que dita as representações dominantes, que a elas se submete ou a elas se opõe em relação de antagonismo directo, a partir desse momento, encontram-se impossibilitadas de retornar às identidades prévias isentas desta categorização. Disso mesmo darei testemunho no capítulo que se segue.

8. Kolkata e as Representações de *Oriente* em *Photovoice*: Retratos, Gastronomia e Indumentária

8.1 Ocidentais *versus* Orientais: A Instabilidade Narrativa da Inscrição da Diferença

O sistema de significados a que recorremos para ler o mundo que nos rodeia serve o propósito de preservação da integridade identitária no lugar certo do *nosso* sistema de ordenamento do universo, das pessoas e das coisas. Procurei demonstrar ser essa a condição que impede ou constrange a possibilidade de hibridação na zona de contacto do encontro entre *nós* e os *outros*, sobretudo, quando parecem excessivamente diferentes e distantes ou quando é sentida a necessidade de prevenir a “proximidade indevida” (Gomes da Silva 1994: 80). Defendi, ainda, que este constrangimento se reflecte num processo de apropriação ou docilização do que é “olhado” às construções mentais prévias de *outro*, coibindo a contaminação pela incorporação de novos dados que possam colocar em causa ou provocar a ambiguidade na ordem do sistema em que se procura inscrever o real.

Assim, as imagens estereotipadas (categorizações) que servem à manutenção da inscrição dos significados de diferença no sistema de ordenamento do real, não são indexadas apenas a um único significado, antes irradiam vários significados, marcados pela ambiguidade, transmutação e reversão em função da sua actualização contingencial e dimensão relacional. E aqui, sim, é onde se materializa a hibridação, fragmentação e instabilidade narrativa. Sobretudo quando se recorre aos discursos tendencialmente monolíticos que servem à construção identitária em termos de diferenciação absoluta, como fazem os discursos racializantes que continuam a ser duplicados no encontro entre o *Ocidente* e o *Oriente*, em que inscrevo o encontro do turismo internacional em Kolkata.

Homi Bhabha descreve como o discurso colonial e imperial é inerentemente instável e fragmentado pelo que «in the very practice of domination the language of the master

becomes hybrid» (Bhabha 1994: 33), com a persistente recorrência aos estereótipos a marcar a exploração dessa instabilidade. Suportando-se em Jacques Lacan, argumenta que pela condição de seres falantes, de utilizadores de língua (que é inerentemente arbitrária e por isso instável), as tentativas de estereotipação ou homogeneidade discursiva (como são os discursos fechados monolíticos de racismo ou orientalismo) se encontram condenadas, à partida, ao malogro da instabilidade (*ibid*: 124-125, 191). Na sua aplicação a vários textos coloniais, demonstra como os vulgarizados estereótipos de “noble savage” e “wily oriental”, apesar da sua apresentação como essências naturais, obrigam à sua repetição e reafirmação constantes, revelando a ansiedade e inquietação face à sua instabilidade. Acima de tudo, revelam-se contraditórios, irradiando significados paradoxais: os “orientais” são selvagens, rudes e cruéis, ao mesmo tempo que essencialmente serviçais obedientes, submissos e dignos na abnegação; lascivos e sexualmente devassos, no entanto infantilizados, ingênuos e inocentes como crianças; supersticiosos, de pensamento místico e crédulos primitivos, no entanto bem sucedidos mentirosos e intrujões (*ibid*: 82). Naturalmente, com a implicação da pretensão dos atributos reversos para a identidade “ocidental” que se posiciona do outro lado do par dual.

Desta instabilidade discursiva resultam implicações importantes. De acordo com o mesmo autor: «The ambivalence at the source of traditional discourses on authority enables a form of subversion, founded on that uncertainty, that turns the discursive conditions of dominance into the grounds of intervention» (Bhabha 1985: 154), por outras palavras, favorecendo à resistência da cultura subalterna e à negociação. A autora Gayatri Spivak, por sua vez, argumenta a implicação de uma inevitável colisão e cumplicidade entre colonizadores e colonizados (Spivak 1985; 1988a), significando a impossibilidade de retroceder ao discurso pré-colonial ou pré-orientalista na procura de identidades “autênticas” ou «nostalgia for lost origins» (*id.* 1988b: 291)²⁴⁰. Ou seja, o discurso colonial terá marcado irreversivelmente as sociedades colonizadoras e colonizadas, impedindo a recuperação, o retorno às identidades prévias não contaminadas por si.

²⁴⁰ O mesmo é argumentado pela antropóloga Rosa Perez sobre a identidade goesa na contemporaneidade: Poderíamos, finalmente, acrescentar que a identidade goesa pós-colonial se traçou no cruzamento de processos de representação com origem no colonialismo e que, apesar da existência de perspectivas discordantes e de interesses conflituais, os goeses encontraram numa construção colonial uma poderosa referência cultural, sobre a qual alicerçam a singularidade do seu território (Perez 2006: 147).

É necessário salientar aqui que as comunidades coloniais nunca foram translações directas das sociedades europeias que as originaram. Antes, devem ser entendidas como configurações particulares de valores morais e comportamentos para os quais terão sido reinventados significados políticos com vista ao ordenamento do real social em contexto de dominação colonial²⁴¹. A construção da identidade “europeia-ocidental” na colónia, longe de ostentar as diferenças, desigualdades e conflitos que lhe são inerentes nas metrópoles, reinventa artificialmente uma comunidade imaginada, um “tropical gothic”, como designado por Benedict Anderson, cultivando antes as diferenças relativamente ao *Outro* colonizado (Anderson 1983: 137). Como escreveu o desapontado bengali Rabindranath Tagore após ter visitado Inglaterra:

Like a fool I expected that this small island will reverberate with Gladstone's oratory, Max-Müller's discourse on the *Vedas*, Tyndall's scientific theories, Carlyle's deep thoughts and Bain's philosophy. But, I have been disappointed. Women here are slaves of fashion, men are busy with their work, things go on as usual; with the exception of some occasional furor about politics (Rabindranath Tagore 1881)²⁴².

Em particular na invenção da sociedade colonial britânica na Índia, condições habitacionais, vestuário, meios de transporte, comida, lazer, amenidades recreativas, etc. foram sujeitos a códigos restritos em ordem à definição de um espaço social dos europeus (não obstante, a sua estratificação interna), inequivocamente distinto e formalmente inacessível aos sujeitos colonizados (em termos absolutos ou circunstanciais). Aliando a estratégia de emissão para o exterior do seu espaço social da ilusão da unidade desta comunidade, através das construções narrativas de exacerbação de afinidade intragrupal racial e de “carácter” (Stoler 1989), suportadas pelo corpo de produção científica da época.

One of the most important categories of mediation in this process of spatializing and visualizing alterity was, of course, race.

²⁴¹ Sobre a configuração das comunidades coloniais ver, entre outros: para a Índia, Edwards, M. 1969, Kincaid 1971; para Nigéria, Callaway 1987; para a África do Sul, Lester 1998, Popke 2003; para o Brasil, Degler 1971, para o México, Seed 1982; para a Indonésia, Stoler 1989.

²⁴² Conforme à citação in Mukhopadhyay 2002: 302: Rabindranath Tagore, “Europe Prabasis Patra,” in *Rabindra Rachanabali*, Vol. I, Calcutta: Viswabharati, 1995 [1881], p. 803.

As the most obvious visual marker of difference, the category of “race” became a repository for the social and cultural anxieties of Victorian society, and thus became an important discourse through which alterity could be regulated. As a number of recent commentators have pointed out, such discourses of racialization should not be seen simply as processes of “othering”, but also as a means of articulating, culturally and spatially, forms of normative whiteness through which settler subjectivity was given meaning (Popke 2003: 249).

Na Índia colonial, como demonstrou David Arnold, os “maus exemplares brancos” (orfãos, pobres, incapacitados, portadores de doença mental, idosos, etc.) seriam ocultados durante a maior parte da sua vida em orfanatos, asilos, “workhouses” e “old-age homes” (Arnold 1979: 113), obliterando assim a disrupção na aparência uniforme desta comunidade rica, polida, vigorosa e dominante. E de acordo com a autora Ann Stoler:

The overwhelming uniformity with which white women were barred from early colonial enterprises, and the heightened racism that usually accompanied their entry is cited for a wide range of colonial situations. (...) attitudes toward poor whites and white women were intimately tied: Both were categories that defined and threatened the boundaries of European (white male) prestige and control (Stoler 1989: 139).

Sendo argumentado por autores como Percival Spear (1963) ou Ashis Nandy (1983) que, após a introdução mais alargada de mulheres europeias na Índia, o discurso e as políticas raciais terão sido substancialmente amplificados em relação directa com o risco imaginado de contágio sexual. Mas, como demonstra Stoler, o perigo não seria primariamente colocado no contacto sexual “inter-racial” mas antes no risco da sua legitimação pública pelo casamento (Stoler 1989: 154). Por outras palavras, da introdução de ambiguidade no ordenamento deste real instável através da contaminação das suas mulheres, *i.e.*, do acesso à propriedade e privilégios por homens “nativos” do que se pretendia como atributo exclusivo dos homens europeus.

À semelhança do que foi descrito por E. Jeffrey Popke para a cidade de Durban na África do Sul oitocentista, também na Índia, designadamente, na sua capital Calcutá, a comunidade colonial britânica:

(...) sharpened the boundaries around their common whiteness as a means to articulate a sense of communal identity, and at the same time to demarcate the contours of the modern. Those social and cultural elements that were threatening to modern notions of self and space (dirt, disease, disorder, immoral behavior, etc.) were displaced onto “uncivilized” non-white bodies, which could then be defined as the absolute alterior (Popke 2003: 263).

E à medida que a proximidade aumentava (pelo tempo de permanência na zona de contacto, inevitável alargamento das relações interpessoais e contactos sexuais, aumento do número de indivíduos miscigenados, assimilados, etc.), a necessidade sentida por estas comunidades coloniais em assegurarem a sua similitude com os distantes europeus na metrópole e a diferença absoluta daqueles entre quem habitavam exercendo o poder em nome dos primeiros, foi sendo progressivamente traduzida na exacerbação da reafirmação identitária através do uso dos discursos racializantes²⁴³.

Se, como descrevi, o primeiro eixo temático que domina as histórias contadas pelos turistas internacionais (ocidentais) em Kolkata assenta nas metanarrativas de *Terceiro Mundo* e nos seus axiomas basilares: *Terceiro Mundo é pobre* e *A pobreza é causada pela falta de desenvolvimento económico*. No que se refere às representações do *Outro* encontrado na zona de contacto recriada pelo turismo internacional, a predominância da marca de continuidade das narrativas deste outro *Oriental* hierarquicamente racializado é constrangedoramente evidente.

Vejam-se os excertos de histórias contadas por quatro turistas ocidentais em Kolkata, de diferentes nacionalidades, género e modalidades de viagem na Índia²⁴⁴:

The people of this wonderful dirty smelly city are so friendly (...) they will take you into their homes gladly and share what little food and drink they have and make you welcome like no place on earth.

(...)They will do anything for a few rupees and it is especially heartbreaking to see the amputations that have been done at the hands

²⁴³ Sendo a construção racial convencionada é, por isso, sujeita a negociações circunstanciais. Nas várias colónias, além dos muitos europeus não suficientemente europeus, muitos não nascidos na Europa e não descendentes de europeus, passam a ser classificados como tal. Sobre esta negociação em várias colónias, ver Stoler 1989.

²⁴⁴ A primeira turista encontrava-se em circuito de aventura na Índia, por algumas semanas; o segundo, viajando um ano em circuito de aventura no sul da Ásia; o terceiro, em circuito de turismo religioso budista na Índia por algumas semanas; e por último, uma turista com estadia de três meses na Índia, combinando turismo “de sol e praia” com a visita a lugares popularizados como destinos de turismo “histórico” e “étnico”.

of unscrupulous parents or guardians, so their children can play on the sympathies of visitors. (turista inglesa, uma semana de estadia^{T1}).

The scene nearby was gruesome. Another man, surrounded by goat's head and bodies, was taking the skin and sides of a goat head off with simple strokes of a large knife. I had come all the way to this land of vegetarians and non-violence to witness my first glimpse of the goings on of a slaughterhouse. Later I read somewhere that the practice of slaughtering animals at temple alters is a practice that is on the wane, but slowly, in India.

(...) I'm compensating by enjoying the sense of belonging to a culture that its "state of the art" is cleanly, hygienic, protected modern living. (turista norte-americano, dois dias de estadia^{T9}).

Les fidèles paraissent avoir perdu tout bon sens, se laissant spolier avec une candeur stupéfiante par des brahmanes alertes et sans scrupule. A peine le pied nu et pressé du fidèle posé dans l'arène, ces chacals se jettent sur leur proie, empoignant avec force le pauvre hère pour lui flanquer dans la main la coupe de fleurs rouges, pitance de rigueur tarifée au prix fort, celui de l'aveuglement (turista francês, quatro dias de estadia^{T14}).

It was instantly clear that wearing a vest in India was just not an option. The long sleeved shirt that covers your butt is essential here along with a scarf or shawl for either covering your head or draping over your shoulders and covering any shape of a breast that might possibly be showing through the 3 times too big shirt (turista inglesa, três dias de estadia^{T13}).

Mais uma vez, o termo “raça” nunca foi utilizado pelos turistas. São os termos indexados à organização discursiva híbrida e instável das construções racializantes orientalistas, entre o *bom selvagem*: dóceis, submissos, dignos na abnegação, infantilizados, ingênuos, místicos, crédulos primitivos, e o *vil oriental*: selvagens, rudes, cruéis, lascivos, sexualmente devassos, ardilosos, corruptos e intrujões, em enunciados

pautados pela expressão mista de sentimentos de arrogância, paternalismo e repulsa, que o denunciam.

Dois factores parecem, à partida, contribuir para esta situação. Por um lado, o turismo internacional ocidental na Índia favorece a condição de reprodução da relação assimétrica de poder assente nas mesmas preposições do par dual definido durante a expansão do colonialismo europeu: ocidental privilegiado que explora (observa, procura, ocupa, compra, extrai) *versus* oriental que é explorado (observado, recebe, serve, vende, cede). Por outro lado, a motivação que subjaz a este contacto: a procura do encontro com o extraordinário, a estranheza, o exótico intemporal oriental (suspensão numa dimensão espacio-temporal de passado pré-moderno), que reivindica a recompensa da confirmação das expectativas antecipadas.

«From the first moment you get onto the streets on Kolkata you are thrown into a world that is as far away from life at home as you can possibly imagine»^{T7}. O enunciado desta turista inglesa é exemplar do tom que marca a maioria das narrativas e que encerra a expressão do conflito que é para estes turistas combinar o desejo de adquirir o capital narrativo da aventura do encontro com o outro oriental, imaginado como o mais exótico e distante, com o desconforto e desagrado que lhe provocam o encontro com essa mesma distância e diferença. Como já referi antes, este conflito é particularmente importante para estes turistas, na medida em que a expressão de sentimentos de prazer, pela satisfação do privilégio da sua experiência turística alternativa ao turismo de massa e a escolha do destino *Oriente*, é sentida como imperativa.

Ao desejo de experimentar um lugar exótico e estranho de um modo que imaginam ser o do viajante intrépido, diferente dos outros turistas - **«to experience the real thing (...) mixing with the locals»** (turista norte-americana, algumas semanas de estadia em Kolkata^{T12}) - adicionam-se a energia, custos financeiros e tempo despendidos, na busca desta experiência de lazer, que supõem a recompensa de sentimentos de prazer e agrado. Por isso, os seus discursos surgem frequentemente pautados pelo recurso à ironia e ao tom anedótico: **«After nearly one year in South India, Calcutta is a new level of subcontinental insanity - like Dickens' London with palm trees»^{T12}** e as inúmeras descrições negativas são alternadas com expressões de avaliação positiva como: **«All and all, I really liked Calcutta and am looking forward to visiting again»** (turista norte-americano, quatro dias de estadia^{T8}).

Já disse antes que as fotografias tendem a introduzir um factor de atenuação aos significados da construção narrativa. Particularmente, no que diz respeito ao acto de fotografar o *Outro* exótico, os turistas em Kolkata expressaram frequentemente o conflito da ambivalência do desejo da captura pela fotografia e o evitamento da intrusão desrespeitosa, que consideram ser a característica dos (outros) turistas. Muitos afirmam a sua demarcação desta imagem e o seu propósito de actuar em conformidade com a sua percepção pessoal do que deve ser um turista diferente, um viajante responsável: interessado, preocupado, que interage com as populações e adquire assim um conhecimento “verdadeiro” da cultura e das pessoas do lugar visitado.

Neste sentido, alguns chegam mesmo a tomar a resolução prévia à viagem de não transportarem equipamento fotográfico ou câmara de filmar²⁴⁵. Entre outras razões invocadas, como a de viajar leve ou minimizar o risco de ser objectificado como turista privilegiado e ser vítima de roubo, salientou-se a expressão deste desejo de assumir o papel de turista diferente, da demarcação do estereótipo da imagem do turista com a câmara fotográfica em punho, que atribuem aos outros e rejeitam para si.

Alex Gillespie, no artigo «Tourist Photography and the Reverse Gaze», conta como terá feito a mesma constatação em relação ao seu trabalho de campo em Ladakh no norte da Índia, citando um turista australiano que terá observado a esconder a câmara fotográfica e ao qual perguntou sobre a razão de tal procedimento:

It's the Ladakhis' perception of me taking a photo - if I have a camera, I am a tourist, whereas if I don't, that thought is not so prominent in their minds. Like say they look at me taking a photo and say “there is another tourist taking a photo” (in Gillespie 2006: 348).

Numa outra conversa com turistas “de mochila às costas” ingleses, o significado deste comportamento é amplificado:

Barry: I try not to be, em, to take pictures of the people, though, em, I want to [...]

Tom: I feel embarrassed to do it, because it is like, like making them feel freakish

²⁴⁵ Como descrevi no capítulo 2.5, o pressuposto (da minha abordagem inicial ao trabalho de campo) de que os turistas, na grande maioria, transportariam equipamento fotográfico próprio em Kolkata, revelou-se errado, o que terá obrigado à redefinição do modo de aplicação da metodologia *photovoice*.

B: It's like "look at the freaks there!" - that's just horrible for the people (*in ibid*: 349).

Pelas explicações oferecidas por estes turistas, poderia julgar-se que a sua inibição em fotografar os sujeitos visitados resulta de uma empatia estabelecida com os sentimentos de desconforto dos últimos em serem fotografados. Mas Gillespie demonstra não ser essa a razão. Na verdade, o seu trabalho de campo revela que a população de Ladakh não só aprecia ser fotografada, como o promove, entendendo-o como motivo de orgulho e instrumento promocional da sua cultura.

O mesmo conta uma turista basca, livre destes dilemas, em Kolkata:



Fotografia 41^{T19}



Fotografia 42^{T19}

Este fue un día que cojeemos el autobús – segundo día que llegamos a Calcuta – y tenia este hombre prácticamente en cima. Saqué la cámara y se puso en posición de sacar a ele, y bueno, saqué una cara muy típica de aquí, muy buena. No hablé con ele porque hablaba un idioma que yo no entendía – hindi o bangla. Estaba sentado justo en frente a mí.

Esta foto [42] es muy buena porque...el hombre anterior, que yo saqué la foto, y este puso su cara de intención para sacar a ele. Son parecidos, aunque las fisonomías muy distintas de las personas...y creo que quería que yo le sacaba la foto y se puso muy feliz cuando se vio en la cámara – ¡una alegría! (turista basca, uma semana e meia de estadia^{T19})

David MacDougall também o confirma em Mussoorie, afirmando ter sido decisivo esse factor para a realização do filme *Photo Wallahs* de 1991:

We found people in Mussoorie very open to being filmed and photographed. Indeed, the self-presentation sequence was a response to the many times people on the street quite spontaneously asked us to film them. Rather than being seen as a threat, as photography is in many societies, photography seemed to be taken as something to be enjoyed and sought after. Rather than being feared as taking something away from the individual, it seemed to be viewed as adding something, or at least revealing the person in a further aspect (MacDougall 1992: 97).

E também eu o terei verificado ao longo de todo o trabalho de campo em Kolkata e, de um modo geral, entre as populações que contactei nos vários estados da Índia. Nem eu nem o fotógrafo que me acompanhou em trabalho de campo, alguma vez, obtivemos qualquer reacção negativa por parte dos fotografados. Pelo contrário, foram inúmeras as situações em que acedemos a fotografar pessoas, com quem interagimos apenas pela sua manifestação do desejo de serem fotografadas e a satisfação do prazer de se reverem no pequeno ecrã da câmara digital. Em muitos casos, solicitámos endereços postais e enviámos posteriormente as fotografias impressas por correio ou procedemos pessoalmente à sua entrega; todavia, não foram raras as situações em que os protagonistas terão manifestado, desde logo, a irrelevância dessa segunda fase do procedimento.

Devo sublinhar que nas situações em que a fotografia nos foi explicitamente solicitada, o desejo de controlo ou poder negocial na decisão sobre o modo como seriam apreendidos em fotografia foi frequentemente manifestado abertamente. Não apenas ao nível da pose, expressão facial ou vestuário; mas cedo aprendemos também que, no que diz respeito à impressão das fotografias destinadas a serem entregues aos seus protagonistas, as tonalidades de cor e luz captadas teriam de ser submetidas a tratamento. Na verdade, a aprendizagem decorreu não apenas por nos terem manifestado o seu desagrado relativamente às cores exibidas pela representação fotográfica: com um conciso “too dark” ou “*kaalo*”²⁴⁶; mas também, pela constatação de uma alteração de calibragem de cores, peculiarmente coincidente, nas impressoras de

²⁴⁶ *Kaalo* – termo bengali para cor preta e usado também para designar pele escura. Como neste provérbio bengali: «*Ghar bhāndo khaato* (the house should be modest) | *goru keno choto* (the cow should be small) | *bie koro kaalo* (the wife should be black) | *taai geroster bhaalo* (that is good for a family man)» (Conversa com [SS], linguista bengali, com tradução para inglês do próprio, Kolkata, 05-03-2006). O mesmo não se passa para cor branca e pele clara, neste caso, os termos são diferentes e não podem ser usados de forma intercorrente.

vários laboratórios e lojas de fotografia em Kolkata. Percebemos que a introdução de níveis anômalos²⁴⁷ de cor verde ou magenta permitia atingir a tonalidade desejável de rostos mais claros, próximos da tonalidade entendida como bela, da “fair skin” indiana²⁴⁸. Do mesmo modo, para a impressão com tons de preto e branco, a fotografia desejável teria de ser submetida a uma sobre exposição de luz (sobre a percepção da beleza e perfeição da fotografia, sua composição e edição na Índia, ver filme documental *Photo Wallahs* de David & Judith MacDougall, 1991).



Fotografia 43 Fernando Sousa, Assist. na investigação

Ou seja, nada de extraordinariamente diferente relativamente ao que um “ocidental” comum considera como desejável para a sua representação fotográfica: ser apreendido através de uma representação visual que entende como bela, digna, que lhe devolve uma

²⁴⁷ Anômalo no sentido de desvio relativo aos parâmetros usados para reprodução mais aproximada das frequências de luz captadas, por relação ao branco pré-definido.

²⁴⁸ *Shaadaa kaalo chobi* – “imagem a preto e branco” (*shaadaa* - cor branca, *kaalo* - cor preta, *chobi* - imagem). No entanto, como se pode perceber pelo provérbio bengali: *shorbo dosh hore goraa* – “Fair skin has no fault” (Conversa com [SS], com tradução do próprio para inglês, Kolkata, 05-03-2006), o termo “*shaadaa*” para cor branca não se aplica a pele clara (*goraa*).

Efectivamente, a beleza atribuída à tonalidade clara da “fair skin” (*goraa*) embora estabelecida por oposição à pele escura/cor preta (*kaalo*) não é indexada nem a cor branca (*shaadaa*) nem aos mesmos significados da cultura popular ocidental (largamente associados à pele com pouca melanina dos louros ou com a melanina específica dos ruivos). Na língua urdu (habitualmente a primeira língua para os bengalis muçulmanos) é estabelecida a mesma associação entre a mulher feia (*kali-kalauti*) e a pele escura (*kali*) por oposição à mulher bela de pele clara (*gori-chamdi*). Na língua hindi, igualmente (faço notar que a língua bengali não faz diferir os termos por género, ao contrário do hindi e do urdu. *Kala* [cor preta e pele preta] e *goraa* [pele clara] em hindi e urdu passam a *kali* e *gori*, quando no feminino).

Tal como demonstrado por Mikiko Ashikari (2005) no seu estudo «Cultivating Japanese Whiteness» sobre os significados associados ao *shiro* (termo para pele branca e distinto do termo para cor branca) da cultura popular japonesa, a beleza da pele clara *versus* a fealdade da pele escura são construídas a partir de valores estéticos internos e lógicas de distinção internas à própria sociedade, não sendo tributárias das ideias de pele “branca” ou dos discursos racializantes ocidentais.

imagem positiva de si. Contudo há aqui uma diferença notável sobre o que é a fotografia e o acto de fotografar e a este propósito, diz MacDougall: «In a sense one could say that they *present* rather than *represent*» (*ibid*: 99). Eu direi antes que a diferença notável é a de que a fotografia é aqui entendida pelo que *ela é*, não uma indexação do real, mas uma sua representação visual (à semelhança de qualquer outra imagem pictórica²⁴⁹); que conta uma história e é impregnada de significados simbólicos, pelo que o que ficará representado fotograficamente não é confundido com *o que estava lá*. Entende-se, assim, que seja a obrigação de todos os intervenientes no processo, designadamente do fotógrafo e sujeitos envolvidos na edição (a quem atribuem a obrigação de domínio dos equipamentos e técnicas utilizadas, à semelhança de qualquer arte), o empenho no sentido de produzir a mais bela imagem possível.

O que subjaz então ao dilema sentido por estes turistas? Porque julgam ser tão ofensivo fotografar abertamente os seus anfitriões? Com efeito, mesmo para os que não expressaram verbalmente este dilema ético, na grande maioria, as fotografias recolhidas ou não incluem pessoas ou incluem pessoas (refiro-me a não turistas²⁵⁰) que não olham directamente para a câmara e habitualmente surgindo apenas em planos médios ou panorâmicos a alguma distância. O que sugere a captura furtiva, sub-reptícia dos sujeitos na representação fotográfica.

De um total de 290 fotografias obtidas a partir da aplicação da metodologia *photovoice* pelos turistas neste estudo, em média apenas cerca de 7.8% incluíram pessoas não turistas, em plano médio ou aproximado, a olharem directamente para a câmara. Sendo notável que um número significativo de séries narrativas não apresente uma única destas representações fotográficas, acompanhando-as enunciados verbais como: «**There was someone praying and I wanted to take a photograph of him praying but I decided not to because of the intrusion**» (turista proveniente da Nova Zelandia, três meses de estadia^{T17}); ou ainda, «**I don't know why I took this. Maybe because there was no**

²⁴⁹ Em bengali – *chobi* tal como, por exemplo, em urdu – *tasveer* são ambos termos para “imagem”, independentemente de se tratar de fotografia ou outro tipo de representação pictórica. Os termos “photo” e “picture” foram incorporados em ambas as línguas e são usados também de forma intercorrente.

²⁵⁰ Especifico pessoas não turistas, uma vez que em algumas raras fotografias apresentadas, foram fotografados outros turistas e nestas situações, as pessoas fotografadas foram sempre incluídas em pose (olhando ou não para a câmara), em plano aproximado ou médio. Significativamente, esta evidência acentua ainda mais a contradição entre as suas manifestações verbais de desconforto e o acto de fotografar pessoas.

one coming towards me, and it was easy to take this picture. Sometimes I am a bit ashamed to take pictures everywhere» (turista alemã, um mês de estadia ^{T16}).

Gillespie começa por argumentar que o significado subjacente a este tipo de atitude e sentimentos expressos pelos turistas que encontrou em Ladakh, se encontra na sua procura de distanciamento do estereótipo de «ignorant, foolish, consumerist and duped tourist, one who methodically ‘does’ the sights, enclosed in an insular bubble» (Gillespie 2006: 355) e que tem sido exposto como objecto de ridículo desde meados do séc. XIX²⁵¹. Tal como no presente estudo, muitos turistas lhe terão manifestado a sua procura de demarcação identitária desses outros, pela afirmação da sua aproximação ora a uma identidade de “traveller” (de respeito e estabelecimento de relações interpessoais com os locais) ora a uma identidade de “post-tourist”, através da auto-crítica sarcástica (*ibid*: 356). No entanto, em discordância com os seus enunciados verbais, os mesmos turistas actuam de forma ambígua e contraditória, fotografando *o outro* à distância, de modo furtivo e em outras situações, do mesmo modo explícito que condenam a outros.

No último parágrafo do seu texto, o autor arrisca timidamente uma outra explicação. Fundamentando-se em autores como Edward Said (1978), Peter Bishop (1989) e John Bray (1997), sugere:

Another dynamic that could underlie the discomfoting power of the reverse gaze is the contradiction between tourists’ often explicit romanticism of Ladakhi culture and either a latent superiority or a fear of feeling superior. (...) I am not suggesting that tourists are “secretly” racist, but simply that tourists’ imagination of Ladakh is embedded in a complex stream of newer romantic representations and older more Orientalist representations (*ibid*: 359).

Efectivamente, esta é a interpretação que eu sugiro para os significados subjacentes à instabilidade narrativa e às contradições que se observam entre os enunciados verbais, as narrativas pictóricas e as práticas destes turistas.

Uma turista inglesa em circuito de aventura no sul da Ásia com o seu companheiro, com permanência de dois dias em Kolkata, expressa num tom pautado por sentimentos mistos de desagrado e desdém: **«Even with my cap on and hiding behind dark**

²⁵¹ Sobre este tipo de representação dos (outros) turistas, entre (os que se demarcam como) viajantes/escritores de viagens, ver Dann 1999.

glasses, we couldn't get away from the stares, comments and get this, people wanting to have their photo taken with me, oh, and [R.]!!»^{T7}. Curiosamente, este enunciado se invertido, serviria para descrever exactamente as práticas desenvolvidas pelos sujeitos na condição de turistas relativamente àqueles que são visitados: observar, comentar e fotografar. E esta mesma turista além de apresentar, na sua série narrativa, fotografias que incluem sujeitos não turistas captados furtivamente, à semelhança de tantos outros, também terá sido fotografada sozinha ou com os seus pares em diversas situações, em pose e sorrindo para a câmara. O seu desconforto não reside, portanto, no acto de ser olhada ou fotografada (e tão pouco sugere empatia desse sentimento quando é o outro a ser olhado e fotografado por ela). Antes, o que a incomoda é a ameaça da inversão da assimetria de poder na relação estabelecida entre si e o outro; da subordinação da sua identidade pelo *outro* oriental que momentaneamente a posiciona como sua igual.

Fica assim claro o que parece incomodar estes turistas: não é a sua capacidade de estabelecer empatia e de se colocarem na posição do outro, mas antes, o desconforto da “proximidade indevida” com essa posição. Uma posição cujo significado velado por explicações verbais múltiplas e ambíguas, emerge assim de forma explícita: a posição do *outro* oriental deve permanecer no lugar “certo”, inequivocamente inferior e subordinada à sua.

Quando comparamos estes enunciados discursivos com narrativas de indianos em visita à Europa, estes significados ficam ainda mais óbvios. Torna-se evidente que a condição de turista e a relação assimétrica de poder habitualmente estabelecida entre visitante e visitado não permite a inversão das posições identitárias quando o anfitrião é “ocidental” e o visitante “oriental”. Ou seja, a narrativa de construção da diferença na zona de contacto entre ocidentais/orientais emerge inextricavelmente subserviente a uma imposição identitária de superioridade/inferioridade, solidamente ancorada nos discursos colonialistas, e que permanece inalterada mesmo quando a posição visitante/visitado é invertida.

Veja-se como as narrativas de três indianos em Inglaterra (também diferentes ao nível do género, da modalidade de viagem e momento histórico), diferem das anteriores dos turistas ocidentais na Índia, ao mesmo tempo, que se aproximam no recurso aos mesmos suportes ideacionais, reiterando a validação destes atributos identitários essencializadores de ocidental/oriental. Kate Teltscher (2000) oferece-nos dois

exemplos no seu estudo sobre as narrativas de viagem de Dean Mahomed e Mirza Abu Muhammad Tabrizi Isfahani (Mirza Abu Taleb Khan), dois indianos em Inglaterra no final dos anos de 1700, e que terão sido das mais precocemente publicadas em inglês.

O primeiro, nascido em Patna (actual capital do estado indiano Bihar), tendo casado com uma “anglo-irlandesa”, ter-se-á estabelecido definitivamente na Grã-bretanha, narrando em *The Travels of Dean Mahomet* (1794) o período da sua infância na Índia, em que terá entrado em contacto com o universo social dos oficiais britânicos até à concretização da sua desejada viagem para a Irlanda. O segundo, de ascendência persa, nascido em Lucknow (actual capital do estado indiano Uttar Pradesh) também ao serviço da English East India Company terá visitado a Inglaterra na condição de turista da “Grand Tour” europeia, a convite do capitão David Richardson, tendo sido publicada em 1810 a versão inglesa de *Travels of Mirza Abu Taleb Khan in Asia, Africa, and Europe, During the Years 1799, 1800, 1801, 1802, and 1803 Written by Himself in the Persian Language*²⁵², que terá escrito após o seu regresso a Calcutá. Ambas as narrativas são reveladoras da recriação de identidades decorrente da contaminação pelo discurso colonial e das implicações referidas por Homi Bhabha e Gayatri Spivak.

Dean Mahomed, fascinado na sua infância pelo esplendor do modo de vida sumptuoso dos oficiais britânicos, descreve como terá concretizado o seu desejo de associação a este universo social que indexa a um imaginário de superioridade civilizacional e felicidade (o autor usa o termo “gaiety”):

(...) I one day, discovered Mr Baker, and often passed by him, in order to attract his attention: he, at last, took particular notice of me, observing that I surveyed him with a kind of secret satisfaction; and in a very friendly manner, asked me how I would like living with the Europeans: this unexpected encouragement, as it flattered my hopes beyond expression, occasioned a very sudden reply: I therefore told him with eager joy, how happy he could make me, by taking me with him. He seemed very much pleased with me, and assuring me of his future kindness, hoped I would merit it (Mahomed 1794, *The Travels of Dean Mahomet*, I: 16-18)²⁵³.

²⁵² Teltscher usa no seu texto uma versão posterior. Conforme à sua referência: Abu Talib Khan (1814) *Travels of Mirza Abu Taleb Khan in Asia, Africa, and Europe, during the years 1799, 1800, 1801, 1802, and 1803*, trans. Charles Stewart, London: Longman, 3 vols.

²⁵³ Conforme à referência em Teltscher 2000: Mahomed, Dean (1794) *The Travels of Dean Mahomet*, Cork: J. Connor, 2 vols.

O autor expressa, claramente, a sua cumplicidade com as construções representacionais dos seus colonizadores, manifestando uma “entusiástica alegria” de corresponder às expectativas desejáveis dos atributos identitários de *bom selvagem*, como serviçal obediente, dócil e submisso, perante a deferência condescendida de servir tão *superiormemente civilizado* europeu. Mais do que isso, embora, o processo de associação a este universo tenha envolvido o pagamento de uma quantia de dinheiro (uma transacção evocativa da sua conversão em escravo), diz:

My poor mother under all the affliction of parental anxiety, and trembling hope for my return, sent my brother as an advocate for her to Mr. Baker, to whom he offered four hundred rupees, conceiving it would be a means of inducing him to send me back: but Mr. Baker had a soul superior to such sordid purposes, and far from accepting them, he gave me such a sum to bestow my mother (*ibid*, I: 30-33).

E assim, não só expressa esta transacção como um donativo magnânimo revelador das qualidades de superioridade moral do oficial britânico, como conota a atitude prévia da sua mãe com a sordidez de um suborno, validando, desse modo, a construção colonial sobre os orientais enquanto *vis intrujões* e *corruptos* por oposição à identidade de grandiosidade de “carácter” ocidental.

Mirza Abu Taleb Khan também expressa a sua cumplicidade e posição pró-colaboracionista, manifestando ao longo da sua narrativa as inúmeras virtudes e benefícios que trariam aos seus pares “Mohammedans”, a adopção de invenções, costumes e feitos científicos que encontra entre os europeus (Teltscher 2000: 417-418). Todavia, a sua condição de privilegiado turista a convite de um respeitável europeu e a quem a “alta sociedade” e imprensa local londrina chamam “the Persian Prince” (título que o autor não contraria), converte-o não em *bom selvagem* mas em arquétipo do homem exótico da lenda oriental, assumindo o autor, de boa vontade, a identidade do *oriental lascivo e sexualmente devasso*:

I freely confess, that during my residence in England, I was so exhilarated by the coldness of the climate and so devoid of all care, that I followed the

advice of our immortal poet Hafiz, and gave myself up to love and gaiety
(Abu Taleb Khan 1814, I: 198)²⁵⁴.

Este tipo de cumplicidade ou conivência com as construções representacionais dos colonizadores permite, todavia, transferência de poder. E Mirza Abu Taleb Khan faz o seu uso de forma muito interessante, convertendo-o no instrumento de negociação e resistência referido por Homi Bhabha, ao dedicar um capítulo da sua narrativa de viagem aos defeitos e vícios “of the English”²⁵⁵ (sendo que estes operam a estereotipação dos “ingleses” a partir de um sector social restrito, o da aristocracia). Kate Teltscher enumera-os: “lack of religious faith”; “pride or insolence”; “acquisitiveness”; “love of ease”; “irritability of temper”; “wasting time in sleeping, eating and dressing”; “love of luxury”; “the misplaced assumption of expertise in science and foreign languages” (acusando, particularmente, o famoso “Orientalista” William Jones); “selfishness”; “want of chastity”; “profligacy” e “contempt for the customs of other nations”, referindo-se, sobretudo, aos seus pares muçulmanos indianos (Teltscher 2000: 421).

Notavelmente, esta descrição funciona também como um peculiar “discurso orientalista invertido”, já que, na sua maioria, a enunciação efectuada revela apenas uma apropriação dos estereótipos habitualmente usados pelos europeus para a descrição do *outro* oriental, submetendo-os a um redireccionamento subversivo para os seus criadores.

Um terceiro exemplo, contemporâneo, é facultado por Ananya Basu, uma académica bengali, a estudar temporariamente em Inglaterra. A autora escreve uma pequena narrativa de viagem para o número especial “Festival 2004” da revista do *The Statesman*, um dos grandes jornais sediados em Kolkata:

You want to be the perfect Indian, who speaks impeccable English in an immaculate BBC Radio Four accent, as though you were telling the natives, “Oh no! I am not taking your land away from you! I’ll go back to India, and be British and listen to Radio Four while I stay”.

When you are in the West, you are careful to show off that you are too accustomed to coming up and down an escalator to trip at the last step. (...)

²⁵⁴ Conforme à citação in Teltscher 2000: 419.

²⁵⁵ Seguido de uma enunciação bastante mais reduzida das suas qualidades (*ibid*: 421).

You are careful to step aside respectfully and let people pass and never forget to thank a similar gesture towards you. (Basu 2004: 149)

E num outro momento:

When you are in the West, alms-seekers with their carefully phrased, low-keyed question, “Could you spare some change, please?” never cease to mystify you. To think that somebody in that rich land should ask you for alms (...).

When they [your friends and housemates] see you indoors in a long flowing black and red caftan. “Are you going out?” they ask. And you tell them with a condescending brush of the hand or a look of consternation, “oh no! This is what we wear at home” (*ibid*: 149-150).

Tal como nas narrativas com mais de dois séculos dos seus compatriotas, a autora revela a sua cumplicidade e incapacidade de rejeitar a incorporação dos estereótipos de pertença identitária oriental (agora, confundindo-se também com terceiro mundista), que lhe são atribuídos ao nível da relação do par dual *Ocidente/Oriente*. Não obstante a expressão de constrangimento face à sua ambivalência identitária, ao longo da sua narrativa, Ananya Basu não só se submete à imposição de uma condição de primitivismo e inferioridade, como assume ser a aproximação ao referencial “nativo britânico” (ao nível do domínio da língua inglesa, modos de vestuário, costumes, comportamentos em público e no espaço doméstico, etc.) o sentido do desenvolvimento desejável para conquista do atributo de “superioridade civilizacional” detido e emanado pelos seus anfitriões ocidentais²⁵⁶.

Fica assim claro que apesar da inerência da sua contingência relacional, as narrativas que contribuem às reconstruções identitárias a partir do momento de contacto colonial (pelo seu espectacular impacto e particular violência ao nível das reafirmações identitárias), independentemente da sua referenciação ideológica e da sua condição de pertença ao universo que dita as representações dominantes, que a elas se submete ou a

²⁵⁶ Devo salientar que não obstante a tradicional restrição religiosa para membros de *jatis* de elevado estatuto hindus em viajarem para fora da Índia, inúmeros indianos terão viajado para a Europa ao longo dos séculos XVIII e XIX na condição de turistas. Muitos terão usado essa experiência como suporte de construções narrativas identitárias sobre si e sobre os europeus, algo diferentes das exemplificadas aqui. Designadamente alguns ilustres “pensadores nacionalistas” bengalis, como Rabindranath Tagore (1861-1941), Romesh Chunder Dutt (1848-1909) ou Vivekananda (1862-1902). Para um estudo sobre narrativas de viagem bengalis em que se incluem estes e outros intelectuais, bem como, autores menos ilustres e privilegiados, diferentes abordagens e diferentes destinos, como a Europa, Austrália, Egipto e Japão, ver: Mukhopadhyay 2002.

elas se opõe em relação de antagonismo directo, passaram a estar inextricavelmente contaminadas por estas narrativas que as precederam. Impossibilitadas de retornar aos significados prévios²⁵⁷. Assim, pela mesma razão, também a identidade ocidental é reinventada por não-ocidentais e as representações estereotipadas que lhe são atribuídas, particularmente, a partir do final do séc. XIX (em relação directa com os esforços de reinvenção de identidades nacionais), transcendem os significados emanados pelos primeiros sobre si próprios, fazendo recurso da aprendida dialéctica binária de estabelecimento de pares de opostos para essencializar esta objectificação²⁵⁸. Como descreve Prasenjit Duara, actualmente, a representação estereotipada dos ocidentais, emanada por várias fontes não-ocidentais, inclui basicamente duas estratégias:

One strategy is to rediscover elements identical to Civilised society within the suppressed traditions of civilisation: Confucian rationality, Buddhist humanism, Hindu logic, and so on. Another strategy identifies the opposite of the West in Asian civilisation: “peaceful” as opposed to “warlike”, “spiritual” as opposed to “material”, “ethical” as opposed to “decadent”, “natural” as opposed to “rational”, “timeless” as opposed to “temporal”, and more. Finally, the nation authorizes its opposition to imperialist Civilisation by synthesizing or harmonizing the binaries after the equivalence has been established. Thus Western materialism will be balanced by Eastern spirituality and modernity redeemed (Duara 2001: 108).

A linha que separa as posições identitárias individuais construídas sobre ideias políticas de superioridade/inferioridade, dominante/dominado, explorador/explorado, é uma linha frágil e instável. Como procurei demonstrar, não se trata de todos os turistas serem “secretamente” (ou menos secretamente) racistas. O que parece acontecer é que na intersecção dos vários critérios usados à construção da identidade é nos discursos que

²⁵⁷ Ambos os autores, Bhabha e Spivak, alertam para os perigos das recriações identitárias fundadas no antagonismo directo, por facilmente se converterem em discursos de orientalismo e racismo invertidos e substituição de um discurso por outro que é sustentado em pressupostos semelhantes.

²⁵⁸ Alastair Bonnet (2005) argumenta ser esta uma posição etnocentrista que perpetua a reificação da supremacia do “pensamento ocidental” e o seu papel determinante no desenvolvimento das modernidades “não-ocidentais”; defendendo que as ideias de “ocidente” e “oriente” resultam, antes, de múltiplas fontes, designadamente “orientais”, e não apenas “ocidentais”. Efectivamente, nada tenho a contestar relativamente a esta segunda proposição. Mas quanto à primeira, como procurei demonstrar em detalhe, não só a utilização da lógica de distinção binária do par dual de opostos ocidente/oriente na identificação do *Outro* era aparentemente desconhecida na Índia até à sua imposição pelo colonialismo, como também no que se refere às reconstruções identitárias na Índia durante e após este período, tudo indica (mesmo no próprio material a que recorre Bonnet) estarem inextricavelmente contaminadas por esta construção representacional.

essencializam a superioridade identitária do “grupo” de forma absoluta, obliterando convenientemente as diferenças, desigualdades e fragilidades entre os indivíduos que o constituem (como fazem os discursos racializantes e imperialistas que subjazem aos estereótipos de ocidental *versus* oriental), que é encontrado de forma mais imediata o conforto da “natural” autenticação da superioridade identitária individual. Bem como da eliminação da insegurança face à ameaça da perda desse estatuto e privilégio, na prática da relação interpessoal no encontro do turismo internacional em Kolkata.

E como argumentou Chris Smaje:

Race can therefore be considered as one of the grand narratives of European modernity, not just as an analytic category but *in practice*. Crucially, this narrative has inflected other non-somatic categories of difference which have emerged both within and without the European tradition. For this reason, I use the terms “race” and “ethnicity” fairly interchangeable (...), thus emphasising the way in which the two have become conceptually intertwined (Smaje 1997: 309).

8.2 A Gastronomia Oriental e a Ingestão da Diferença

Um dos temas mais persistentes e mais antigos nas narrativas de viagem é a comida. A comida ocupa um lugar central na experiência turística e a par da visão, a ingestão (o acto de comer e beber) é talvez o acto mais revelador da dialéctica estabelecida entre a realidade primária da experimentação do encontro com o *Outro* e a reflexão da experiência interior, pessoal.

O estudo da comida e dos hábitos alimentares constitui, desde há muito, objecto de interesse para as ciências sociais e, em particular, para os antropólogos. O artigo «Manners and Meals» de Garrick Mallery na revista *American Anthropology* data de 1888. Os inúmeros autores que o sucederam, William Robertson Smith (1889), Frank Hamilton Cushing (1920), Franz Boas (1921), Audrey Richards (1939), Claude Lévi-Strauss (1965), Mary Douglas (1966), Chang (1977), Mintz (1979) ou Jack Goody (1982), para nomear apenas alguns, permitiram o desenvolvimento de um corpo de estudos que na década de 1980, já suficientemente amadurecido para permitir um novo tipo de abordagens, terá sido enquadrado pela subdisciplina “Antropologia da Comida e da Alimentação” em várias academias. A latitude de temas abordados é intensamente

profícua, compreendendo análises ao nível da produção, consumo e função, escassez, risco e insegurança até às aproximações enquanto sistema simbólico, de categorias, significados e construção de identidades (para um estado da arte, ver: Mintz & Du Bois 2002). Contudo, não obstante o importante lugar que ocupa no fenómeno do turismo, neste contexto, a comida enquanto objecto de estudo tem permanecido relativamente inexplorada.

Como começa por dizer Daniela Araújo na sua investigação dedicada a *Cultura Culinária em Contexto Religioso: Prasada dos Olhos de Krishna no Templo de Lisboa* (2006):

Inicialmente, esse interesse [no estudo da comida] era dirigido para os aspectos que mais estranheza provocavam na visão etnocêntrica do ocidental, quer fossem relativos aos próprios alimentos - pelo seu singular sabor ou aspecto - quer dissessem respeito ao modo de preparação dos mesmos (Araújo 2006: 23).

O que não resulta do acaso. Na verdade, muitos dos assuntos estudados pela Antropologia oitocentista, parasitam os conteúdos de manifesto interesse revelados desde há muito na literatura de viagens em destinos exóticos. Anna Suranyi no seu estudo sobre narrativas de viagem de ingleses no séc. XVII revela como:

Most of these works included some focus on ethnographical depictions: that is, they described the exotic cultures of foreign peoples for their English readers, concentrating especially on cultural attributes such as social relations, cleanliness, and foodways (Suranyi 2006: 124).

Demonstrando a sua função ao serviço das construções identitárias e propósitos de demarcação subjacentes a estas descrições:

Even in the early modern period, discernable “culinary cultures” were in existence, coupled with a perception of “national distinctions” in the culture of food, which were easily subject to “national and social stereotyping.” National identity was believed be discernable in food and furthermore it was a widely accepted practice to consider national foodways as representative of other national conventions. In addition, eating behavior and manners were a matter of increasing importance, because they were becoming a mark of cultivation and refinement in the early modern era (*ibid*: 125).

O meu argumento é o de que esta asserção é sobreponível na actualidade do encontro do turismo internacional em Kolkata. A comida e os modos de comer, não apenas constituem uma das marcas mais acessíveis à descrição narrativa para demarcação identitária (ao contrário de outras, a experiência dos actos de comer e beber é partilhada por todos os turistas), como se revelam das mais mobilizadoras em termos de expressão de sensações e emoções (Appadurai 1981), dada a sua qualidade extraordinária de obrigar ao contágio, à incorporação (ingestão) em *Si* mesmo da diferença do *Outro*.

A este respeito, Erik Cohen e Nir Avieli (2004) relatam um episódio singularmente interessante, relativo à sua participação numa conferência internacional dedicada a “Local Food and Tourism” que terá sido conduzida no Chipre em 2000. Contam como a maioria das apresentações dos especialistas internacionais terá centrado a sua abordagem na questão da comida local enquanto atracção turística nos diferentes destinos e que, da generalidade dos estudos apresentados, a única inquietação manifestada diria respeito aos parâmetros menos desejáveis de higiene e segurança para a saúde em alguns lugares. Prevaleceu, todavia, a atitude mais ou menos consensual de que estes seriam problemas temporários e menores, de simples resolução (Cohen & Avieli 2004: 755-756).

O interesse deste episódio encontra-se nos bastidores da conferência. Não obstante as convicções proclamadas por estes especialistas em comida e turismo, os autores terão verificado que: por um lado, os conferencistas terão sempre almoçado na sala de jantar do hotel “a potpourri of Greek, Cypriot, and West European dishes”²⁵⁹, justificado pelos organizadores com a conveniência da acessibilidade e alargamento das possibilidades de escolha às preferências individuais dos participantes; por outro lado,

In the evenings, the participants ate in the vicinity of the hotel, in the tourism strip of Larnaka, and chose dishes from Italian, French, German, and English menus. Only two meals were taken at a local restaurant or “taverna”, both of which were clearly tourism-oriented, featuring English menus and English speaking waiters. On both occasions, the food was chosen by the Cypriot hosts. A quick survey among the participants

²⁵⁹ Note-se que esta distinção implica a Grécia e o Chipre como europeus *não ocidentais*. Neste absurdo mapa representacional do *Ocidente*, a própria Grécia, reinventada pelos europeus renascentistas como berço da civilização de marca distintivamente “ocidental” (ver Friedman 1992), é paradoxalmente banida deste universo, em inúmeras situações.

revealed that most of the participants did not eat independently even once in a local restaurant that was not tourism-oriented (*ibid*: 756).

O mesmo acontece com a maioria dos turistas ocidentais em Kolkata. Como revela este turista norte-americano em circuito de aventura pelo “Sul da Ásia”, que se identifica como viajante apreciador de comida exótica, sublinhando, até, ser esta uma componente essencial das suas experiências de viagens:

Soon I realized I was hungry and headed back to Sudder Street to the Lytton Hotel for some spicy Chinese food and a cold beer. Most of the other diners were wealthy Indians and the dining room was ice cold. What a contrast from the humid, noisy streets (turista norte-americano, quatro dias de estadia em Kolkata^{T8}).

E no dia seguinte:

After looking at the stuff, I decided to wait until I checked some of the shops at the New Market before parting with any cash. On the way, I stopped at the Oberoi Grand Hotel where I had an excellent, if somewhat expensive, Thai lunch with several waiters hovering around me^{T8}.

Devo mencionar que o Oberoi Grand é o hotel de luxo mais famoso e um dos mais dispendiosos em Kolkata. Apesar deste viajante ter escolhido permanecer no Fairlawn Hotel, na área de aquartelamento dos turistas de “mochila às costas”, enquadrando-se na modalidade de alojamento de baixo-médio custo, relativamente ao orçamento despendido na alimentação, as suas escolhas elevam-se para médio-alto custo. O mesmo constatei relativamente a muitos outros turistas, o que sugere a primordial precedência da comida e dos modos de comer como requisito à elevada satisfação da experiência turística.

Para os turistas ocidentais que visitam Kolkata, habitualmente cosmopolitas, de classe média e média alta com origem em ambiente urbano, a sua exposição à “comida indiana” terá ocorrido previamente nas sociedades de origem. A maioria já a terá provado nas suas audazes experiências gastronómicas sob a forma de culinária “étnica”, de “fusão” ou em muitos casos pela sua conversão permanente ou, mais usual, temporária ao “vegetarianismo” (que atinge o seu expoente máximo na gastronomia indiana). Assim, poderia pensar-se que, sendo uma das marcas mais familiares deste

real exótico e misterioso, entre factores como o clima, acomodação ou condições de segurança, a comida ocuparia um lugar de somenos importância nas suas preocupações sobre a perigosidade antecipada da estadia. Mas constatei que não é assim; pelo contrário, o acto de comer e beber é entendido como uma das experiências mais temíveis e envolvendo o maior risco de ameaça à sua sobrevivência.

Alguns turistas chegam mesmo a transportar consigo alimentos familiares, “certificadamente” seguros (pela marcas ocidentais que conhecem), tendo-me deparado num hotel de luxo em Sariska, aquando da minha primeira visita à Índia em 2001, com um casal de turistas ingleses reformados que transportavam a sua cafeteira e uma reserva abundante de chá (indiano) comprado em Inglaterra. Prazenteiros, convidaram-me a beber esta iguaria na varanda à frente do seu quarto e quando perguntei, em tom divertido, porque razões entendiam necessário trazer chá indiano comprado em Inglaterra para a terra onde foi produzido, reponderam muito simplesmente: “Because this is our tea, English tea. It is tasty, clean and safe”.

Efectivamente, como também referem Cohen e Avieli, o medo de adoecer é um dos factores imediatamente referidos (2004: 761-762). Antes da sua partida, os turistas já terão sido alertados para essa ameaça pelos profissionais de saúde, pelos livros guia-turísticos, pelos seus amigos e outros viajantes, na agência de viagens, na embaixada, no aeroporto, etc. Em lugares do oriente terceiro mundista, é proibitivo beber água não engarrafada, refrescar as bebidas com gelo, comer alimentos desconhecidos, comer saladas e alimentos crus que possam ter sido lavados, ovos, carne ou peixe a não ser em hotéis e restaurantes de médio e alto custo e qualquer alimento vendido à beira de estrada. Mesmo observando estas proscricções contaminadoras e poluidoras (que como se vê, deixam poucas opções para experimentar, de todo, a comida local), persiste o risco da ingestão de alimentos e bebidas, furtiva e deliberadamente adulterados com venenos, drogas ou qualquer abominação inimaginável (ver capítulo 6.3.1). Pelo que o turista deve transportar consigo um manancial de antibióticos, anti-eméticos, anti-diarreicos, analgésicos, e repositores de electrólitos certificadamente seguros (comprados no seu país de origem); e nas suas decisões de mobilidade, observar sempre a manutenção de uma distância razoavelmente segura relativamente a uma instituição onde possa obter cuidados médicos de qualidade (ocidentalizados). O que, mesmo assim, não elimina a ameaça à sobrevivência.

«I bought some puffed rice and nuts²⁶⁰ from a vendor who put a drop of oil on them from a can clearly marked “Basso Metal Polish”. I gave it away. Perhaps I should have thrown it away» (turista norte-americano, dois dias de estadia em Kolkata^{T9}). Como já referi, em Kolkata o sistema de reutilização e reciclagem desdobra-se e multiplica-se a todo o tipo de materiais, bens e equipamentos de uso quotidiano, produzindo valor em termos de economia global ao mesmo tempo que preserva a distribuição da riqueza obtida pelos menos favorecidos. Todavia, para a maioria dos turistas internacionais com apenas alguns dias de estadia, o significado atribuído a este universo de exposição, manuseamento e reutilização de materiais, que subverte a sua lógica de representação do objecto “lixo”, de visibilidades e de usos convencionais que conhece, é referenciado com enunciados discursivos sobre pobreza, ignorância, insalubridade e malícia²⁶¹, essencializados como atributos do oriente terceiro mundista. Mais à frente na sua narrativa, este turista norte-americano expressa meticulosamente os significados subjacentes à dialéctica estabelecida entre a realidade primária da experimentação deste encontro e a reflexão da sua experiência emotiva de medo e repulsa:

I put the last cracker from its foil wrapped package into my mouth. Just before swallowing, I noticed what seemed like a cherry stem in my mouth. I hesitated, decided finally not to swallow but try to weed out the foreign piece from my mealy mouth. (...) What would that have done to my insides? Hospital time in India?! (...) India is unsanitary and crowded, a bad combination. But the main message I was experiencing with fear, just fear. Like watching “Aliens” and contemplating the possibility of the horror of something strange like that alien that bursts

²⁶⁰ *Jhal-Muri* [jhaal-mooree] – preparação culinária corrente à beira de estrada, servindo, habitualmente, o propósito de refeição de pequeno-almoço ou petisco. Todavia, o *jhalkhabar* (pequeno-almoço) mais comum entre bengalis é *luchi* (que pode ser descrito como pão circular de farinha sem fermento, frito; semelhante a *puri*) acompanhado de *aloor chechki* (*aloo* – batata; *chechki* – preparado guisado e seco de um ou mais vegetais cortados em cubos pequenos com especiarias).

²⁶¹ Devo sublinhar que a ansiedade relativamente à comida bem como a atribuição da conduta maliciosa foi francamente mais marcada nos julgamentos enunciados entre turistas ingleses e norte-americanos contactados. Contudo, não identifiquei evidências de diferenças de género, ao contrário do que apontam os estudos referenciados por Claude Fischler:

One recent survey on attitudes toward nutrition showed that the same differences between men and women existed in samples from four otherwise very different cultures: France, the United States, Japan and Flemish-speaking Belgium. In the samples from all those cultures, women displayed greater anxiety about diet than men did, along with more concern about health issues. Moreover, they appeared far less prone to have a positive view of food as a legitimate source of enjoyment (Fischler 2002: 145).

**from your stomach, the fear probably being far worse than the reality
(...) India has dangers of its own brand ^{T9}.**

Como já descrevi quando abordei genericamente o papel da ideiação de risco nas narrativas de viagem em Kolkata, o risco reporta sempre a uma construção mental de possibilidades imaginadas que antecipam a situação, pelo que os enunciados discursivos que o manifestam só podem adquirir expressão e significado, quando suportados por um sistema mais vasto de ideacional narrativo, neste caso, sobre o *oriente terceiro mundista*. Poderia pensar-se que o ideacional narrativo subjacente seria o da comida estrangeira, desconhecida - a neofobia à ingestão de alimentos, de sabores (Fischler 1988) - mas essa hipótese é imediatamente declinada pela constatação generalizada da familiaridade prévia com a “comida indiana” nos seus lugares de origem. A relutância verificada remete, antes, para o universo social na zona de contacto, para o ambiente que envolve a comida, para os modos de comer, para todo um sistema de estética e conduta “civilizacional” sobre a comida e o acto de comer. E, efectivamente, com estes, os turistas não terão sido confrontados no restaurante indiano da sua cidade que, cuidadosamente, os terá eliminado ou transformado para proceder à oferta da comida “étnica”, “tipicamente indiana” ao gosto do seu cliente ocidental habitual, naquele país e naquele lugar.



**Fotografia 44^{T13} - India, Calcutta – 2005.
The butchers at Calcutta market.**

«It stank as if the animals were already dead for 7 years» (turista inglesa, três dias de estadia ^{T13}).

You will find in the meat market, stone slabs where the animals are slaughtered and cut into joints, after mid day you will find a huge assortment of people sleeping on these stone slabs! They are not rinsed off before the next day either, yuk! (turista inglesa, alguns dias de estadia^{T1}).

No capítulo 4.2 descrevi como nas sociedades modernas de desenho ocidental, as noções higienistas e os valores morais associados à acção na esfera pública que obrigam ao decoro, à minimização da estimulação dos sentidos, do contacto físico e da exposição das funções dos corpos, tendem a remeter acções como o manuseamento de detritos e o manuseamento da morte, para áreas demarcadas, periféricas ou fechadas e encobertas convenientemente ao olhar.

From the 18th century onwards in ‘the West’, nature sustained ‘her’ separation from ‘society’ by departing from the predominantly human sphere to the spatial margins of industrial society. (...) The doctrine of human exceptionalism presupposed the belief that human progress could be measured in terms of the domination of nature, a domination that stems from viewing nature as singular, as separate from human experience and as subject to various technologies of mastery. Peoples living in or close to nature were seen as primitive and uncivilized (Macnaghten & Urry 2000: 3-4).

Todos sabem que a comida animal (ou vegetal) que estão prestes a ingerir não nasce na embalagem do supermercado ou no prato da refeição; num momento anterior terá sido um corpo vivo, tendo sido necessário provocar-lhe a morte para satisfazer a preparação culinária. No entanto, muito indivíduos ocidentais “urbanos”, “modernos”, “civilizados”, gostam de acreditar que sim. A conduta “civilizada” requer mediadores entre a ingestão do alimento e a sua substância “natural”. Nas sociedades modernas, isso implica o uso de utensílios e equipamentos tecnológicos cada vez mais diferenciados, assim como, espaços controlados e segregados para as fases do processo da manipulação e conversão do “natural” em alimento “cultural”²⁶². Em particular, o

²⁶² O *bife* é o produto “cultural” modificado da substância “natural” *vaca* (animal vivo). Mas mais do que isso, por exemplo, a língua inglesa é francamente mais escrupulosa nesta distinção do que a língua portuguesa: ao contrário do português, que mantém os termos; em inglês, o animal vivo “pig” converte-se em alimento “pork”, o animal vivo “cow” converte-se em alimento “beef”; o animal vivo “sheep”

momento “bárbaro” (e exacerbador de sentidos) da morte do corpo do animal que lhe servirá de alimento, deverá ser convenientemente vedado aos seus sentidos (sobre a associação destes odores a “death”, “madness” e “poverty”, ver Classen *et al* 1994). Estes mediadores permitem assegurar a marca de distanciamento da natureza que é atributo da identidade do animal-homem superiormente civilizado, moderno, ocidental.

A experiência da comida e do acto de comer na Índia e, designadamente em Kolkata, exibem uma subversão quase absoluta a este sistema de valores da lógica ocidental moderna. Nos restaurantes não ocidentalizados, as regras de etiqueta eliminam a utilização de talheres à mesa e, mesmo quando solicitados, é frequente obter apenas colher e garfo; o utensílio faca é banido à mesa e mesmo nas cozinhas é comum não existir, sendo utilizado o *banti*²⁶³ como instrumento de corte. É pressuposto comer sem talheres, com a mão direita e depois lavá-la com a água que é sempre disponibilizada (em jarra) para beber²⁶⁴ e servir a esse propósito, no final da refeição; pelo que, nem sempre, o utensílio guardanapo é disponibilizado. Mesa e cadeiras podem até não existir, uma vez que é comum os comensais sentarem-se no chão e servir a comida em prato (*thala*)²⁶⁵ ou folha de palmeira, também, no chão. Diz o provérbio bengali: *bhumiya sreshtho ashone* - “A terra é o melhor assento”.

converte-se em “mutton”, etc., marcando claramente a segregação entre o animal (natural) e o alimento próprio para ser consumido pelo homem civilizado.

Em exercício de aplicação literal desta lógica de distanciação do natural à escala da evolução civilizacional do discurso evolucionista-racializante: para um anglo-saxónico “moderno”, “civilizado”, esta falta de diferenciação revelada pela língua portuguesa poderá sugerir uma posição identitária inferior dos portugueses, mais próxima da barbárie (ver Abrams 1984; Owen Jones 2000).

²⁶³ *Banti* [bontee] – Instrumento de corte produzido em variados tamanhos consoante o seu propósito. Omnipresente nas cozinhas e nos mercados, consiste numa lâmina de corte curva (em forma de crescente) apoiada, perpendicularmente, numa plataforma de madeira, sendo usado no chão entre os pés e manipulado como se vê na Fotografia 46.

²⁶⁴ Como descreve uma residente bengali:

There is a belief that this adds to the bag of virtue. It is believed that we all have...what to say, two imaginary “sacs”: one full of *paap* and one full of *punna*. *Punna* is the virtue and the other one is the sin. If you give water, it adds to your virtue ([AC] ^{R12}).

²⁶⁵ *Thala* [thaalaa] – prato circular de metal (cerca de 25 cm de diâmetro) ou folha de palmeira (cortada em círculo ou quadrado, para o mesmo efeito) onde são servidas as várias componentes da refeição em porções individualizadas, que serão depois misturadas com os dedos da mão direita, a gosto e ingeridas em determinada ordem (da direita para a esquerda: dos sabores mais leves para os mais intensos). A refeição vulgarmente designada por *thali* deriva daí o seu nome e a sua composição básica em Kolkata, inclui: uma porção copiosa de arroz (*bhat*), uma porção de creme estufado de lentilhas (*dal*), uma porção de cozinhado de vegetais (*sabji*), outra porção de vegetais (*paneer*, ovo, peixe ou carne) e dois tipos de sabores de *chutney* (pasta ou líquido doce, picante, adstringente, salgado ou amargo, sendo, também, comum a combinação de sabores, como o agri-doce). Habitualmente são disponibilizados, ainda, para consumo à discrição: piripiris verdes, chalotas pequenas doces, sal e limão ou lima crus e a água para beber; e no final da refeição, uma preparação com propriedades facilitadoras da digestão e eliminação de mau hálito, constituída por sementes de funcho e grãos de açúcar ou sementes de funcho revestidas de açúcar e/ou menta ou *paan*. O *paan* já não é parte dos hábitos diários de todos, embora continue a ser



Fotografia 45^{R8} – Festive lunch.

This I titled as Festival Lunch. In this photograph you'll find something that is not common in the western world, I would say: people sitting down on the floor and having lunch. (...) And the smiles of the ladies! I know these people, and they never grew up sitting on the floor and all having lunch. We are more westernized and we are always in a hurry. (...) That is my interpretation of tradition evolving because, before, the men had their lunch in this way and women served them, but, tradition is not static and I found it amazing to realize how tradition evolves in a positive way, too. The ladies were having lunch and the men said: "let us serve you". They are having lunch on the leaves of coconut trees and from a practical point of view if you are seating in a line it's easier to serve, you go on serving with a bucket or a pot. And in the olden days, in a festive lunch, you would have to serve in hundreds! ([KR] - residente, fotógrafo^{R8}).

Quanto à exibição dos animais no mercado que servirão de alimento, idealmente devem estar vivos até ao momento da sua compra e o processo da sua conversão em alimento - morte, desmembramento, esfoliação e dissecação - ocorre na presença do futuro consumidor e é personalizado a seu gosto. Paradoxalmente aos julgamentos acima

entendido como parte integrante da cultura bengali e indispensável em ocasiões festivas (sobre a sua preparação e composição, ver capítulo 4.3).

Na apresentação tradicional da refeição principal bengali, diária, arroz e vegetais fritos são colocados no prato e os restantes itens (de um total de sete a nove) são colocados em taças à volta do prato na ordem específica pela qual devem ser ingeridos (da extrema direita para a esquerda): primeiro um item adstringente, seguido dos sabores mais leves para os mais intensos; o *chutney* é essencial e considerado um alimento em si mesmo, não um condimento.

enunciados pelas duas turistas inglesas, deste modo é oferecida a garantia da frescura e qualidade dos alimentos que serão cozinhados. Como fez questão de sublinhar este turista (antropólogo) dinamarquês residente na Noruega que, em 2007, permaneceu aproximadamente um mês e meio em Kolkata em pesquisa de pré-preparação de trabalho de campo:



Fotografia 46^{T20}



Fotografia 47^{T20}

This is one of a combination of two photos that I took in order to get a chance of talking about hospitality. If it would have been possible, I would have chosen a larger photo of a whole group of people who were seating together. In this city, which I find incredibly hospitable, food, is one very essential ingredient, and especially the fish would be typically Bengali. These photos, I think, to me as a westerner, initially, they look bloody and barbaric but, in a way, it is also a way of making sure that, whatever food you are preparing and serving, is fresh and you have the chance to check the quality of what it is you are serving and inviting guests over for. So, this is a backdoor way for me to trying to illustrate the warmth and welcoming feelings you get in this place (turista, proveniente da Noruega, seis semanas de estadia^{T20}).

Como já constatado por Suranyi para os viajantes seiscentistas ingleses:

In the case of foodways, while 17th-century travelers assigned importance to foreign foodways, they carefully selected particular foods and customs

within a broad spectrum of practices to make their points. Foodways could be depicted so as to demonstrate a particular assertion (Suranyi 2006: 126).

E como vemos, o mesmo acontece na contemporaneidade: conteúdos temáticos análogos foram escolhidos por estes três viajantes, não para descrição de características intrínsecas manifestas na imagem, mas para suportar a afirmação de diferentes julgamentos sobre as identidades dos anfitriões e de si próprios.

Para a maioria dos turistas ocidentais em Kolkata, a abordagem efectuada à comida, serve como expressão da manifestação cultural da essência identitária que atribuem ao outro *oriental* e à demarcação do seu posicionamento no ordenamento do real. Os atributos da identidade “oriental-indiana” são reflectidos na comida²⁶⁶. Designadamente pela exploração da diferença do sistema de estética e conduta “civilizacional” sobre a comida e o acto de comer que, para muitos destes turistas, demonstra sinais inequívocos da barbárie e inferioridade *oriental*, da qual procuram o distanciamento e a minimização do risco de contágio.

No aniversário dos 50 anos de independência da Índia, o apresentador de rádio norte-americano, Bob Grant, expressava no seu programa o desagrado da proximidade com esta diferença a que se sentia obrigado no seu país:

It wasn't too many years ago that most people could walk down the street and never have the pungent, sickening aroma of curry wafting up their nostrils. I don't mean to single out people who come from a country that eats curry, uses curry, bathes in curry, dives in curry, swims in curry, sleeps in curry, but it is true (Bob Grant 1997 in Kumar 1998: 84).

²⁶⁶ Não a identidade especificamente “bengali”, uma vez que a maioria dos turistas não consegue reconhecer a sua especificidade entre as variedades de comida que se encontram ao seu dispor. Para a maioria dos turistas internacionais a “comida indiana” é indexada genericamente à chamada comida “Mughlai”, difundida um pouco por toda a Índia e talvez a mais conhecida internacionalmente (sem dúvida, a mais conhecida em Portugal). Como descreve Arjun Appadurai:

Mughlai cuisine is a royal cuisine that emerged from the interaction of the Turko-Afghan culinary traditions of the Mughal rulers with the peasant foods of the North Indian plains. (...) It derives nothing of significance from the cuisines of Maharashtra, Bengal, Gujarat, or of any of the southern states (Appadurai 1988a: 13).

A cozinha bengali assenta as suas marcas distintivas no uso do arroz, do peixe (fresco e de água doce) e nos doces (confeccionados, sobretudo, com o leite como ingrediente de base, em forma de *chhana* – semelhante a bolas de requeijão, ou *curd* – soro de leite, ou *doi* - iogurte natural, ou *khoa/kheer* – leite solidificado). Técnicas complexas ao nível do corte dos alimentos, misturas de especiarias, uso de fritura, cozedura, estufado e guisado (sem alho, cebola ou vinho) e sem uso de forno. Especialmente picante (entre outras cozinhas indianas), é distinguida ainda pelos próprios, em *bangal* (de Bengala oriental, hoje território do Bangladesh) e *ghati* (de Bengala ocidental), sendo os sabores ao gosto *bangal* ainda mais intensos e picantes.

Manifestando, assim, a sua repulsa perante o risco de incorporação da diferença destes *outros* através da inalação de “the pungent, sickening aroma of curry wafting up [his] nostrils”. O que é extraordinário neste enunciado discursivo é a contradição exposta pelo seu duplo significado. Sendo, óbvia e deliberadamente, um enunciado xenófobo de demarcação de uma identidade monolítica indiana que avilta; como argumenta Susan Zlotnick, o “curry” não é indiano, mas sim o resultado de uma construção britânica de domesticação do *outro* indiano para permitir a sua incorporação controlada, segura na identidade britânica: «(taking the Other and making it self) as one way early Victorian England imagined its relationship with India» (Zlotnick 1996: 54).

Até à sua invenção pelos britânicos (nomeadamente, pelas mulheres que o desenvolveram em receitas publicadas em inúmeros livros de culinária), o “curry” (que designa uma preparação culinária com diversas especiarias) não existia entre as receitas culinárias na Índia. O termo “*kari*” designa especificamente a planta *kari*, do termo Tamil *karivempu* (em Bengali é conhecida por *barsanga*)²⁶⁷ e cujas folhas aromáticas usadas para culinária são correntemente conhecidas na Índia como *kari patta* (“folhas *kari*”). Os preparados de combinações várias de especiarias torradas e reduzidas a pó, comumente utilizados na cozinha indiana e apropriados nos britânicos “curry” (que, frequentemente, não incluem sequer o ingrediente *kari*), são designados por *masala*. Assim, neste sentido, a comunidade representada por Bob Grant como imersa em “curry” e que o repugna é, paradoxalmente, uma comunidade assimilada pelos britânicos, portanto, mais próxima da sua e da essência que insinua como distintivamente superior.

Throughout India we have gone “vegetarian” (except for fish now and then) due to the poor sanitary conditions universal to the country. And when you're travelling, I can't tell you how much a relief it is when you do get sick and know that it's not some freaky tropical disease carried in the intestines of some third world beast (turista norte-americana, um dia de estadia em Kolkata, vários meses na Índia^{T3})

²⁶⁷ Em latim: *murraya koenigii*. Para mais sobre esta planta, propriedades, usos na Índia e seu nome nas várias línguas indianas, ver Iyer & Devi 2008.

Como colocou Claude Fischler, em matéria de dieta alimentar, os princípios de contágio e similaridade convergem na convicção «‘you are what you eat’²⁶⁸, an apparently widespread perception based on the principle of incorporation. This is the mental representation by which the food eaten transforms the person, who takes on the food’s real or imagined characteristics» (Fischler 2002:143). E como enunciado, claramente, por esta turista norte-americana, a ideia de incorporar “some freaky tropical disease carried in the intestines of some third world beast” é assustadora.

É notável que a turista sublinhe o específico direccionamento do seu medo e repugnância para a ameaça da incorporação não de um agente patogénico qualquer, mas de um que tenha sido transportado por um corpo “tropical”, “terceiro mundista”, que indexa ao território Índia. A imputação explícita da perigosidade na identidade deste *outro* corpo, pelo recurso aos termos “freaky” e “beast” (claramente indexados pelos discursos racializantes orientalistas), não deixa quaisquer dúvidas de que a sua repugnância é orientada especificamente para a possibilidade de contaminação, de incorporação deste *outro* corpo a que atribui as características essencializadoras de criatura inferior, primitiva, estranha e grotesca.

Contrariamente a estas representações, a comida e o acto de comer na Índia são enquadrados pelo sistema simbólico, talvez mais complexo que alguma vez terá sido elaborado; envolvido em prescrições e proscricções minuciosas e escrupulosas sobre o que, como, quando, com quê e com quem, se pode e deve ingerir. Como afirma Arjun Appadurai, amplificando o seu significado para a comida de todo o sul da Ásia:

South Asian cuisine is not simply a function of technical complexity, literacy, taxonomic elaboration, the logic of the recipe, and the social innovation of table manners and gastronomy propriety. In addition, South Asian civilization has invested perhaps more than any other in imbuing food with moral and cosmological meanings (Appadurai 1981: 496).

Em Kolkata, fazendo também parte do senso comum, o conhecimento de propriedades nutricionais e terapêuticas, combinações alimentares adequadas e modos de preparação para o favorável funcionamento do corpo-mente, sua adequação para situações de

²⁶⁸ Aparentemente, uma asserção difundida na Europa, pelo gastrónomo e filósofo Jean Anthelme Brillat Savarin na sua obra *Physiology of Taste, or Meditation on Transcendental Cookery*, de 1826 (in Zlotnick 1996: 60).

doença e funções corporais específicas, etc. Ou seja, um conhecimento complexo da gestão prática da relação primordial entre a alimentação e a *swasthika* (bem-estar)²⁶⁹:

This is a kind of vegetables shop, also, in the road side. You can see a lot of green papaya, brinjal, cucumber, tomato, carrot, green peas, *karela*²⁷⁰ ... *Karela* is very good for health. Just wash it and cut it, the skin is very good - it is 90% medicine and the pulp is vegetable – then, slice it, thin slices. You can put a little of oil and salt and fry hard or soft or just *sauté*. For Diabetes, this is the best medicine. Or you can take it raw. (...) I tell you a very good story of Rabindranath Tagore: (...) His servant use to come with a big glass and a very colourful juice, green coloured. Somebody else was seating with him and asked: “Mr Tagore, will you drink this nice drink alone or would you like to get one to your guest?” “Oh, yes. You would like to drink it? Bring another one.” (...) Once he tried it, it was bitter like anything! He could not drink it, he just spit it out! (...) It was made of this vegetable raw. Till May, you can buy it. It is good for most diseases. You take just one spoon (if you can!) and in 7 days you’ll feel better. You can’t add sugar because it is supposed to control the sugar, Diabetes and all. Also, the green banana cooked is very good, it has a lot of iron ([TB] - residente, empresário ^{R6}).

Em kolkata, a comida é orgulhosamente arrogada como marca distintiva da cidade. Não apenas a comida “bengali” mas a riqueza da sua diversidade, que advém da presença massiva de imigrantes desde a sua fundação. Quase todos os residentes a elegeram como conteúdo temático para as histórias contadas sobre si e a sua cidade, na aplicação da metodologia de *photovoice*. Também o poeta bengali Pinaki Ghosh, que declinou contar as suas histórias através das narrativas fotográficas, tendo optado por colaborar nesta investigação com as imagens textuais que prefere como meio de expressão, declara:

**Kolkata dorja shobar jonyo, shobkichur jonyo shobshamay khola.
Ekhane bharatborsher shob pradesher, amunki prithibir shob
mohadesher manush tumi dekhte pabe,
shad nite parbe shob dhoroner khabarer,**

²⁶⁹ Swasthya [shvaastho] – saúde; Swasthika [shvaasthika] – bem-estar/saúde do corpo-mente.

²⁷⁰ *Karela* – vegetal verde, oblongo, semelhante a um pepino pequeno, com textura muito rugosa.

**shunte pabe bharatborsher shobkota bhashar pashapashi bishwer pray
shob prodhan bhasha.**

(As portas de Kolkata estão abertas para todo o mundo e todas as coisas,
absorve todos em si mesma.

Podem ser vistas pessoas de todas as províncias, mesmo de todos os
continentes,
saborear as inúmeras variedades de comida,
falar os idiomas de todos os lugares da Índia e de quase todos os lugares do
mundo.)^{R18}

Mas mais do que isso, como argumenta Srirupa Prasad, em Kolkata, a comida ter-se-á convertido em instrumento de resistência e reconfiguração “ideológico-cultural” da identidade da classe média bengali (ou *bhadralok*, como também a define), no contexto do movimento de oposição ao colonialismo britânico e distanciamento social dos inúmeros imigrantes (estrangeiros e indianos) na cidade:

A vocabulary around the art and science of food supplied the ingredients not only for the “fashioning” of a *legitimate culture* for the *bhadralok* but also for creating a moral-cultural boundary that distinguished it from other “culturally inferior” groups within the Bengali society. (...) The slums were indispensable for the subsistence of the *bhadralok* because of the economic services that the slum dwellers provided. Yet at the same time these “spaces” represented for the *bhadralok* a mélange of caste and linguistic groups with no allegiance to caste boundaries and therefore a threat to the apparently integrated order of upper caste Hindu identity. (...) *Marwaris* were also the main investors in urban real estate. The loss of its economic position to this immigrant group in due course of time was translated into an image about them as a group with no organic ties with the city of Calcutta and its history (Prasad 2006: 245, 247).

Para além da ênfase colocada nas regras de etiqueta de manuseamento dos alimentos e modos de comer como marca de refinamento (com recurso à recuperação das marcas entendidas como distintivamente bengalis, libertas da contaminação de hábitos estrangeiros), as preocupações com a sua associação à saúde e bem-estar do corpo, foram reflectidas na crescente preocupação com a falta de higiene e as possibilidades de adulteração dos alimentos comidos fora da segurança da casa. Ainda hoje, é frequente transportar para a escola e local de trabalho, a comida confeccionada

em casa, cuja preparação ou supervisão é da responsabilidade das mulheres da casa; e, em termos relativos, são poucos os estabelecimentos públicos dedicados à preparação de cozinha bengali²⁷¹. Pelo que a ingestão da *fast-food* omnipresente em toda a cidade (sobretudo chinesa - *szetchwan* e cantonesa; nepalesa; e versões acessíveis de preparados indianos da culinária *mughlai* e *punjabi*), extremamente apreciada pelos jovens, é conotada com atributos de rebeldia e transgressão²⁷²:



Fotografia 48^{R12}

This is *phuchka*. We all like it very much. We all know that it is very unhygienic; we all know it is not good, at all, to have the *phuchka*, but the Bengalis cannot resist it! We just can't help it; it has got into our culture. (...) [we can take] 40, 50 at once! (...) with one rupee you get two. (...) [In the sauce] they put tamarind in water, when the tamarind

²⁷¹ Existem poucos restaurantes de comida exclusivamente bengali e mesmo no que se refere aos doces, tão apreciados entre os bengalis e largamente consumidos fora de casa, a disponibilidade de receitas bengali nos estabelecimentos públicos em Kolkata, é limitada. Por exemplo, os tradicionais doces designados como *pitha* ou *pithe* (comparáveis a panquecas), dos quais a deliciosa *pati shapta* (panqueca fina enrolada, recheada com *khoa* e coco) constitui uma excepcional iguaria, só muito dificilmente se encontram fora de uma casa bengali.

²⁷² Rebeldia e transgressão que é assumida, não apenas pela violação da lei (existem inúmeras normativas legisladoras proibindo a “*street-food*”, como o *Prevention of Food Adulteration Act*, 1954 ou o *Calcutta Municipal Corporation Act*, 1980) e pelo ambiente que envolve este acto de comer (alimentos de origem desconhecida, ingeridos na rua, envolvidos pelo ruído, sujidade e fumos dos veículos automóveis), mas também pelo modo como se come (em grupo, à margem do controlo dos adultos e das regras de etiqueta dominantes de comensalismo bengali) e pela preponderância de ingredientes transgressores na sua composição, como o tamarindo e as malaguetas. A narrativa de marginalização destes ingredientes remonta ao mesmo movimento, do final do séc. XIX, de construção de uma identidade bengali depurada de “excessos” de estimulação sensorial (ver: Mukhopadhyay 2004).

get soaked, they take it out; dried red chilli's powder, *jeera*²⁷³, fresh coriander leaves, black salt (*beet noon*)... *grão-de-bico cozido, batatas cozidas, limão e sal*, they make the mixture; put the whole in the *phuchka* and then, the sauce. They can make this sour sauce or sweet sauce (*mitha pani*²⁷⁴), with sugar ([AC] - residente, professora^{R12}).

Uma outra consequência terá sido a ênfase colocada no consumo de arroz por oposição ao uso do trigo. O trigo era o ingrediente elementar da dieta baseada em pão de inúmeras comunidades presentes na cidade colonial; fermentado e cozinhado no forno como em muitas comunidades europeias ou com farinha sem fermento, cozinhado em chapa ou grelha, como entre os *mughlai* e comunidades não bengalis - como diz Srirupa Prasad - pejorativamente rotuladas, nesse sentido, pelos bengalis, como “Hindustanis” (2006: 257).

Anna Suranyi descreve como: «For the [English] travelers, a key piece of evidence for the culinary laziness or ineptitude (...) was their lack of bread or the substitution of ‘cakes of oates for loaves of bread’» (Suranyi 2006: 134). Pelo que o uso de pão branco fermentado (entendido como marca de superioridade civilizacional) era uma questão persistentemente abordada nas narrativas de viagem dos ingleses, servindo a julgamentos niveladores sobre o posicionamento identitário coletivo das populações estrangeiras. Mas para os *bhadralok* bengalis, ao longo do final do séc. XIX e primeira metade do séc. XX, em subversão desta lógica, o uso de pão de qualquer tipo passou a ser conotado como marca de contaminação identitária diminutiva:

Rice became a symbol of resistance to the ‘colonization of taste’ (...) rice also became an index of *othering*, which as I have argued earlier emerged as a technique of coming to terms with a perception of crisis overtaking the *bhadralok* (Srirupa Prasad 2006: 257).

E assim é ainda hoje, como declarava a jovem bengali [SB] sobre a primordialidade desta marca na identidade bengali: «A normal Bengali household (...) they used to have

²⁷³ *Jeera* [djeeraa] - semente de cominho. Incorporação do termo persa *zeera* (em bengali o fonema “Za” não existe, sendo substituído por “Jo”).

²⁷⁴ *Mitha pani* [meettha paanee] – expressão hindi para “água doce” (*mitha* – doce, *pani* - água). O termo para “água”, em bengali, é *jhal* [dhol].

rice in the morning, in the afternoon and rice in the night. (...) [A Bengali] is *Bheto*. (...) *Bheto* is a person that loves eating rice!»²⁷⁵.

8.3 A Indumentária Oriental e a Roupagem²⁷⁶ da Diferença

O corpo é então fundamental à construção e demarcação identitária. Procede à sua inscrição física e social no espaço, definindo os limites da experiência e da subjectividade enquanto forma e mediador de expressão identitária. A sua aparência (por dentro e por fora) é inextricavelmente associada a múltiplos significados: não apenas do que se vê, do que se ouve, toca ou cheira, mas também, do que se imagina que acontece no seu interior e na sua vivência emocional. Numa espécie de simetria bilateral: “os olhos são o espelho da alma” ao mesmo tempo que a aparência exterior define a *persona*.

O corpo é, portanto, sujeito e objecto e é enquanto objecto que permite a reflexão sobre a sua exterioridade. Como colocado por Merleau-Ponty:

At the same time that the image of oneself makes possible the knowledge of oneself, it makes possible a sort of alienation. I am no longer what I felt myself, immediately to be; I am that image of myself that is offered by the mirror (...) I leave the reality of the lived me in order to refer myself constantly to the ideal, fictitious or imaginary me, of which the specular image is the first outline (Merleau-Ponty, 1968: 136).

É enquanto objecto, que permite a percepção de si como se imagina ser percebido pelos outros; que permite a sua definição enquanto existência relacional e a objectificação do corpo do outro (Ichikawa *in* Nagatomo 1992: 19-20); que permite imaginar a *persona* através da sua exterioridade. Pelo que a procura da exteriorização da *persona* a ser percebida pelos outros (a que é associada a identidade) pressupõe a aplicação de técnicas para a manutenção ou modificação do corpo, seja pela prática do *habitus* ou

²⁷⁵ Conversa com [SB], Kolkata, 9-01-2005.

²⁷⁶ Como sintetizado por Joanne Eicher e Barbara Sumberg:

Although some scholars use clothing, dress, and fashion interchangeably, these terms are not synonymous. First, clothing and dress are not synonymous because a focus on clothing ignores body modifications as a part of dress. (...) Second, fashion and dress are not synonyms because fashion can be found in many arenas of life, not just in clothing and body adornment. Third, clothing and fashion are not synonymous because not all clothing is fashionable dress (Eicher & Sumberg 1995: 299).

motivada pelo desejo consciente de personificar determinada identidade imaginada como inerente àquela aparência de corpo (Crossley 2005) ou ao seu distanciamento.

Nelson Graburn (2001) defendeu que a experiência da viagem turística, mais ou menos longa, é sempre uma experiência similar a outros ritos de passagem (como tal, pressupondo a aquisição de modificações na consciência identitária do sujeito), delimitada espacial e temporalmente por uma saída e uma reentrada (implicitamente incluídos aqui, os períodos de preparação de saída e reincorporação social na reentrada). De acordo com esta perspectiva, fica implicada também a delimitação temporária da transformação identitária do sujeito em turista (nas suas possíveis variantes) e, por conseguinte, a definição de turista pela condição de liminalidade (no sentido transicional atribuído por Victor Turner [1974]): activamente suspensa como distintivamente transitória entre um momento passado e um momento futuro.

Apesar de esta questão não ser especificamente endereçada deste modo pela maioria dos autores, permite o enquadramento claro da percepção da experiência turística enquanto fenómeno libertador do ordinário - «‘Away-from-home’ is meant to be taken literally» (Chalfen 1979: 437) - em que a personificação da identidade de turista proporciona ao sujeito uma latitude de modos de agir e comportamentos não usuais, entendidos circunstancialmente como legítimos ou aceitáveis, precisamente porque associados a uma condição liminal: «we take our crises and transitions into our own hands, ritualize them, make them meaningful, and pass through and beyond them in a spirit of celebration» (Turner 1982: 26).

Como atestado na sua forma extrema por Darya Maoz, durante o seu estudo sobre turistas israelitas na Índia:

One of the most common sayings in the Israelis’ register is “in India everything is possible.” This saying represents a central orientalist image of the country as a land of unrestricted opportunities, suggesting a total moratorium freedom to its tourists, not bound by social constraints. The image suggests an open and permissive attitude towards all behaviors. Based on fieldnotes and interview comments, this stems from ascribing anarchy to India. For Uzi, an Israeli backpacker, “it is a no-man’s land, one could do anything.” (Maoz 2005: 226).

Deste ponto de vista, para os turistas ocidentais em Kolkata, a pele assume o curioso papel de delimitador, de protecção ou barreira do exterior para o interior do corpo que circunscreve a sua integridade identitária *pré* e *pós* turista. Isto é revelado pela diferença de significados atribuídos entre as transformações temporárias efectuadas à superfície do corpo (percebidas como transitórias, reversíveis e por isso relativamente inócuas para a integridade identitária) e as acções que envolvem a introdução ou admissão de algo no seu interior (passíveis de causar transformações permanentes). Ao contrário do que acontece com a ingestão (ou incorporação da diferença pela sua introdução no corpo), para a maioria destes turistas, a roupagem do corpo com a diferença, através da incorporação de vestuário e adornos orientais, não é sentida como uma ameaça à sua sobrevivência ou integridade identitária mas apenas como uma transgressão temporária. Uma transformação que é limitada pela barreira da superfície do corpo e confinada pela condição de liminalidade que é atribuída à viagem e à sua identidade de viajante.

Todavia, como colocado por Shin-Ik Kang:

Human body has its social as well as corporeal spaces as its influential fields. But also human body has the connotation of moral identity. Whether we wear a uniform or a rag affects our behaviour and mindset, because our bodies are the sources of our moral discourse (Kang 2005: 5).

E assim, eleita por muitos, como a forma possível e até desejável da incorporação da diferença do outro *oriental* (porque segura e reversível), serve à transformação temporária da sua identidade:

MB: It's my traveller's dress in India. When I arrive in a place, I always look for local clothes (I never carry much of my own clothes when I travel); we mix better with their clothes (...) you feel like an adventure traveller in distant lands, it's cool. You can see the difference: all long time travellers dress like these, not the normal tourist.

S: *Do you wear these clothes back home?*

MB: Oh, no, it will be weird! Maybe, a *kurta*²⁷⁷ in summer or a cloth in the beach, but that's all...Do you? (turista italiana, três semanas de estadia em Kolkata²⁷⁸)

²⁷⁷ *Kurta* - túnica longa (habitualmente de manga comprida e terminando um pouco acima ou abaixo do joelho), introduzida na Índia pelas populações muçulmanas e tornada popular nos períodos de domínio dos Sultanatos e *mughal* (Tarlo 1996:28). Em Kolkata, esta designação refere-se à sua versão masculina, sendo a versão feminina mais comumente designada por *kamize*. Contudo, entre os turistas internacionais em Kolkata, além do termo ser aplicado frequentemente de forma genérica para designar ambas, também não é raro que as duas versões sejam usadas pelas mulheres.

²⁷⁸ Conversa com [MB], turista italiana. Kolkata, 12-04-2007.

A incorporação destas marcas exteriores serve à sua ideia de personificação, não de um qualquer turista, mas especificamente do viajante intrépido no oriente “[experiencing] the real thing; mixing with the locals”; apoiando a ilusão de ter conquistado a hibridação e a minimização da sua objectificação como “ignorant, foolish, consumerist and duped tourist” (*op. cit.* Gillespie 2006) pelos seus anfitriões e pelos outros turistas. Por outras palavras, mais do que ao serviço da experiência interior, a incorporação de indumentária “orientalizada” serve à *performance* desta identidade temporária do *self* para os outros (como descrito por Goffman 1959 e Stone 1962).

A atestar o meu argumento de liminalidade desta transformação, à semelhança da turista italiana supracitada, muitos outros turistas me declararam não usarem estas roupas e adornos após a reentrada no seu país, frequentemente, despindo-se dela no momento anterior ao início da viagem de regresso a casa²⁷⁹. Quando questionados sobre o destino futuro dos itens adquiridos, as respostas variaram entre a descartabilidade, a reutilização em outras viagens e férias e a sua commodificação em *souvenir* para guardar ou em produto “étnico” para transacção comercial.

O antropólogo Paolo Favero oferece esta descrição do popular mercado Janpath em Delhi, em 2003:

Men are standing on tables displaying cheap locally made knockoffs of Nike and Adidas shirts, trousers, and shorts. (...) Young men in tight T-shirts show their biceps while observing a group of blonde female tourists involved in investigating the quality of a *kurta* (long shirt) decorated by an OM-sign, which is on display in one of the stands. The vendor in his worn white kurta invites them to consider a T-shirt displaying the text “OM-Sweet-OM” on the belly (Favero 2003: 551, 552).

²⁷⁹ Linda Colley, no seu estudo sobre relatos de britânicos cativos em territórios colonizados, revela também que, em muitas das narrativas analisadas, a questão da roupa assumiria uma enorme importância (2000) e, particularmente no momento de regresso a casa, a mudança para a roupa “europeia” seria expressa como imperativa:

The desire of many, though not all, captives to guard jealously their customary sense of themselves, helps to explain why some narratives are obsessed with clothing. Being stripped of western dress could seem a metaphor for the danger that one might indeed go native. Conversely, resuming European clothes was often a crucial emblem of return. James Bristow, son of a blacksmith, knew himself to be free after ten years’ confinement in southern India once he was dressed again “like a European”, with a hat, coat and linen (Colley 2000: 178).

Servindo a exposição ao seu argumento sobre a intersecção de imagens na Índia urbana contemporânea:

Rather than offering spatially delimited (and naturally given) references such as “India” and “the West,” this market is shaped by the intersection of different images of India and the West, the local and the global, modernity and tradition, linked together by tourism, consumerism, and enhanced mobility (*ibid*: 553).

Com efeito, esta imagem particular poderia, também, ser descrita em Kolkata e em inúmeros outros lugares que visitei na Índia; e a intersecção de imagens, argumentada por Favero, do “Ocidente” e da “Índia”, do “local” e “global”, de “modernidade” e “tradição” também não é extraordinária ou específica da Índia urbana contemporânea. O mesmo pode encontrar-se em inúmeros mercados urbanos, cidades e lugares turísticos dispersos por todos os continentes. É aliás, corrente, pelo seu baixo preço, a compra de tecidos, vestuário, adornos e outros artefactos (de pequeno volume que possam ser transportados na sua bagagem ou enviados por barco), com o propósito de serem vendidos pelos turistas no regresso ao seu país, como produtos tipicamente “indianos”, “orientais” ou “étnicos”, em mercados de rua:

CL: We are staying in India for seven months now, so, I’ve already sent back to France two large packages of cloth and fabric by boat (...) I love Indian clothes and I hope I can get some money with it to compensate my expenses here (turista francesa em circuito de aventura na Índia²⁸⁰).

HL: I always take as much as possible with me to sell back home. We can get good money with this stuff in street markets, music festivals, ethnic festivals, handicraft fairs...all kinds of places! (turista austríaco em circuito de aventura no sul da Ásia²⁸¹).

Todavia, a partir da sua observação do mercado de Janpath, o autor transporta-nos para uma outra questão que interessa a este argumento: a questão dos desencontros e ambiguidades nas representações sobre o que é “indiano” e “ocidental”, sobre o que é “moderno” e “tradicional” para turistas ocidentais e anfitriões, na Índia (sobre esta questão em Delhi, ver Favero 2003) e, designadamente em Kolkata.

²⁸⁰ Conversa com [CL], turistas francesa em circuito de aventura pela Índia, com quem contactei em Kochi. Kochi, 17-03-2007.

²⁸¹ Conversa com [HL], turista austríaco em circuito de aventura pelo sul da Ásia, com quem contactei em Goa. Goa, 21-03-2007.

Como referi, para estes turistas em Kolkata, a incorporação da diferença do *outro* pela roupagem é percebida como relativamente inócua para a manutenção da sua integridade identitária enquanto “ocidental”. Porém, tal como no “curry”, continua a ser necessária a sua domesticação para permitir a sua incorporação controlada - “taking the Other and making it self”, como dizia Anna Suranyi (*op. cit.*). Os turistas ocidentais procuram adornar-se com atributos orientais mas, ainda assim, de modo controlado, docilizado ao seu gosto ocidental; enquadrado pelas suas referências sobre o que é “tradicionalmente oriental ou indiano”²⁸² mas confinado a um limite seguro de incorporação. As peças de vestuário e adornos são destituídos dos seus significados originais, manipulados e usados de modo distinto e mesmo submetidos a algumas alterações de forma, sendo transformados, deste modo, em marcas identitárias exteriores do “viajante ocidental orientalizado” na Índia.

Assim, em Kolkata, uma larga maioria dos turistas homens procura trajar como indumentária “tradicional indiana” a *kurta* (mas, não tão longas quanto as usadas habitualmente pelos anfitriões), raramente vestem calças *pijama*²⁸³ ou *lunjee*²⁸⁴ à cintura (mas nunca dobrado longitudinalmente) e, definitivamente, não incorporam *dhoti*²⁸⁵ ou *chaadar*²⁸⁶. Por vezes usam o *lunjee* ou lenços enrolados à cabeça como turbante ou até o *Kashmiri topi*²⁸⁷ (em Kolkata, mais comum entre muçulmanos), mas já o uso do *khanga*²⁸⁸ e do *Punjabi phenta* ou *pagri*²⁸⁹, envergados habitualmente por homens *sikh*, estão longe de ser considerado como possibilidade.

²⁸² Relembro que muitos turistas se encontravam em viagens de circuito de aventura não apenas pela Índia mas pelo sul da Ásia. Incorporando, assim, vestuário e adornos adquiridos em outros destes países que são depois misturados em indumentárias percebidas de modo genérico como “orientais”.

²⁸³ *Pijama* - ver pág. 218.

²⁸⁴ *Lunjee, lungi* - ver fotografias 8 e 24.

²⁸⁵ *Dhoti* - ver fotografia 53.

²⁸⁶ *Chaadar, Chadar* - ver fotografia 53.

²⁸⁷ *Kashmiri topi* - barrete/chapéu ao estilo de Kashmira. Existem múltiplas variantes de *topi* (chapéu) entendidas como “indianas”, entre as quais, o internacionalmente famoso (mas não muito usado) *khadi topi* inventado por M. K. Ghandi: de forma semelhante ao *kashmiri topi*, mas feito de *khadi* (algodão fiado manualmente) branco (Tarlo 1996: 82-86).

²⁸⁸ *Khanga* - pente curvo que prende o cabelo, usado por homens *sikh* por baixo do turbante. Tradicionalmente, após ser submetido à cerimónia *khande di pahal* (ritual de introdução formal na comunidade religiosa *sikh*), todos os homens deverão incorporar os cinco símbolos de expressão da identidade *sikh*, popularmente designados na Índia como os cinco “Ks”: *kesh* (cabelo e barba longos, sem corte); *kangha*; *kachha* (peça de vestuário interior semelhante a calções); *kara* (pulseira de aço); *kirpan* (pequena adaga de aço). Para mais, ver Jayaraman 2005.

²⁸⁹ *Punjabi phenta* ou *pagri* - turbante drapeado.

Salvo exceções pontuais, as mulheres turistas ocidentais procuram vestir *dupatta*²⁹⁰ e *kamize*²⁹¹ (mas, não tão longas ou largas quanto as usadas pelas anfitriãs), raramente as combinam com calças *salwar*²⁹² (e nunca tão largas como são consideradas na sua forma “tradicional” pelas anfitriãs) e, definitivamente, não as combinam com calças *churidar*²⁹³. Mais raramente ainda, vestem *sari* (embora, constituam um *souvenir* habitual para alojar no seu guarda-roupa) e só excepcionalmente combinado com *choli*²⁹⁴ e saiote, do modo como habitualmente é usado em Kolkata.

Joalheria, como amuletos *maaduli* ou *koboch*²⁹⁵, colares e pulseiras, incluindo as pulseiras de tornozelo, anéis para dedos dos pés e brincos para nariz (adornos femininos), bem como a incorporação de *mala* ou *japa-mala*²⁹⁶ usados como pulseiras ou colares, são adornos comuns a turistas do género feminino e masculino. *Bindi* ou *tip*²⁹⁷ na fronte (mas nunca *sindur*²⁹⁸) e pinturas de *henna*²⁹⁹ nas mãos e braços também são frequentemente incorporados pelas turistas mulheres.

²⁹⁰ *Dupatta* [dupaattaa] - peça de tecido rectangular longa, usada como *écharpe* ou véu. Como se vê na fotografia 51.

²⁹¹ *Kamize*, *kamiz* - versão feminina da *Kurta*. Ver fotografia 51.

²⁹² *Salwar* [shaalvaar] - calças de pernas generosamente largas e com fundo descido. O popular *Salwar-Kamize* largo é, também, conhecido como o estilo *punjabi* ou *punjabi suit*. Ver fotografia 51.

²⁹³ *Churidar* [chooridaar] - calças de fundo descido com pernas menos largas que as *salwar*, afunilando ao nível do joelho e ajustando-se à perna. De comprimento mais longo que a perna, proporcionam um efeito enrugado acima do tornozelo (criando a ilusão de *churi* – pulseiras).

²⁹⁴ *Choli* - tipo de blusa, que é incorporada no modo mais comum de uso do *sari*. Em Kolkata, o seu formato varia em função da moda da estação; todavia, é habitualmente justo, com decote generoso na frente e costas, terminando acima do umbigo. O *kanchali* é semelhante, com botões à frente. Faço notar que as raras ocasiões em que observei turistas internacionais usando *sari* combinado com o *choli* e saiote, envolveram sempre situações cerimoniais, designadamente quando convidadas em cerimónias de casamento.

²⁹⁵ Ambas são designações para amuletos fechados: *Maaduli* (de forma cilíndrica), *Koboch* (para outras formas: quadrangular, redondo, oval, etc.)

²⁹⁶ *Mala* ou *Japa-mala* - Rosário/cordão de contas. Usualmente com 108 contas, feitas de diferentes materiais: plástico, vidro, prata, pedras preciosas ou as tradicionais *rudraksha* (sementes da oliveira da Índia ou *Rudraksham*). A *japa-mala*, na sua função primária como instrumento religioso de auxílio às 108 repetições (*mala* completa) do seu *mantra* pessoal (palavra ou frase facultada pelo *guru* ao seu discípulo, como parte do ritual de iniciação), deve manter-se velada ao olhar de todos para além do seu proprietário. Usá-lo exposto como um colar (especialmente, se feito de *rudraksha*) é entendido como uma transgressão ofensiva e causadora de inúmeros malefícios. O termo sânscrito “*rudraksha*” significa literalmente “os olhos de *Shiva*” (*Rudra* é um outro nome da divindade *Shiva*; *aksha* – olho), sendo atribuídos significados simbólicos complexos a esta semente. E porque existem vários formatos de *rudraksha* (alguns mais raros e auspiciosos), são-lhes atribuídas diferentes qualidades, devendo ser usadas para diferentes propósitos e submetidas a distintos manuseamentos e rituais de culto.

²⁹⁷ *Bindi* (hindi), *tip* (bengali) - sinal vermelho redondo ou, actualmente, de múltiplas cores e formas decorativas que se cola na fronte. Anteriormente usado apenas como marca distintiva de mulher hindu casada, na actualidade é também usado por mulheres não hindus e em qualquer estado civil. Curiosamente, muitas jovens solteiras em Kolkata alegam usar o *tip* para minimizar a possibilidade de assédio indesejável por parte da população masculina no espaço público.

Como se adivinha, as representações dos atributos de “tradicional” e “moderno” relativamente aos diferentes adornos e peças de vestuário usados na Índia, divergem entre turistas e anfitriões, em Kolkata. À semelhança do que é encontrado por Paolo Favero entre os jovens indianos em Delhi:

(...) the India they envision is the product of a dialogue between Western images of India and Indian images of the West and is therefore mediated through discourses on Westernization, modernity, tradition, gender, and class. Theirs is an essentialized vision of India founded on a mythological past, symbolized by the village, by traditional lifestyles and spirituality; their India not only echoes the discourse of Gandhi and Nehru (...) but also Western orientalism (Favero 2003: 557);

Como argumentado por Joanne Eicher e Barbara Sumberg: «Often known as traditional, ethnic dress brings to mind images of coiffure, garments, and jewellery that stereotypically never change. (...) There are several other words that fall into this category, such as folk, peasant, tribal» (Eicher & Sumberg 1995: 300-1). Sendo neste sentido que os termos “étnico” e “tradicional” são usados pelos turistas, de forma intercorrente, para todos os itens de vestuário e adorno usados vulgarmente por indianos, entendidos pelos primeiros como intemporais e exóticos por relação à indumentária vulgarmente usada nas práticas de quotidiano entre os seus pares nas suas sociedades de origem. Entre anfitriões, o significado atribuído aos dois termos é naturalmente diferenciado e complexificado (como acontece também entre os turistas quando a demarcação identitária é construída ao nível da diferenciação intragrupal).

Em Kolkata, o termo “étnico” é aplicado seguindo o mesmo modelo descrito acima, mas em referência a especificidades de roupa que indexam como marcas distintivas de algumas comunidades indianas “folk, peasant, tribal”, ora conotadas com ruralidade e atavismo quando usadas neste contexto, ora com atributos de “modernidade”, quando incorporadas com outras peças de vestuário urbano por outros indianos. Notavelmente,

²⁹⁸ *Sindur* [shindoor] - linha desenhada com vermelhão (extraído do sinádio), habitualmente, começando na fronte, próxima da linha de cabelo e seguindo longitudinalmente alguns centímetros no couro cabeludo. O *sindur* permanece marca de indexação de mulher casada (não apenas hindus; também a usam cristãs, muçulmanas, etc. Ver Singh 2003: 81).

²⁹⁹ *Henna* [henno] - pigmento de cor ocre férrea (extraído do óxido de ferro), habitualmente usado para pintar motivos decorativos intrincados nas mãos e punhos das mulheres em épocas festivas, designadamente, pelas noivas. Também é usado para colorir cabelo (por mulheres e homens) e barba (mais frequente entre muçulmanos).

o termo “tradicional” fica reservado para os itens que invocam um passado mais ou menos partilhado/nacional a que são atribuídas qualidades de herança cultural (ecoando os discursos românticos orientalistas sobre a Índia) e nunca os termos “étnico” ou “tradicional” são usados para conotar a roupagem de um turista ocidental. A sua estereotipação em termos absolutos na categoria de “modernidade” assim o parece impedir. Quanto ao uso do termo “moderno” (variando, naturalmente, entre os sujeitos que o usam), quando aplicado entre si, é sujeito a diferentes classificações em função do gênero, classe, geração e frequentemente associado a um duo gradativo de “ocidental indianizado” e “indiano ocidentalizado”.

Para os anfitriões, no espaço público e local de trabalho, vestir calças de alfaiate e camisa (“ocidental indianizado”) é marca distintiva dos homens em ambiente urbano, sendo a indumentária mais comum. No entanto, é conotada como conservadora por oposição ao *prêt-à-porter*, *jeans* e *T-shirt* (“indianizados” ao estilo de Bollywood³⁰⁰) ou a *kurta* menos longa (a peça de vestuário “tradicional” preferida pelos turistas ocidentais e que é entendida aqui como um formato “indiano ocidentalizado”), a que são atribuídos significados de juventude, rebeldia e modernidade.



Fotografia 49^{R16}

As indumentárias *salwar-kamize* (com *dupatta* usada como *écharpe* ou véu) e *sari* são as mais comuns entre a população feminina, sendo, sobretudo, os tecidos utilizados, variantes de padrões, cor, forma e modos de usar que servem às estratégias de distinção.

³⁰⁰ Sobre a “indianização” do vestuário “ocidental” e a influência do cinema de Bollywood (ou “Hindi film”) na dinâmica da moda e representações sobre vestuário na Índia, ver, por exemplo, Wilkinson-Weber 2005.



Fotografia 50^{R6}

You can identify the origin of the ladies by the way the ladies are wrapping the *sari*. It is different in different states. And in the nineteenth century, particularly the higher class, they used to put the *sari* in a different style. (...) Nowadays, Rajasthani and Gujarati, they put it hanging to the back, in the right side...Uttar Pradesh, Bihar, they wrap the *sari* to the front side of the body... But most of the ladies now wear it hanging in the left shoulder: “Indian style” ([TB] - residente, empresário ^{R6}).

As indumentárias criadas com *kamize* mais curta e justa usada com calças *salwar*, *churidar*, com *jeans*, outro tipo de calças ou com a saia longa rodada (*lengha*) (como são preferencialmente usadas estas vestes “tradicionais” pelas turistas ocidentais e aqui entendidas como estilo “indiano ocidentalizado”), assim como a indumentária ao estilo *ghaghra-choli* (popularizado por Bollywood no arquétipo da indiana moderna, sensual e exuberante³⁰¹), são conotadas com juventude, cosmopolitismo e modernidade, por oposição ao uso do *sari* ou *salwar-kamize* com *duppata* cobrindo a cabeça, conotados com o estilo mais conservador, tradicional e formal (sobre o *sari* como instrumento de resistência política e reduto de “nação” na mulher da Índia, ver Jones 2004).

³⁰¹ *Ghaghra-choli* ou *ghaghara-coli* [ghaaghraa-cholee] – indumentária que combina o *choli* e uma saia longa fluída que acentua as ancas e habitualmente, deixa o umbigo exposto. Sobre o seu uso pelo cinema de Bollywood, ver Wilkinson-Weber 2005.



Fotografia 51^{T22}

The middle one lady is talking on the phone, the left one is protecting her skin and the third one, doesn't give a damn. Three young ladies just walking... 50 years ago, the girls shouldn't be on their own, nowadays is **different** (turista NRI proveniente do Canadá, algumas semanas de estadia ^{T22}).



Fotografia 52^{R8} - Class bunk, maybe.

They might have gone to College. The way they made a move, it's all in the same line, they are moving towards the same direction, they are very relaxed...It brought back a lot of memories from my college days! ... a lot of friends together! Because after college, you, generally, start parting in other directions. And the very weal in between the two groups of students it signifies to me: life goes on! (...) everybody is going towards a complete straight direction – ahead! ([KR] - residente, fotógrafo^{R8})

No espaço doméstico e em situações ostensivamente formais (cerimoniosas), o uso da indumentária entendida como mais tradicional (e nas suas especificidades aos vários níveis de diferenciação identitária), ainda prevalece para muitos anfitriões. Como referem Christopher Bayly (1988) ou O. P. Joshi (1993), as peças de vestuário não talhadas nem cosidas³⁰² são, desde há muito, entendidas na Índia como menos permeáveis à poluição religiosa, não obstante, como demonstram Joshi (1993) ou Moti Chandra (1960, 1961), desde pelo menos o séc. XI a.C. que peças de vestuário costuradas são usadas. E pela persistência deste significado, ao entrarem no seu espaço doméstico (ou espaços sagrados), muitos indianos hindus (entre os quais, bengalis hindus) mudam para a indumentária “mais tradicional”, não talhada e não cosida, como são o *dhoti*, o *lungie*, o *chaadar* ou o *sari*³⁰³. Todavia, em Kolkata, mesmo entre os mais conservadores, do que me foi possível observar, esta prática não é sujeita a inflexibilidade.



Fotografia 53 Fernando Sousa, Assist. na investigação

As reacções dos indianos às indumentárias dos *outros*, conquanto heterogêneas, nunca foram maioritariamente rígidas (ver Tarlo 1996). A incorporação de vestuário, por exemplo, ao estilo *mughal* foi amplamente realizada, como é evidente pela sua extensa utilização e adopção como vestuário “indiano”: *kurta-pijama*, *salwar-kamize* ou *churidar-kamize*, *dupatta*, o uso de *topi*, etc. E na contemporaneidade, sobretudo depois

³⁰² As peças de vestuário de algodão ou seda são manufacturadas em tear com medidas específicas, sendo concebidas como peças rectangulares de tecido (tingido, pintado, bordado), dando origem a múltiplas indumentárias através de formas distintas de dobragem e pregueamento, sem corte ou costura.

³⁰³ Não obstante os *saiotes* e os *choli* que frequentemente o acompanham, na actualidade, sejam costurados.

das reformas económicas de 1991 direccionadas para a chamada abertura da economia indiana ao mercado global, a roupagem ao estilo *prêt-à-porter* “globalizado” também se encontra razoavelmente difundida (sendo incorporada alternadamente ou fundida através da sua transformação a um estilo “indianizado”).

Assim, a preservação da roupagem tão reconhecida internacionalmente como distintiva da exterioridade identitária “oriental-indiana”, especialmente das mulheres, não terá sido suportada por estratégias internas de perpetuação de imutabilidade ou rejeição neofóbica. A sua persistência não resulta de uma ancoragem no passado, mas antes de uma reinvenção contínua sob a égide de uma modernidade singularmente distintiva, expurgada da imposição de uma homogeneidade “ocidental-europeia”, em larga medida tributária de processos emergentes do contacto com a especificidade do colonialismo britânico.

Taste classifies, and it classifies the classifier. Social subjects, classified by their classification, distinguish themselves by the distinctions they make, between the beautiful and the ugly, the distinguished and the vulgar, in which their position in the objective classifications is expressed or betrayed (Bourdieu 1984: 6).

Segundo Emma Tarlo, a percepção genérica das indumentárias britânicas coloniais variava entre o peculiar, exótico, feio, engenhoso, cómico, sacrílego e sujo, mas aparentemente sem qualquer qualidade passível de ser conotada com praticabilidade ou beleza estética. A sua incorporação, por parte das elites da população indiana, sobretudo masculina, ocorre pela associação aos atributos de superioridade, progresso e poder detidos pelos corpos coloniais que as usavam (*ibid*: 42-45).

Throughout the nineteenth century, while the British were intensifying their Britishness, members of the Indian élite were beginning to adopt various articles of European dress, and a few adopted an entirely European image. The sartorial fastidiousness that developed among the British therefore coincided with, and was by no means unrelated to, the adoption of European dress by Indians (*ibid*: 38-39).

Particularmente em Kolkata, a incorporação de vestuário europeu foi sendo progressivamente talhada à medida da crescente homogeneização discursiva e de comportamentos desta comunidade colonial, determinada à imposição da segregação e

da sua demarcação como civilizacionalmente superior. Gradualmente, o vestuário terá sido convertido em instrumento político por ambas as partes: de ostensiva diferenciação racial e imposição de subalternidade, pelos britânicos; e de resistência e subversão, pelos indianos, tendo sido, finalmente, elevado a símbolo do poder afirmativo da sua independência.

Como sintetiza V. Y. Mudimbe, as estratégias de governação colonial assentam em três princípios transformadores: expansão territorial e dominação do espaço físico; transformação de consciência; e por último, dissociação das sociedades colonizadas com a integração da economia e história das suas populações na economia e narrativa do amo colonizador (Mudimbe 1988). E como descreve Susan Bean, a administração britânica terá conseguido transformar a Índia «from the world's most advanced producer of cotton textiles to an exporter of raw cotton and an importer of cloth» (Bean 1989: 11). Ao mesmo tempo que terão explorado a inundação do mercado indiano com o algodão daí extraído e industrialmente transformado nas suas fábricas em produtos têxteis de preço e qualidade inferior, para reintroduzir na Índia (duplicando assim os seus lucros de exploração)³⁰⁴; também terão alargado a sua estratégia ao propósito duplo de controlar o que os últimos (não) deveriam vestir. Isso foi conseguido tanto pela impregnação dos produtos britânicos como pela delimitação do estilo dos produtos oferecidos a uma sistematização de definições sobre o que era adequadamente “indiano”.

Nesta sua obsessão pelo controlo do risco da “proximidade indevida”, ao contrário de outras administrações coloniais, a administração britânica procurou limitar a adopção do tipo de vestuário que pudesse conferir uma aparência aos “nativos” demasiado semelhante à dos britânicos e ainda definir o que lhes serviria a uma aparência “tipicamente indiana” (*ibid*: 33-42). Foi imposta uma progressiva rigidez dos códigos de vestuário de uns e outros (com a activa supervisão do seu fabrico e usos) e com medidas punitivas para os transgressores, compreendendo medidas regulamentares de obrigatoriedade e proscrição de indumentárias e comportamentos distintos, mutuamente

³⁰⁴ Sobre a história da relação ao nível do têxteis entre os britânicos e a Índia, ver: Chandra 1966; Murphy 1990; Bean 1996.

exclusivos para “europeus” e “nativos”, em instâncias de trabalho, oficiais e cerimoniais (ver Tarlo 1996, Cohn 2001)³⁰⁵.

Por exemplo, ao mesmo tempo que foi imposta a proibição aos funcionários “nativos” do uso de vestuário semelhante ao dos funcionários britânicos, ter-lhes-á sido forçada uma uniformização indumentária definida e desenhada pelos administradores como “tradicional indiana” que incluía a cobertura da cabeça com um *pagri* (tipo de turbante). Ora a cobertura da cabeça era uma prática rejeitada no modo de trajar de inúmeros indianos (ver Cohn 2001), entre os quais, os homens bengalis; e para os homens que consideravam a cobertura da cabeça como parte da sua indumentária tradicional, distintos itens (não necessariamente turbantes), bem como diferentes modos de uso, serviriam à exterioridade de identidades distintas.

Na Índia, as regras de etiqueta são genericamente impeditivas do uso de sapatos (ou de sapatos usados fora da casa) no interior do espaço doméstico ou dos espaços sagrados³⁰⁶, sendo descalçados e largados no exterior, no chão perto do local de entrada ou em lugares especificamente reservados para o efeito, no exterior ou numa antedivisão de entrada. Com a adopção de indumentárias “ocidentalizadas”, a que haviam aderido significativas proporções das elites da população masculina (designadamente, os *bhadralok* bengali), também os comportamentos se transformaram tendendo a um uso do corpo do modo associado (e praticável) à respeitabilidade do sujeito assim vestido. Note-se que não é fácil sentar-se no chão com um fato de calça e casaca costurado justo e, menos ainda, descalçar e calçar, em vários momentos do dia, sapatos ou botas apertados, pelo que quando vestidos deste modo, os indianos tendiam a alterar esses comportamentos.

³⁰⁵ A mesma estratégia colonial britânica é relatada para outros lugares. Por exemplo, em África, ver: Callaway 1992.

³⁰⁶ Os significados associados a sujidade e poluição, em contexto indiano, são sujeitos a códigos complexos, particularmente impregnados por significados simbólicos múltiplos associados a valores morais e de ordenamento do real social e cosmológico (que acrescem às noções de higiene e poluição física, ambiental). Todavia, na sua gestão prática de quotidiano, estes significados seculares e religiosos (inter-relacionais e submetidos a hierarquização e sobreposição e actualizados de forma heterogénea por diferentes sujeitos, em momentos e contextos distintos) traduzem-se em modos de conduta e aplicação de regras de etiqueta conformadas pelo *habitus*. Como é expresso sinteticamente por sujeitos de distintas pertenças identitárias na Índia, os sapatos usados no exterior da casa são transportadores de sujidade, poluição e os espaços domésticos e sagrados devem ser preservados dessa contaminação.

Para uma aproximação aos códigos associados a sujidade e poluição e ao modo como se relacionam e sobrepõem entre si, em contexto indiano, ver as abordagens de Srinivas 1952, Bean 1981 e, por exemplo, Alley (1994). As suas abordagens partem de ângulos de aproximação claramente distintos, permitindo, no seu conjunto, obter uma introdução alargada ao tema.

Em resposta a esta aproximação dos usos dos corpos transformados das elites indianas, os britânicos terão decidido que, não tendo que se conformar às regras de etiqueta de se descalçarem para entrar em espaços domésticos ou sagrados “nativos”, forçariam, todavia, a imposição absoluta dessa obrigação “tradicionalmente indiana” aos “nativos” na sua presença, mesmo (e sobretudo) quando vestidos “à maneira europeia” e ainda que num espaço dominado pelos códigos de etiqueta britânicos e em que os europeus presentes se manteriam calçados (para mais, ver Cohn 2001).

Deste modo, não obstante as vantagens financeiras obtidas pelo seu colaboracionismo ou a curiosidade e admiração pelas inúmeras virtudes, invenções tecnológicas, costumes e aquisições científicas que terão reconhecido aos europeus³⁰⁷; em reacção à sua persistente subalternização, humilhação e inferiorização racial, será esta mesma elite que impulsionará a amplificação activa do distanciamento imposto, procedendo a uma reinvenção subversiva da sua singularidade identitária no novo enquadramento oitocentista das ideias já incorporadas de modernidade e progresso civilizacional.

It is never as enjoyable to imitate clothes of other nations, as to create one from one's imagination, and which is suited to both national characteristics and is also civilized. And besides, there is a sense of artificiality if Bengalis wear the clothing of English or any other nation (Soudamini Khastagiri, 1872, *Bamabodhini Patrika* 8 (97): 151³⁰⁸).

Genteel/civilized, as well as uncivilized women of villages bathe without any reservation together with men. This is not a matter of little disgust! (....) On top of that, the kind of fine [clothing] material they wear is not fit to go out in society, and when that material becomes wet and clings to the body, then there is no difference between being naked and dressed. Many a time a decent man hesitates to get out of the pond in such clothes, but women, displaying remarkable ease, get out of the pond and walk home in their wet clothes (Anonymous, 1871, *Bamabodhini Patrika* 5 (72): 71-72³⁰⁹).

³⁰⁷ Sobre a adesão a inovações europeias na Calcutá oitocentista, ver Sengupta 2002.

³⁰⁸ Conforme à referência em Bannerji 1994: Khastagiri, Soudamini (a.k.a. Kumari Soudamini). 1872. «Women's clothes». *Bamabodhini Patrika* 8 (97) (BS Bhadra 1278): 148-52.

³⁰⁹ Conforme à referência em Bannerji 1994: Anonymous. 1871. «Strilokganer Snan Pranali» (Women's Bathing Customs). *Bamabodhini Patrika* 5 (72) (BS Sraban 1276): 71-73.

With the improvement in education and growth of civilization bad popular customs slowly disappear. Savages do not pay attention to the beauty of [their] mind, but rather adopt ways to enhance their physical beauty. They draw designs on their bodies, use vermillion in their hair, and pierce their ears and noses to wear ornaments. Since these bad popular customs of this country are associated with religion, their persistence is more severe. Piercing ears, nose and wearing vermillion by women of Bengal are the foremost among these. The Hindu scriptures enjoin: “only those may be considered as good wives who colour their bodies with turmeric powder, use antimony or mascara and vermillion”. But among our women readers, whose minds have been minimally enlightened by knowledge, there has developed a profound disgust for female customs and superstitions (Anonymous, 1869, *Bamabodhini Patrika* 4 (63): 122³¹⁰)

Estes exemplos de manifestos da segunda metade do séc. XIX publicados pela elite feminina bengali (*bhadramahila*) em revistas populares da época, ilustram a sua estratégia de reinvenção moral e política da roupagem desejável à nova identidade indiana na modernidade. Como declarado pela autora Himani Bannerji:

Women shared with the male reformers the criteria for reform, which were framed within the colonial class discourse of “civilization,” “improvement,” “utility,” and “progress,” as contrasted with “savagery,” “barbarism,” “indecent,” “irrationality,” and “backwardness.” The notion of an appropriately reformed female subjectivity was conceived within these criteria and with reference to gender and family relations arising in the new context of colonially inflected social relations of classes (Bannerji 1994: 173-4).

Sendo este o enquadramento de significados que subjaz ainda entre as classes média e média alta da população bengali na actualidade. Sobretudo no que diz respeito ao ideal da exterioridade identitária feminina, a sua construção representacional sobre o discurso importado de um ocidente vitoriano é reinventada, deste modo, com uma roupagem

³¹⁰ Conforme à referência em Bannerji 1994: Anonymous. 1869. «Sindur». *Bamabodhini Patrika* 4 (63) (BS Kartik 1275): 121-23.

adequadamente nacionalista e transfigurada em “tradicional indiana”, sob a égide de termos indexados a valores morais de uma Índia imemorial: “*sabhyata*” - civismo, “*sobhanata*” - decoro, decência e “*lajja*” - vergonha, modéstia (Bannerji 1994)³¹¹.

Na sequência deste movimento, no início dos anos de 1900 a importação de produtos têxteis britânicos terá sido convertida no foco de resistência nacional indiana, primeiro pela liderança de uma elite bengali (entre outros, por Bankim Chandra Chatterjee, Bipin Chandra Pal, Aurobindo Ghose e swami Vivekananda) e depois por Mohandas Karamchand Ghandi (nascido em Kathiawad, agora no estado de Gujarat) e seus seguidores, tendo ficado internacionalmente conhecida pelo Movimento *Swadeshi* ou “Índigena” (1905-08)³¹². Também aqui, um dos maiores instrumentos políticos utilizados terá sido, precisamente, o vestuário e a sua manufactura, pela revitalização da roda de fiar e o uso do produto têxtil, daí resultante, designado por *khadi* (de algodão ou seda). O produto textil, que, especialmente pelo empenho de Ghandi, terá sido elevado à condição de símbolo de identidade nacional indiana e reduto da sua distintiva especificidade (Bayly 1985, Bean 1989, Tarlo 1996).

Nas palavras de Ghandi:

I am always reminded of one thing which the well-known British economist Adam Smith has said in his famous treatise *The Wealth of Nations*. In it he has described some economic laws as universal and absolute. Then he has described certain situations which may be an obstacle to the operation of these laws. These disturbing factors are the human nature, the human temperament or altruism inherent in it. Now the economics of *khadi* is just the opposite of it. Benevolence which is inherent in human nature is the very foundation of the economics of *khadi*. What Adam Smith has described as pure economic activity based merely on the calculations of profit and loss is a selfish attitude and it is an obstacle to the development of *khadi*; and it

³¹¹ O mesmo tipo de associação de valores à exterioridade da identidade feminina é identificado por Emma Tarlo no seu trabalho de campo em Gujarat, com o mesmo termo: “*laj*” e com o termo “*sharum*” – decoro, decência, recato (Tarlo 1996). Sobre o género e a respeitabilidade, designadamente contextualizado pela prestação de serviços domésticos em Kolkata, na contemporaneidade, ver Ray 2000.

³¹² 1905 é também a data da primeira partição de Bengala pela administração colonial britânica. Uma medida que se veio a revelar catastrófica para o poder colonial, tendo despoletado um aumento exponencial dos movimentos de independência nacional. Movimento *Swadeshi* - “índigena” por oposição a *bideshi* - “estrangeiro”. Sobre o Movimento *Swadeshi* (ou Movimento de Indústria Índigena), ver: Sarkar 1973; Bayly 1988; Jones 2006; bem como os escritos dos seus fundadores: Swami Vivekananda 1900; Pal 1911; Ghose 1947, 1948; Chatterji 1969.

is the function of a champion of khadi to counteract this tendency (Gandhi 1958 [Vol. 59]: 205-6).

Como declarado por este líder indiano, a roupagem simbolizada no *khadi* é alegórica do seu projecto para a recriação da identidade nacional na Índia moderna. De reasserção de valores morais anti-ocidentais, anti-progressismo, anti-materialismo; de unidade social (de baixo custo, manufacturado e usado transversalmente por mulheres e homens de diferentes pertenças identitárias)³¹³; de veneração da ruralidade e tradição (*khadi* é também a designação atribuída à indústria deste modo de produção têxtil ancestral, cuja produção é concentrada em meio rural); de resistência económica (de produção de pequena escala, sobretudo enquadrada pela economia informal e especificamente endereçada na Constituição indiana); e, por último, de afirmação de uma identidade política anti-capitalista e anti-hegemonia ocidental. Representada simbolicamente pela *charka* ou roda de fiar na bandeira nacional, a sua exteriorização é também formalizada na arena política nacional e internacional: ainda hoje, o *khadi* branco é o produto têxtil de eleição para manufactura das indumentárias “tradicionais” de *kurta-pijama* ou *kurta-dhoti* usadas cerimoniosamente pelos políticos em representação da sua nação.

Ou seja, não por estratégias de perpetuação de imutabilidade mas pela determinação de um projecto brilhantemente sistematizado de reinvenção identitária pelas suas elites, a roupagem “indiana” de produção *swadeshi* foi convertida na expressão máxima da singularidade distintiva da identidade moderna, orgulhosamente ostentada por esta nação.

³¹³ Note-se que o famoso *Ghandi Topi*, inventado por Ghandi: feito de algodão *khadi* branco resulta da fusão do uso deste material com a forma do *kashmiri topi* (feito de lã e habitualmente colorido). Ghandi confessa julgar o *sola topi* britânico (chapéu de abas, leve, feito de medula de planta): «the most suitable headgear for Bharatis. It affords perfect protection for the head, eyes, and back of the neck from the burning sun, and, being made of pith, is delightfully light and cool» (in Tarlo 1996: 83), mas sendo um atributo “europeu” a sua incorporação seria inaceitável na nova identidade *Bharati*.