

Departamento de Antropologia

**As Câmeras e o Turismo em Kolkata:  
Representações em *Photovoice***

**Sandra Cristina Simões Marques**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de

Doutor em Antropologia

Orientador:

Doutor Brian Juan O'Neill, Professor Catedrático,  
ISCTE-IUL, Portugal

Co-orientadora:

Doutora Sita Venkateswar, Senior Lecturer,  
Massey University, Nova Zelândia

Julho, 2009



## **Resumo**

O presente estudo antropológico tem como objectivo a abordagem da estreita relação entre os dois fenómenos, Imagens e Turismo. Pretende contribuir para o estudo alargado das práticas de turismo internacional através da análise das técnicas de representação que medeiam este processo. Especificamente, centra-se na documentação e análise das práticas de turismo internacional em Kolkata (Calcutá), no estado de West Bengal, Índia, procurando examinar os modos de desempenho das imagens (visuais e textuais) enquanto mediadores da experiência turística e das relações entre Turista e Anfitrião. É utilizada uma “metodologia de triangulação” em que métodos clássicos associados à observação participante de trabalho de campo prolongado são combinados com técnicas visuais reflexivas, designadamente o *photovoice*. O estilo de narrativa assegura os mesmos princípios epistemológicos que conduziram a investigação: de partilha de espaço de reflexão e exposição deliberada da representacionalidade de todas as partes envolvidas (e da sua materialização fotográfica e textual), preservando a individualidade das histórias contadas.

**Palavras-chave:** Turismo Internacional; Imagens; Kolkata (Calcutá); Índia; *Photovoice*; Tecnologias de Representação; Narrativas de Viagem; Antropologia Visual.

## **Abstract**

This anthropological study seeks to explore the intimate link between two phenomena, Images and Tourism. Its purpose is to contribute to the study of international tourism practices, by exploring the representational techniques which mediate this process. Specifically, it focuses on the documentation and analysis of international tourism practices in Kolkata (Calcutta), in the state of West Bengal, India, by examining the role played by images (visual and textual) as mediators of the touristic experience and of Host/Guest relations. A “triangulation” methodology is applied, based on the combination of classic methods such as participant observation associated with prolonged ethnographic fieldwork, and visual techniques of a reflexive nature, namely *photovoice*. A narrative style reflects the central epistemological assumptions underlying our research process: the sharing of a mutual space of reflexivity, and the deliberate display of representations originating from all of the parties involved (and their photographic and textual materializations), preserving the individuality of the stories told.

**Key-words:** International Tourism; Images; Kolkata (Calcutta); India; *Photovoice*; Technologies of Representation; Travel Narratives; Visual Anthropology.



## **Agradecimentos**

Esta tese não poderia ter sido materializada sem o apoio e a colaboração de um largo número de pessoas. Como é conhecido de todos os que passaram por um processo semelhante, não é exequível mencionar aqui a contribuição de todos os que, muitas vezes de modo indirecto ou em algum momento crucial, terão desempenhado um papel precioso na sua facilitação. A todos (eles e elas), que directa ou indirectamente contribuíram para tornar possível este projecto, esperando ter demonstrado o meu apreço e poder retribuir a sua dádiva quando me for solicitado, o meu profundo agradecimento.

Quero agradecer à população de Kolkata, e a todos os que generosamente me acolheram em outros lugares da Índia, fazendo-me sentir em casa. A todos os residentes e viajantes/turistas internacionais que colaboraram nesta investigação e que generosamente disponibilizaram o seu tempo, partilhando as suas observações, narrativas e saberes diversos. Ainda que, em resultado da selecção efectuada na construção formal da dissertação, alguns materiais facultados não estejam visíveis, sublinho que todos terão sido fundamentais à sua elaboração. A todos, o meu sincero reconhecimento.

Aos meus orientadores, Professores Brian Juan O'Neill (ISCTE-IUL, Lisboa) e Sita Venkateswar (Massey University, Nova Zelândia), pela partilha de conhecimento, encorajamento, orientação e generosa disponibilidade ao longo de todo o processo. Ao professor Sukalyan Chatterjee (Instituto Gulbenkian da Ciência, Oeiras), que acreditou em mim, sem quaisquer referências prévias, e a quem devo o estímulo preambular para o lançamento deste projecto. Aos professores Luísa Tiago de Oliveira e Jorge Freitas Branco (ISCTE-IUL, Lisboa), pelo voto de confiança e ao professor Afzal Ahmad (Universidade Lusófona, Lisboa), pelo generoso apoio no ensino da língua hindi, partilha do seu vasto conhecimento sobre a história da Índia e encorajamento incondicional.

Ao fotógrafo e assistente de câmara Fernando Sousa, que me acompanhou desde o primeiro período de trabalho de campo. A sua parceria no planeamento, recolha de

imagens, soluções técnicas, análise do material fotográfico e de vídeo, disponibilidade e companheirismo terão sido essenciais para a concretização deste projecto.

Designadamente em Kolkata, o meu agradecimento ao West Bengal Tourism Office e West Bengal Tourism Development Corporation; guias, operadores turísticos e profissionais de agências de viagens que colaboraram neste investigação; Calcutta University (com uma menção especial para o departamento de antropologia, Prof. Buddhadeb Chaudhuri, colaboradores e alunos); Jadavpur University (professores, alunos e colaboradores dos diversos departamentos e serviços disponibilizados); Anthropological Survey of India; Centre for Studies in Social Sciences (Prof. Partha Chatterjee); The Asiatic Society; The Ramakrishna Mission Institute of Culture (e em particular à International House e Swami Prabhananda); Centre for Built Environment (Prof. Santosh Ghosh, colaboradores e família); Centre for Environment and Development (Prof. Ashish Kumar Ghosh, colaboradores e família); National Council of Education Bengal (administradores e colaboradores); Association of Voluntary Blood Donors of West Bengal; KUSP - Kolkata Urban Services for the Poor (Arnab Roy e Kaushik Ghosh); Howrah City Pilot Project; Atghara, Vikas Kendra Seva (Asokh Ghosh e colaboradores); Central Pollution Control Board (com uma menção especial para o Dr. Sundeep, colaboradores directos e família); Free Bird Productions (Ladly Mukhopadhaya, Ananya Biswas e colaboradores); escola Kendriya Vidyalaya Ballygunj e família de Sita Venkateswar.

Ainda, entre muitos outros, pelo inestimável apoio ao longo dos três períodos de trabalho de campo nesta cidade e/ou colaboração no trabalho desenvolvido no âmbito da investigação, o meu reconhecimento especial a Pinaki Ghosh, Subhendu Sarkar, Ranjit Roy Chowdhury, Dana Sugu, Christian Hess, Lorena Gibson, Rita Ray, Arundhoti Roy Choudhury, Sami Ulla Ansari, Sundeep, Sandip Sammadar, Satyaki Banerjee, Simanti Banerjee, Bidisha Mukherjee, Kenneth Bo Nielsen, Uray Yangcheep-Sutjarit, Maria Luisa e Oscar Fernández, Shri Sharma, José Miguel Ferreira, Carla Nom, José Neto, Ricardo Damásio e Carlos Correia. Ao António Cara d'Anjo, Eduarda Rovisco e Patrícia Nunes, pela disponibilidade incondicional e prontidão de auxílio sempre que solicitei a sua colaboração.

Pelo apoio e espaço proporcionado à discussão e partilha de ideias, o meu agradecimento aos organizadores e colegas participantes das iniciativas: curso “146.701 Contemporary Approaches to Anthropological Theory. Culture: Experience, Practice

and History” (Moderador: Dr. Henry Barnard. Coordenação do primeiro módulo: Dr. Keith Ridler), da School of People, Environment and Planning Social Anthropology Programme, Massey University, Nova Zelândia; “Ciclos de Debates” ao longo de 2003-2007 (Moderadores: Professores Jorge Freitas Branco e Manuel João Ramos), do NEANT - Núcleo de Investigação do Departamento de Antropologia (ex- DEPANT), ISCTE-IUL, Lisboa; CEAS – Centro de Estudos de Antropologia Social e CRIA – Centro em Rede de Investigação Antropológica, ISCTE-IUL, Lisboa.

Ao ISCTE-IUL, a instituição de acolhimento desta tese de doutoramento; à FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, que apoiou financeiramente este projecto (intitulado provisoriamente como “As Câmeras e o Turismo em Calcutá: Representações da Pobreza em *Photovoice*”) com a bolsa de doutoramento SFRH/ BD/ 12631/ 2003; à Kodak Portuguesa em Lisboa, que em Dezembro de 2006, cedeu 4 câmeras fotográficas digitais para apoio à sua realização.

Finalmente, a menção ao indispensável suporte facultado indirectamente pela minha família e amigos, sem o qual, a realização deste projecto teria sido bem mais difícil. Aos meus pais e irmã, obrigada pelo apoio de toda a vida.



## ÍNDICE

1.	Introdução	1
<b>TEORIA E METODOLOGIA</b>		8
2.	As Imagens do Turismo Internacional	8
2.1	O Estudo do Turismo e a Antropologia: Correntes e Conceitos	8
2.2	Imagem de Destino, <i>Mass Media</i> e Turismo	21
2.3	Kolkata, West Bengal e Índia como Destinos Turísticos	27
3.	Metodologia	35
3.1	Introdução	35
3.2	O Uso da Imagem e a Antropologia	36
3.3	As Metodologias Visuais Reflexivas	40
3.4	O Trabalho de Campo	47
3.5	Metodologia de Análise dos Resultados de <i>Photovoice</i> e Opções de Apresentação Formal	56
<b>TOPOGRAFIAS E TOPOLOGIAS DE KOLKATA</b>		60
4.	Usos e Representações do Espaço Público em Kolkata	60
4.1	Introdução: O Encontro com Kolkata	60
4.2	Usos e Representações de Cidade e Espaço Público em Kolkata	72
4.2.1	Histórias da Construção do <i>Genius Loci</i> da Cidade	74
4.2.2	A Expressão Material da Cultura <i>Chhotolok</i> na Configuração Socio-espacial da Cidade	98
4.3	Conclusão	118
5.	Réplicas Topográficas da Literatura de Viagem	124
5.1	As Fontes de Informação e o Estilo das Narrativas	124
5.2	A Literatura de Viagens sobre a Índia e as Narrativas dos Turistas Internacionais em Kolkata: Réplicas Sucessivas de Modelos Retóricos Familiares	129
5.2.1	O Género “Reportagem”, Autenticidade e Plágio	129
5.2.2	A Intertextualidade e a Constituição da Narrativa de Viagem como Género de Construção Identitária	140
5.3	Conclusão	156

<b>EIXOS TEMÁTICOS REPRESENTACIONAIS</b>	159
<b>Terceiro Mundo</b>	
<b>6. Representações de <i>Terceiro Mundo</i></b>	159
6.1 Representações de <i>Terceiro Mundo</i> e Pobreza: Metanarrativas e Conceitos Mediadores	159
6.2 Kolkata e as Representações de <i>Terceiro Mundo</i> em <i>Photovoice</i>	167
6.3 As Narrativas de Risco e o Consumo Turístico do <i>Terceiro Mundo</i>	183
6.3.1 Kolkata: Risco e Restrição da Experiência à “Zona de Segurança”	183
6.3.2 Kolkata: A Cidade Desencontrada	196
6.4 Representações de <i>Primeiro Mundo</i> – A Outra Face da Mesma Moeda	205
6.5 Conclusão	224
<b>Oriente</b>	
<b>7. Representações do <i>Oriente</i>: A Invenção de <i>Nós</i> e dos <i>Outros</i></b>	227
7.1 Introdução	227
7.2 Mediadores ao Serviço da Construção da Ideação de Ocidente/Oriente	229
7.3 Movendo o Centro para o Oriente: Quem São os Outros?	240
7.4 Conclusão	259
<b>8. Kolkata e as Representações de <i>Oriente</i> em <i>Photovoice</i>: Retratos, Gastronomia e Indumentária</b>	262
8.1 Ocidentais <i>versus</i> Orientais: A Instabilidade Narrativa da Inscrição da Diferença	262
8.2 A Gastronomia Oriental e a Ingestão da Diferença	281
8.3 A Indumentária Oriental e a Roupagem da Diferença	299
<b>9. Conclusões</b>	318
<b>Bibliografia e Outras Fontes Referenciadas</b>	329
<b>Anexos</b>	379
1. Lista de Comunidades de West Bengal (POI).	381
2. Exercício de exploração de representações textuais e gráficas aplicado a estudantes universitários em Kolkata, em 2006.	387
3. Visitas guiadas disponibilizadas pelo West Bengal Tourism Office e West Bengal Tourism Development Corporation (2004-2007).	393
4. Sugestões de visitas guiadas à cidade de Kolkata: Contribuição do residente Prof. Ashish Kumar Ghosh (Centre for Environment and Development).	401

**Kakhono Kolkatake mone hoy suswadu icecream jeno, tultule onubhuti  
chorye gole jachche jiver talay,  
Abar kakhano titkute bidir dhoyar moto ashajhya mone hoy  
Kolkatake.  
Bhalo laga kbaar birokti dui Kolkatar batashe bhatasoman oxygen  
aar carbon dioxide-er moton,  
eky prashwasher shange ihuke jay hridaye, phushphushe**

[Ora sinto Kolkata como um gelado saboroso a derreter suavemente debaixo da língua,  
Ora me é insuportável esta cidade como o fumo amargo do *bidi*.  
Atracção e repulsa coexistem no ar de Kolkata como oxigénio e dióxido de carbono,  
que a uma inspiração só, entram ambas no meu coração e pulmões.]

(*Pinaki Ghosh, poeta bengali, Kolkata, 2007*).

## **1. Introdução**

Desde os anos 1970 que a importância da relação entre as imagens e o turismo tem vindo a ser notada por inúmeros investigadores. Contudo, ainda em Dezembro de 2006, na *5th DeHaan Tourism Management Conference* que teve lugar no Christel DeHaan Tourism and Travel Research Institute, no Reino Unido, dois dos conferencistas, David Crouch e Marcella Daye, terão dedicado inteiramente as suas apresentações à argumentação sobre a necessidade de investigação da relação entre os *media* e o imaginário da experiência turística. «Apart from these areas where tourism studies examine media influences and interaction, there is no formal approach or framework for the study of tourism and media research in the literature» (Daye 2007: 81). E como declarado por Crouch: «Perhaps more important, and least researched, even conceptualised, is how the tourist, the individual, may engage fragments of the wider media, as well as tourism-bespoke media (...) may mean to their experience of being a tourist» (Crouch 2007: 68).

O presente estudo antropológico tem precisamente como objectivo a abordagem desta estreita relação entre os fenómenos Imagens e Turismo, pretendendo contribuir para o estudo alargado das práticas de turismo internacional através da análise das tecnologias e técnicas de representação que medeiam este processo. Especificamente, propõe a documentação e análise das práticas de turismo internacional em Kolkata<sup>1</sup> (Calcutá), no estado de West Bengal, Índia, procurando examinar os modos de desempenho das imagens (visuais e textuais) enquanto mediadores da experiência turística e das relações Turista/Anfitrião. Centrar-se-á na procura das representações que lhes subjazem e daí emergem, no seu impacto ao nível das percepções não só dos conteúdos do turismo, mas de uns para os outros como elementos “estranhos”; de como marcam relações de poder e se relacionam com narrativas organizadas pré-estabelecidas, correntemente difundidas por mediadores de cultura populares. Como já argumentado por John Hutnyk: «Technologies of representation give focus to the imagery which enframes Western view of Calcutta: decay is not simply there, it is sought out, foregrounded, represented, and becomes a tourist attraction» (Hutnyk 1996: viii).

Em termos de apresentação formal, esta dissertação é organizada em três secções, subdivididas em capítulos que procuram traduzir a lógica sequencial de aproximação ao objecto de estudo. No capítulo 2 que se segue, procedo a uma discussão das aproximações teóricas que têm sido efectuadas a estes fenómenos. daquelas que dominam as áreas de estudo do turismo e a sua relação com imagens e mediadores, assim como das contribuições que moldaram a minha própria investigação, contextualizando as minhas escolhas ao nível da adopção (ou rejeição) de conceitos operativos e princípios epistemológicos. A partir desta discussão é efectuada uma contextualização geral da Índia, West Bengal e Kolkata enquanto destinos turísticos, assim como das tipologias e práticas dos turistas internacionais que dominam nesta cidade. Como será explicado, a Índia, apesar do seu imenso território e potencial

---

<sup>1</sup> O nome Kolkata foi restituído oficialmente à cidade em Janeiro de 2001. Calcutta (fonética inglesa) ou Calcutá (fonética portuguesa) resultaram de uma incorrecção de tradução fonética pelos colonizadores, não existindo sequer a correspondente transcrição fonética/ortográfica do termo inglês (Calcutta) na escrita bengali ou bangla (*bangla lipi*). Deste modo, embora a primeira designação e suas derivações fonéticas tenham sido correctas até um passado recente e ainda sejam amplamente utilizadas, entendo como legítima a vindicação bengali de reposição do nome da sua cidade. (কলকাতা) [Kolkaataa] é o nome desta cidade, oficialmente transcrito para o alfabeto como “Kolkata” desde 2001, e em conformidade assim será designada por mim sempre que o momento se reporte a data posterior. Todavia, os nomes coexistirão ao longo desta dissertação de acordo com o seu uso no contexto material em que aparecem pelos diversos narradores.

turístico, em termos globais é um destino pouco procurado (com um número anual de visitantes internacionais largamente inferior ao de Portugal) e Kolkata e West Bengal, em termos de fatia percentual do contexto nacional, ainda menos (cerca de 0.5% de todos os turistas internacionais que visitam o país). Quanto à sua tipologia, os turistas internacionais que visitam esta cidade, na sua larga maioria, partilham a proveniência de classes média e média alta de ambiente urbano com origem em sociedades de desenho “ocidental”, em busca de experiências alternativas aos “pacotes” de turismo de massa. Embora turistas internacionais de outras origens tenham sido contactados, os turistas “ocidentais” são aqui largamente maioritários (com os EUA e Reino Unido a liderarem em representatividade), sendo, por isso, centrado em si o objecto de análise.

O outro factor que confere especificidade a este estudo advém da metodologia de abordagem proposta e será submetido a escrutínio no capítulo 3. Não apenas considero como fundamental a análise do filme, fotografia e outros mediadores pictóricos como modos de (des)construção representacional dos objectos e mediação da experiência, como também entendo válida a aproximação à câmara<sup>2</sup> como técnica de investigação e a exploração de modos alternativos à representação textual para aceder ao objecto. E se o entendo como válido para qualquer terreno, ao empreender um projecto de estudo antropológico no âmbito do turismo - mediado na sua forma mais óbvia pelas fotografias e histórias orais e escritas contadas - foi óbvia, para mim, a opção de uma aproximação através da didáctica combinada a estas técnicas representacionais.

A dificuldade em aceder à experiência dos outros é colocada, deste modo, por Merleau-Ponty:

In the last resort, the actions of others are (...) always understood through my own; (...) But how can I speak of an *I* other than my own, how can I know that there are other *I*'s; how can consciousness which, by its nature,

---

<sup>2</sup> “Câmera” e “câmara” são duas formas ortográficas em uso para designar o mesmo referente. De acordo com o *Novo Dicionário Lello da Língua Portuguesa*, a primeira é a forma ortográfica mais antiga; um parecer que não é partilhado, por exemplo, pelo *Dicionário de Língua Portuguesa Contemporânea* da Academia de Ciências de Lisboa. Alguns argumentam ser a primeira grafia um estrangeirismo; uns, da língua inglesa, outros, como retornado do Brasil. Dada a falta de consensualidade em torno do seu uso, quero clarificar as razões da minha escolha pela grafia “câmera”. O termo câmara é assumido neste estudo como tecnologia representacional, associada a uma mecanização da apropriação de amostras do visível gravadas pela luz. O uso desta grafia (visualmente) mais próxima do latim “camera” pretende relembrar a cada momento a extraordinária inovação tecnológica que foi a *camera obscura* na criação da maravilhosa ilusão da analogia “olho - câmara (*imago rerum visibilis*) - realidade objectiva”. Um maravilhoso que é esquecido frequentemente na modernidade; em que pela sua banalidade e acessibilidade, a câmara é muitas vezes assumida como tecnologia de produção de índices do real (para mais sobre este assunto, ver Frade 1992).

and as self-knowledge, is in the mode of the *I*, be grasped in the mode of Thou, and through this, in the world of the “One”? (Merleau-Ponty 1962: 348)

O problema da assimetria de poder na relação entre o *sujeito representacional* que submete o *outro* a *objecto de representação* e que estabeleço como pressuposto basilar na abordagem da relação estabelecida no encontro do turismo internacional, é também inerente ao investigador. Pensei, por isso, ser necessária a procura de uma dialéctica alternativa de aproximação aos significados dos outros e das suas experiências; que permita minimizar os condicionalismos deste modo de oposição binária *sujeito representacional/objecto de representação*; que autorize a partilha de espaço para a reflexão de si pelas partes directamente envolvidas no processo de investigação: investigador, turistas e anfitriões.

*Photovoice*, tal como definido pelas suas criadoras Caroline Wang e Mary Ann Burris em 1992, constitui um processo através do qual são fornecidas câmeras fotográficas a elementos do grupo ou comunidade em estudo, para que ajam como documentadores e intervenientes activos na reflexão sobre as imagens captadas. Inspirada pelas potencialidades criadas por esta técnica de investigação, pelas aproximações fenomenológicas de Wilhelm Dilthey e Maurice Merleau-Ponty e da sua aplicação a uma “antropologia da experiência”, por autores como Victor Turner, Milton Singer, Dell Hymes, Renato Rosaldo ou Edward Bruner, decidi-me pela utilização de uma “metodologia de triangulação” para a condução deste estudo. São utilizados métodos clássicos associados à observação participante de trabalho de campo extensivo, combinados com a aplicação de metodologias visuais reflexivas, assumindo como primordial a utilização do *photovoice* aplicado às duas partes envolvidas na relação Turista/Anfitrião<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Concordo com Filipe Verde, quando procede ao questionamento da aproximação de Dilthey, recorrendo a Heidegger e Gadamer:

[M]esmo que acedamos à forma como um dado indivíduo apreendeu e compreendeu o seu sentido, não alcançamos mais do que uma perspectiva parcial, fragmentária, incompleta do fenómeno em causa, a não ser que assumamos a concepção, que peca por absurda, que um dado acontecimento histórico pode ser dado na sua totalidade pela experiência que um indivíduo dele teve (Verde 2003: 143).

Por essa razão, conquanto o ponto de partida seja a diversidade de expressões individuais da experiência, a perspectiva de acesso aos fenómenos, que argumento, é construída através de uma multiplicidade de fontes, pelo recurso à metodologia de triangulação e aplicação genérica do modo de contingência de conteúdos.

Os mesmos pressupostos epistemológicos e metodológicos que dominaram o processo de investigação foram tomados em consideração nas opções formais de construção narrativa para apresentação dos resultados. O estilo de narrativa utilizado é também ele organizado no sentido de preservar a partilha de espaço de reflexão e exposição deliberada da representacionalidade de todas as partes envolvidas (e da sua materialização fotográfica e textual), procurando preservar a individualidade dos sujeitos e minimizar a assimetria da minha posição de poder como responsável pela investigação e pela autoria da codificação do produto final.

São conhecidas as dificuldades metodológicas na aproximação ao estudo de turistas enquanto objecto etnográfico, dada a sua inadequação ao ideal de uma circunscrição espacial ou possibilidade de estabelecimento de interacção social continuada e coesa com um grupo razoavelmente estável de indivíduos. O recurso ao trabalho de campo extensivo e à implementação da metodologia visual *photovoice* ter-se-á revelado uma combinação estratégica bem sucedida para aceder ao seu estudo. Além da observação participante que permitiu a interacção e condução de largo número de conversas informais e de entrevistas semi-dirigidas com centenas de turistas de origens diversas, em diferentes momentos e espaços, ao longo do período compreendido entre 2004 e 2007, a aplicação do *photovoice* permitiu ainda obter a implicação de dezenas de turistas na “examinação” de si e das suas práticas habituais, pelo condicionamento a que obriga este processo na reflexão activa sobre as imagens captadas, sobre as suas escolhas, motivações, sensações envolvidas e gestão prática de dificuldades e conflitos.

Pela sua especificidade e carácter inovador, de algum modo até, pelos seus contornos de experimentalidade, sobretudo no domínio dos estudos produzidos na academia antropológica nacional, o capítulo 3 desta dissertação será inteiramente dedicado à apresentação e discussão em profundidade das razões das minhas opções metodológicas e também dos pressupostos teóricos envolvidos, tanto ao nível da sua aplicação como da análise dos resultados obtidos. Serão ainda descritos os procedimentos implicados, bem como a gestão prática das dificuldades sentidas ao longo do processo, desde a fase prévia de planeamento e preparação, à sua implementação no terreno, tratamento e apresentação formal dos materiais obtidos.

Depois de expostos em detalhe os princípios e razões que sustentam a minha aproximação ao objecto de estudo, segue-se uma segunda secção, que designo por “Topografias e Topologias de Kolkata” compreendendo dois capítulos. O capítulo 4

procura introduzir o leitor na paisagem sensorial da cidade Kolkata e nas representações mais persistentes a que é sujeita e que medeiam a sua experiência. Recorrendo já à narrativa multivocal e polimórfica (visual e textual), pelas partes directamente envolvidas no processo de investigação (turistas internacionais, residentes e investigadora), proceder-se-á à reflexão sobre estas representações (potencialmente sobrepostas, complementares ou contraditórias) e aos modos como se articulam com a criação/recriação do espaço e da experiência nesta grande metrópole. O objecto de análise centrar-se-á nos espaços públicos visualmente expostos, ou seja, de acessibilidade mais imediata à experimentação e à representação pelos turistas internacionais.

Apesar da importância da dimensão do visual, de modo algum a considero como uma versão unidimensional da vivência turística. Os turistas não são “olhos sem corpo”. São corpos em que as imagens visuais se convertem no mediador primordial de comunicação para informação e conhecimento; em que a imagem visual e textual é usada como metáfora e meio de expressão para um todo fenomenológico de experiências corporalizadas. No encontro do turismo, os sujeitos-corpos experimentam e somatizam a sensação do outro, da diferença, das diversas paisagens sensoriais; movem-se entre, através, e corporalizam as diferentes sensações da realidade exterior, que são mediadas depois em construções narrativas com fotografias e enunciados discursivos. É nesta relação multidimensional que serão procurados os seus significados.

Sendo meu propósito analisar os modos de desempenho das narrativas fotográficas e histórias contadas, os significados que traduzem e transportam e o seu impacto ao nível das percepções e práticas ao nível do encontro do turismo internacional, não poderia deixar de abordar o estilo de narrativa verbal e textual utilizado pelos turistas. O capítulo 5 é inteiramente dedicado a esta questão e à sua relação com outros modelos retóricos familiares.

Finalmente, segue-se a terceira secção desta dissertação que inclui o tratamento individualizado do que designei como “Eixos Temáticos Representacionais”, encontrados a partir do tratamento dos materiais recolhidos: *Terceiro Mundo e Oriente*. A partir das fotografias e histórias contadas pelos turistas, *i.e.* das suas narrativas de viagem em Kolkata, foram encontradas recorrências, persistências de características pictóricas e de enunciados, homogeneidades relativas que conduziram à definição dos

eixos temáticos que dominam na representação desta cidade e dos seus habitantes. A partir deles e do seu tratamento individualizado, procurou-se a aproximação às possibilidades de dizer partilhadas pela comunidade dos sujeitos, às formações enunciativas vigentes que lhes subjazem e as legitimam, aos significados partilhados nos seus contextos de construção cultural. O primeiro eixo temático, *Terceiro Mundo*, constituirá o objecto de análise do capítulo 6 e o segundo eixo temático encontrado, *Oriente*, será articulado nos capítulos 7 e 8.

A grande maioria dos turistas internacionais contactados em Kolkata tem origem em sociedades de desenho “ocidental” e o estabelecimento contingencial da diferença identitária turista/anfitrião verificou-se ocorrer, 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 “europeia”) e de “oriental” (confundindo-se com “indiana”). Assim, no capítulo 7 proceder-se-á à análise do complexo e longo processo “genealógico” de recriações identitárias no Ocidente e na Índia, de modo a aceder aos significados que subjazem às suas formas actuais encontradas no terreno e à gestão prática a que são submetidas nas dinâmicas da experiência turística contemporânea, descritas no capítulo 8.

O capítulo 9 conclui este estudo, procurando revisitar algumas das suas revelações mais significativas, cumprimento de objectivos propostos e limitações do seu alcance.

Dada a amplitude dos fenómenos analisados e abordagem escolhida, esta dissertação transcende a possibilidade de uma subclassificação específica na disciplina antropológica. Move-se entre e através dos domínios dos Estudos Visuais, do Turismo, da Índia, da Antropologia Urbana, e da Pobreza. A sua proposta é a de rompimento de fronteiras subdisciplinares e interdisciplinares, promovendo a interpelação integrada de objectos como as representações identitárias e relações de poder, *mass media*, discurso, espaço, corpo, alimentação e vestuário.

## TEORIA E METODOLOGIA

### 2. As Imagens do Turismo Internacional

#### 2.1 O Estudo do Turismo e a Antropologia: Correntes e Conceitos

O estudo do turismo é não só recente (remonta apenas aos anos de 1950) como confinado na sua maioria a produções provenientes da América do Norte, Sul do Pacífico e Noroeste Europeu, pouco aceite pelas ciências sociais, ainda que em processo de grande expansão, e quase ausente nos interesses de estudo antropológico na academia portuguesa<sup>4</sup>.

Como refere Jafar Jafari (2000), observa-se, no entanto, um interesse crescente pela análise deste fenómeno, evidenciado não só pelo progressivo número de dissertações de doutoramento pluridisciplinares ou mesmo monografias, como pela diversificação de revistas especializadas, destacando-se (naturalmente, pelo uso da língua inglesa, o que permite a sua grande difusão e número de leitores): *Annals of Tourism Research*, *Tourism, Culture & Communication* e *Journal of Travel Research* (América do Norte); *The Tourist Review*, *International Journal of Tourism Research* e *Tourism Management* (Europa); *Asia Pacific Journal of Tourism Research*, *Tourism Recreation Research* e *The Journal of Tourism Studies* (Ásia - Sul do Pacífico)<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Do que me foi possível averiguar sobre a produção antropológica nesta área em contexto nacional, contam-se: a tese não publicada *Realidade e Ilusão no Turismo Português. Das Práticas do Termalismo à Invenção do Turismo de Saúde* (por José Cunha Barros, em 1999) e cinco dissertações de doutoramento que estão em curso à data de redacção desta tese (incluindo a própria). Foi possível recensar ainda um número residual de livros e alguns artigos em publicações nacionais e estrangeiras, marcadamente liderados pela produção feminina. Ver: Cardeira da Silva 2004a, 2004b, 2006; Monteiro 1996, 1998; Pires 2000, 2003a, 2003b, 2003c, 2004; Quintela 2001; Silva 2006, 2007; Sousa 2003, 2004.

<sup>5</sup> Para uma análise da evolução de conteúdos ao nível destas publicações, com particular ênfase para a *Annals of Tourism Research*, ver Xiao & Smith 2006.

Na Antropologia - e note-se que tratando-se de um fenómeno multidimensional não existe uma fronteira definida entre as referências de contributos nesta área de estudos pela Antropologia e a Sociologia ou até de investigadores provenientes de disciplinas como a Geografia, Economia, Turismo ou Estudos de Lazer -, 1963 marca a data de publicação do primeiro artigo de análise antropológica deste tema por T. Nuñez. O arranque definitivo dos estudos nesta área é geralmente identificado como 1974, data do simpósio académico sobre turismo que teve lugar no congresso anual da *American Anthropological Association* realizado na cidade do México, do qual resultaram os artigos publicados em *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism* organizado pela geógrafa-antropóloga Valene Smith (1977). Estes estudos fundadores terão sido particularmente conotados pelo debate polarizado em positivo/negativo sobre o impacto económico-social da indústria turística. Ao nível do desenvolvimento deste tipo de abordagem, estudo do impacto, mudanças e sustentabilidade, citam-se entre muitos Erik Cohen (1978), Pierre Van den Berghe (1994), Jafar Jafari (2000) ou Valene Smith (2001) como contributos fundamentais na vertente de aplicação prática dos estudos antropológicos do turismo às estratégias de desenvolvimento da indústria.

Independentemente da tomada de partido sobre os benefícios/prejuízos do fenómeno, o desenvolvimento da corrente de análise do turismo enquanto parte dos processos de consumo do capitalismo, envolvendo movimento de pessoas, bens, imagens e cultura, tem sido das mais prolíferas (são exemplos Appadurai 1990; Lanfant *et al* 1995; Clifford 1997; Frow 1997). Com efeito, para além da inquestionável magnitude económica e do volume demográfico envolvido, as situações de crescente dependência do turismo em inúmeros países e regiões, e sobretudo as grandes mudanças socio-políticas e culturais geradas pelo impacto deste sector, justificam o importante movimento de estudos nesta área da sua vertente mais prática para a criação do corpo de fundamentação científica. Em 2006, de acordo com a World Tourism Organization (UNWTO)<sup>6</sup>, o valor económico das viagens e turismo foi avaliado em 586 mil milhões de euros e uma contabilização de cerca de 842 milhões de turistas em todo o mundo, enquanto a World Travel & Tourism Council (WTTC) estimava, para 2007, uma contribuição (de impacto directo e indirecto) de 10.4% do PNB global, com uma representação de 8.3% na mão-de-obra a nível mundial.

---

<sup>6</sup> O acrónimo WTO para World Tourism Organization foi substituído em 2005 por UNWTO (United Nations World Tourism Organization) no sentido de evitar confusão com o mesmo acrónimo usado pela World Trade Organization.

É na linha directa deste movimento que se inserem os estudos dos processos de patrimonialização material e cultural, retóricas de tradição e preservação de herança histórica que centram a problemática do turismo enquanto veículo e instrumento de poder (entre muitos, Boniface & Fowler 1993; Kirshenblatt-Gimblett 1998; Dahles 2001; AlSayyad 2001). Das contribuições para a construção do modelo teórico, destaco Nezar AlSayyad (2001) pela contextualização histórico-cultural do aparecimento das diferentes atitudes discursivas e respectivas estratégias das forças sócio-políticas que as veiculam. Argumenta o autor que os discursos de património e herança histórica, sendo um produto da modernidade e da relação desigual entre “primeiro” e “terceiro” mundos, podem ser entendidos como resultado de uma evolução de atitude nos dois últimos séculos, podendo ser distinguidos em três períodos: colonial, pós-colonial e globalização. O primeiro, um período caracterizado pelo interesse distanciado pelas culturas indígenas locais; o segundo, contextualizado pelos movimentos independentistas, marcado pelas invocações nacionalistas e o recurso à preservação e reinvenção de tradições locais como forma de resistência às forças homogeneizadoras do que chama a modernidade; e finalmente, o período actual da era da globalização em que, pela competição de recursos, as nações se vêem forçadas a explorar os seus recursos naturais e património arquitectónico vernáculo para atrair capital estrangeiro.

Considerando a validade do seu argumento como referência genérica para a contextualização histórica do aparecimento das diferentes atitudes discursivas, julgo, no entanto, que estas concorrem no presente, sendo utilizadas alternadamente e actualizadas em diferentes espaços e momentos do jogo de forças socio-políticas que as veiculam. Considero ainda que o presente período vulgarmente designado como globalização - denotação que esconde uma base económica e financeira de transnacionalização corporativa<sup>7</sup> - reinventa a atitude colonialista ainda de modo mais racional e eficiente. À semelhança do colonialismo pré 1945 (em alguns casos, como Portugal, prolongado ainda até à década de 1970), as corporações transnacionais homogeneízam regiões díspares e distantes em agrupamentos geo-estratégicos de

---

<sup>7</sup> Como brilhantemente sistematizado por Masao Miyoshi:

The range of international trading might be explained developmentally as follows. First, domestic companies simply undertake export/import activities, linking up with local dealers. Then, the companies take over overseas distribution and carry out their manufacturing, marketing, and sales overseas. Finally, the transnational corporations denationalize their operations by moving the whole business system, including capital, personnel, and research and development. This final stage is reached when a corporation promotes loyalty to itself among shareholders, employees, and clients rather than to its country of origin or host countries (Miyoshi 1993: 736).

implantação e de mercado, de bens, produtos, serviços e comportamentos, explorando as diferenças (económicas, sociais e políticas) em função das vantagens capitalizáveis (apenas para as elites accionistas). Também à semelhança das antigas elites coloniais, mantêm o distanciamento, não apenas físico dos centros de decisão mas também da alçada jurídica e política, das comunidades onde operam. A inovação, que lhes confere a maior eficiência, é o facto de não operarem em nome de nações, “raças” ou ideologias mas antes em nome dos interesses e lucros de elites corporativas de identidade apátrida que, enquanto símbolos de desenvolvimento e progresso da “necessária globalização”, são até bem vindas pelos líderes das nações mais dependentes (para mais, ver Miyoshi 1993).

Ao nível do turismo, a esta desequilibrada relação de poder, adiciona-se ainda um dos grandes paradoxos que os discursos sobre turismo e patrimonialização encerram. Ao mesmo tempo que os países que se assumem como o bloco mais rico e por isso se auto-legitimam como depositários do controlo, manutenção e assistência na preservação da diversidade de património cultural e material dos outros menos favorecidos, são também eles que envidam esforços na condenação, rejeição e obliteração de inúmeras práticas sociais e políticas das mesmas comunidades que reclamam assistir na preservação de marcas distintivas; singularmente, quando estas práticas são demasiado distintas dos seus próprios referenciais. Ou, ainda, como grandes promotores e consumidores da indústria, na sua exigência da experiência de turismo com o máximo de conforto e vantagens que podem capitalizar, induzem a escolhas de estratégias de desenvolvimento turístico pelos mais dependentes que já resultaram na deslocação de comunidades inteiras locais e ruptura de modos de vida, em favor da construção de infra-estruturas de luxo para a exclusiva acomodação de turistas (como escrevi em outro lugar a propósito do turismo na República das Maldivas: Marques 2007).

Seguindo a ideia de turismo apresentada por Davydd Greenwood: «basically a form of recreation expressed either through travel or through temporary change of residence» (Greenwood 1972: 80), a autora Valene Smith, ainda em 1977, sugere a definição de turista que continua a ser amplamente utilizada: «a temporarily leisured person who voluntarily travels away from home for the purpose of experiencing a change». Ou dito de outro modo por Richard Chalfen (1979) «a ‘tourist’ is characterized as one who ventures away from home, alone or in a group, to see or do something that is unusual relative to the daily round of life». Especificando que:

“Away-from-home” is meant to be taken literally. One can fulfill the role of tourist in one's own country, state, city, or even neighborhood. “To see or do something” includes witnessing a particular event, place, person or group of people as well as “experiencing” a particular environment or activity. Accordingly, people can not be tourists while “at home”. This restriction excludes vicarious tourism: reading travelogues, novels, *National Geographic* or viewing slides, films or television shows about other parts of the world (Chalfen 1979: 437).

Salienta-se relativamente ao desenvolvimento deste conceito, a importante abordagem do sociólogo Dean MacCannell (1976) que reclama que, ao contrário das asserções novecentistas de Marx, a classe média ter-se-á convertido no sector mais alienado da população, experimentando um sentimento profundo de não-pertença e falta de autenticidade, de nostalgia pelo passado. Deste modo, o turismo nas suas vertentes étnica, cultural ou histórica, como é mapeado o destino Índia, torna-se progressivamente mais popular entre as classes médias urbana e suburbana, pela dádiva manufacturada de autênticos outros e autênticos passados pré-modernos. Sendo este tipo de representações determinante nas expectativas, comportamentos e gestão prática das identidades<sup>8</sup> no encontro do turismo em destinos exóticos.

Devo referir que esta concepção não tem sido imune a algumas críticas. São exemplo, autores como Cohen (1988), Bruner (1989) ou Crick (1996)<sup>9</sup> que apontam inúmeros materiais que revelam turistas de classe média satisfeitos e integrados na sua sociedade de origem e que aceitam de bom grado uma boa reprodução encenada do que lhes foi vendido em brochura. No entanto, devo sublinhar, também, que a utilização do conceito de autenticidade, mesmo para MacCannell, não assume a existência de um qualquer

---

<sup>8</sup> Nas palavras de Jonathan Friedman: «the processes that generate the contexts in which identity is practiced constitute a global arena of potential identity formation. This arena is informed by the interaction between locally specific practices of selfhood and the dynamics of global positioning» (Friedman 1992: 837). O termo “identidades” é aqui utilizado no seu sentido de sentimento de pertença, de “quem sou eu”, naquele espaço e naquele momento; referindo-se a “gestão prática de identidades” ao processo de construção de significados do real social e posicionamento representacional do *self* nas relações intra e inter grupais, nos diferentes contextos (para diferentes aproximações a esta conceptualização: Barth 1976; Lacan 1978; Anderson 1991; Giddens 1994). A sua centralidade na abordagem da cognição social, de ordenamento do espaço social e interacção simbólica faz dele um dos conceitos operativos fundamentais às ciências sociais contemporâneas e também ao presente estudo, pelo que será um dos conceitos sujeitos a tratamento aprofundado (nos seus diferentes usos, pelos diversos actores, em momentos distintos), ao longo desta dissertação.

<sup>9</sup> Anteriormente publicado em revista, sob o mesmo título: Crick. 1989. «Representations of International Tourism in the Social Sciences: Sun, Sex, Sights, Savings, and Servility». *Annual Review of Anthropology* 18: 307-344.

estado autêntico, original, de cultura a ser procurado e encontrado no real - presunção desde há muito ultrapassada na Antropologia e na Sociologia - e que evidentemente só pode ser tido em consideração em termos de imagética discursiva.

Nelson H. H. Graburn, outro dos influentes teóricos na construção dos modelos em uso, destaca-se pela análise antropológica do turismo como instituição ritual similar a outros ritos de passagem. Influenciado pelos desenvolvimentos teóricos de Victor Turner a partir do conceito de *Les Rites de Passage* definido por Van Gennep em 1909 (Van Gennep 1960; Turner 1974; Graburn 2001 [1977]), propõe a análise da experiência de viagem como um ritual, com efeitos significativos para o viajante, quer no período de preparação da saída, quer sobretudo na reentrada e reincorporação social. O autor argumenta, no entanto, que a maioria dos turistas « (...) generally remain unchanged and demand a lifestyle not too different from that at home. (...) and come back refreshed as better versions of their same old selves» (Graburn *in* Smith & Brent 2001: 50). Ou, à maneira de P. Bruckner (1990), que é sobre a desordem do “terceiro mundo” que nós, “ocidentais”, reconstruímos a nossa identidade, pois é pela oposição ao seu infortúnio que acabamos por nos afirmar.

Embora esta avaliação pareça um pouco radical, se pensarmos nas circunstâncias em que habitualmente são programadas as experiências de visita dos “pacotes turísticos”, torna-se evidente que para a maioria dos turistas: dispor de um período breve no local, mover-se rapidamente, não compreender a língua, e ainda estar submetido à protecção das infra-estruturas da indústria turística que constroem a interacção espontânea com os residentes e favorecem a companhia de outros turistas congéneres (agrupados por proximidade de nacionalidade, língua, idade, etc.) em circuitos e espaços pré-definidos, facilmente se infere que não existe uma grande margem para que se processe de outro modo. E ainda que esta pareça uma constatação empírica, revela no entanto algo menos óbvio e que é de singular importância: perante um encontro de turismo internacional que é definido em termos de mercadoria pró-visitante, as práticas performativas necessariamente afectadas serão as dos visitados, que terão de responder às solicitações da relação imposta. Como coloca Edward Bruner:

It is international mass tourism that sets the terms of the encounter, for the tourists have the power and the money, and they know what they want. This is what power is about - the powerful are able to decide what stories will be told, by whom, in what discursive space, so that others in the system (...)

have to base their actions on what is essentially someone else's story (Bruner 1991: 241).

Relativamente às investigações sobre motivações associadas ao turismo, identificam-se habitualmente as de tipo descritivo, psicológico e quantitativo. Salientam-se Stanley C. Plog, que desde 1972 tem procurado estabelecer tipologias de comportamento dos turistas e sua relação com os destinos escolhidos – «Psychographic Profiles»; Beard & Ragheb (1983) pela criação do instrumento «Leisure Motivation Scale», amplamente utilizado nos estudos quantitativos sobre o turismo e que inclui quatro sub-escalas que compreendem as dimensões intelectual, social, domínio de competência e evitamento de estímulos; Riley, Baker & Van Doren (1998) distinguem-se pela documentação da relação entre as imagens televisivas e cinematográficas que são vistas e os sítios que são visitados, sendo percursos de inúmeros estudos centrados na importância dos mediadores visuais para a escolha de destinos.

Finalmente, indispensável ainda à abordagem do fenómeno é a figura do *culture broker* - o mediador, intérprete ou guia - que se move na vasta área dos detentores do poder de selecção e controlo de onde, quando, como, quem e com quem ocorre o encontro de turismo: desde a UNWTO, aos governos nacionais e locais, até aos profissionais envolvidos no planeamento e contacto directo. Como resumido por So-Min Cheong e Marc L. Miller:

(...) those who derive a living (receive monetary remuneration) for an involvement with tourism production. Hotel owners and employees, vendors, and guides who provide tourists with goods and services exemplify private-sector brokers. Public-sector brokers include city planners and politicians, those who work in government-operated tourism information centers, and police and guards at the sites. Other broker variants include social movement brokers, academic brokers, travel media brokers, and consulting brokers (Cheong & Miller 2000: 379).

E ainda o outro tipo de mediação menos óbvio e que é objecto desta investigação - refiro-me ao campo das construções culturais e das representações, e aos processos de negociação e reconfiguração das mesmas, entre visitantes e visitados. A este nível de análise, temos exemplos de estudos de caso, como os de Fenton *et al* (1998) no Great Barrier Reef na Austrália, McGregor (2000) em Tana Toraja, na Indonésia, Mercille (2005) no Tibete, ou Bandyopadhyay (2005) na Índia; assim como as incontornáveis

contribuições dos vários trabalhos de autores como John Hutnyk, John Urry, Malcolm Crick ou Graham Dann, e que serão tratadas em mais detalhe noutras secções.

Como se pode facilmente evidenciar, em todas as concepções que têm vindo a ser recenseadas, é o turista ocidental quem ocupa a posição central de objecto de análise. Na verdade, este facto deve-se não só ao mercado eurocentrismo que ainda persiste na produção de conhecimento nesta área (e falamos sobre nós ou de nós por relação com os outros), mas porque o turismo internacional é ainda apanágio do ocidente. Embora países como o Japão e recentemente a China, Índia, Coreia do Sul ou Brasil figurem na ocupação de lugares de liderança como fontes geradoras de turistas internacionais, são, desde há muito, a Alemanha, EUA, Reino Unido e França os grandes detentores da liderança, quer em número de turistas gerado quer em valores dispendidos no consumo da experiência turística internacional (ver Frangialli 2007).

Sustentadas pelos trabalhos de autores como Foucault (1973), Said (1978) ou Bourdieu (1984), todas estas propostas e algumas mais radicais como a de Dennison Nash (1996) em que o turismo é inscrito como uma forma de “neocolonialismo” (também, Manning 1978; Palmer 1994; Sturma 1999; Echtner & Prasad 2003), ou a de Renato Rosaldo (1989) no que chama “imperialist nostalgia”, conduzem a uma espécie de enquadramento circular do fenómeno do turismo nos sistemas que fundamentam a manutenção da ordem internacional de desigualdade Norte/Sul; da duplicação das posições ocupadas pelas partes na relação binária Ocidentais/Outros, que também eu assumo como incontornáveis na abordagem do fenómeno do turismo internacional em lugares imaginados como *Terceiro Mundo*<sup>10</sup>.

O que me leva a deter na reflexão sobre os termos das partes envolvidas no encontro do turismo. Visitantes/visitados, turistas/nativos, turistas/locais, turistas/anfitriões – em que termos se definem as partes nesta relação? Ainda que a maioria dos autores, incluindo a própria, utilizem vários termos alternadamente, a verdade é que a sua utilização não envolve escolhas inocentes de semântica.

Para Bruner:

To think of the encounter between the European and the African as a guest-host relationship is very misleading, for it masks the commercial nature of

---

<sup>10</sup> A ideiação de *Terceiro Mundo* estabelece um dos “eixos temáticos representacionais” definidos por esta investigação, pelo que a sua análise será efectuada em destaque na secção assim designada.

the transaction. It would be equally misleading to regard the European-African encounter in tourism as purely economic, for as in any exchange, as Mauss argues, there are also political, cultural, and moral dimensions. Further, when the tourist-native encounter is referred to, one must not think of a person-to-person, one-to-one relationship, as if the focus were on an individual tourist interacting with an individual African, for this masks the world system and discursive dimensions that frame the relationship, a frame set by Western discourse and by the hegemonic tourist narratives (Bruner 1991: 241-242).

O termo “anfitrião” implica intimidade, vontade de acolher, de dar, e satisfazer as expectativas do visitante com a carga do dever de cumprimento e responsabilização por essa função. Ao contrário de Edward Bruner, não entendo que o factor transacção comercial constitua a isso um impedimento. No entanto, a face reversa desta moeda compromete um pressuposto de equitatividade ou pelo menos um envolvimento comparável no poder de decisão de ambas as partes na relação e que - estamos de acordo - não acontece habitualmente no universo do turismo internacional. Por outro lado, como fazem notar Jaworski *et al* (2003), também este termo não está isento da armadilha de homogeneização - que é caracterizadora dos termos “local” e “nativo” - e por isso a sua manipulação deverá ser, necessariamente, ponderada pela diversidade de papéis e identidades dos indivíduos que entram nesta relação.

Reconhecidas as suas limitações, entendo o uso do termo “anfitrião” como a aproximação menos assimétrica ao tratamento do par relacional. Ao anfitrião, que acolhe, entretém e disponibiliza o seu tempo e a sua casa para proporcionar uma estadia agradável ao visitante, cabe, pela sua capacidade de acção individual, a participação na definição dos termos dessa interacção, assim como a partilha de responsabilização pela sua condução. E como terei oportunidade de descrever, a relação de poder estabelecida no encontro pode também ser circunstancialmente invertida (sobre agência e inversão do poder na relação turista/anfitrião, ver, por exemplo, Maoz 2006).

Os estudos históricos sobre viagens têm identificado a origem do turista com a *Grand Tour* dos jovens estudantes aristocratas britânicos dos séculos XVII e XVIII, convencioando, deste modo, a distinção entre as viagens com objectivos de carácter religioso ou procura de trabalho das classes mais desfavorecidas e as viagens das elites entendidas, estas sim, como tendo exclusivamente objectivos recreativos. A convenção

deste pressuposto conduziu necessariamente à conclusão de que o actual fenómeno de turismo das classes médias seria o resultado da recente democratização do viajar, uma versão popularizada do que teria sido um atributo exclusivo desta classe privilegiada. Contudo, estudos recentes de análise histórica mais detalhada vieram contrariar esta formulação.

De acordo com o trabalho linguístico-histórico de József Böröcz (1992), que contou com a colaboração de dezenas de linguistas europeus, os conceitos de “turista”, “turismo” e “turístico” terão levado mais de 150 anos na sua propagação a todo o continente europeu. Enquanto o termo *touriste* (derivativo de *tour* – movimento circular) surge escrito pela primeira vez em francês em 1793 e é transportado para o inglês em 1800<sup>11</sup>, só em meados do século XX se difunde em grande escala às outras línguas europeias. O autor terá ainda verificado uma tendência geral de movimento de adopção inicial do termo concreto “turista” para os mais abstractos “turismo” e “turístico” com lapsos de várias décadas, o que revela o tempo considerável para a solidificação dos conceitos em torno da expansão e reconhecimento do fenómeno. Por exemplo, em português, o primeiro termo terá surgido escrito no dicionário em 1885, e embora não sendo dos mais tardios, o segundo aparece apenas em 1924, e o terceiro já próximo da década de 1940 (Böröcz 1992: 22).

A partir do trabalho de Elizabeth Einstein (1968) sobre o impacto da imprensa e produção massificada de livros na sociedade, Benedict Anderson (1983) introduz o conceito de “capitalismo de imprensa” (*print-capitalism*) para o estabelecimento da relação directa entre processos ideológicos, mudanças tecnológicas e transformação estrutural dos modos de produção. O estudo de Böröcz sobre a emergência do turismo massificado no contexto do capitalismo industrial remete para uma conceptualização semelhante do fenómeno. Ao contrário das asserções sobre o turismo contemporâneo como versão popular de antigos padrões de viagem aristocráticos tornada possível após o desenvolvimento industrial, as suas descobertas apontam para um isomorfismo entre a

---

<sup>11</sup> Robert A. Aubin em 1944, *Modern Language Notes* 59 (5): 334-335, refuta esta data:

According to the NED the word tourist first appeared “c.1800”. But twenty years earlier (1780) an anonymous versifier (probably William Cockin) had written in the «Advertisement» to his *Ode to the Genius of the Lakes in the North of England*:  
How the following Ode came to be written it is not here needful to say: But being written, (...) he consented to have it published. Moved simply by this hope, he throws the piece only into the way of actual tourists (Aubin 1944: 334).

Aubin refere-se ao *New English Dictionary on Historical Principles* (NED), o nome usado entre 1884 e 1895 para o antecessor do Oxford English Dictionary (OED).

emergência das estruturas da indústria turística e o aparecimento do capitalismo industrial. Ou seja, a primeira é uma extensão ou parte da indústria e não consequência ou efeito.

John Towner, cuja tese de doutoramento incidiu exclusivamente sobre a *Grand Tour* europeia entre 1547-1840<sup>12</sup>, revela que esta não só não era empreendida exclusivamente por jovens rapazes aristocratas como também não era apenas de domínio britânico, tendo sido alargada no séc. XIX a um número significativo de americanos que realizariam o mesmo tipo de circuito na Europa. A *Grand Tour* consistiria numa viagem de 3-4 anos, reduzida no final do séc. XVIII a alguns meses - segundo o autor, uma redução gerada pela instabilidade criada pela Revolução Francesa e Invasões Napoleónicas e continuada depois pela expansão dos caminhos-de-ferro - e centrada de modo mais ou menos constante no circuito França, Itália, Alemanha, Suíça e Países Baixos.

Inicialmente, empreendida com propósitos educacionais e de preparação para carreiras políticas e diplomáticas entre os jovens aristocratas, gradualmente, ter-se-á verificado um acréscimo progressivo de turistas de classe média - famílias de ex-profissionais das forças armadas e negociantes, escritores, membros do clero, tutores, etc. - o que alterou significativamente a média de idades dos intervenientes:

Aristocratic students, traveling with a tutor, had ages ranging from 14 to 23 years (hence the conventional image of the precocious Grand Tourist), while the average age of the gentry was 29 and the professional classes 39. Tutors were often in their 30s and 40s as were writers. This wider perspective on age and social class, rather than a narrower focus on the aristocracy shows how the picture of the Grand Tourist can be distorted by a preoccupation with the titled and famous (Towner 1985: 311).

Por sua vez, Judith Adler (1985) contesta a referência unívoca da origem do turista com a *Grand Tour* dos jovens estudantes aristocratas britânicos, argumentando a similitude desta com a *Tour de France* e a *Wanderjahr* dos jovens jornalheiros e artesãos franceses

---

<sup>12</sup> O largo período abrangido é justificado pela diversidade de opiniões acerca da origem da *Grand Tour*. Como descrito por John Towner: «Opinions on the origins of the Grand Tour vary from the break with the church of Rome in 1534, which changed spiritual pilgrims into secular tourists, to the mid-seventeenth century (...) or early eighteenth century» (Towner 1985: 300).

e alemães. De acordo com a autora, para além do paralelismo de função de consolidação de solidariedade de classe dos dois modelos de viagem,

Even if the tramping system, in contrast to the Grand Tour, was developed among the popular classes as a response to economic necessity, it may have been sustained at the level of motivation because, like the Grand Tour, it served as a ritual aid in accomplishing the separation from home and family required by Western styles of adulthood, while offering young men an opportunity for sightseeing, adventure, and education (Adler 1985: 337).

De facto, as *tramp trips* no seio das classes trabalhadoras também terão existido em Inglaterra até ao início do século XX, mas terão ocorrido em resposta directa ao desemprego e não seriam limitadas apenas aos mais jovens. Já no continente, estas viagens, que poderiam durar até 4 ou 5 anos perfazendo circuitos mais ou menos prescritos para a aprendizagem da sua arte e da vida, estariam explicitamente ligadas a uma fase precoce da vida ocupacional dos jovens, constituindo parte integrante da sua educação como artífice e ritual de passagem para a vida adulta. Esta fase da vida “na estrada”, encorajada e suportada por um sistema de rede de apoio associativo (de financiamento, acolhimento e mesmo documentação de enquadramento legal dos seus propósitos de “vagabundagem”), foi repetidamente romantizada por participantes e escritores, descrita como uma experiência repleta de aventuras extraordinárias, uma experiência educacional sublime de passagem para a idade adulta. O declínio deste modelo de viagens no seio das classes mais desfavorecidas acontece pela mesma altura da *Grand Tour* em meados do século XIX. A par das condicionantes já referidas, críticas à desadequação deste modelo face ao desemprego e acusações sobre esta prática como promotora da indolência e imoralidade entre os jovens conduziram gradualmente ao desaparecimento do sistema.

Assim, para Judith Adler, mais do que o reconhecimento da figura do turista neste jovem jornalista, é a constatação do seu papel de precursor do turista “de mochila às costas” contemporâneo, o que de mais relevante se pode auferir. Ou seja, partindo desta premissa, outras considerações surgem sobre este tipo de turista da actualidade e que é hoje característico entre as classes média e média alta: representará este tipo de turismo um exemplo de movimento ascendente de cultura de classe de um modelo de viajar que foi antes pertença identitária das classes operárias?

Durante a primeira metade do século XX, a cultura do “jovem vagabundo” à descoberta do mundo constituía ainda parte significativa da vida de milhares de jovens no *Ocidente*<sup>13</sup>, e continuando a ser romanceada na literatura permanece no imaginário de muitos na contemporaneidade. Todavia, os discursos acusadores iniciados em meados do séc. XIX ter-se-ão institucionalizado e tornado dominantes, fazendo a sua indexação consistente a narrativas de marginalidade, delinquência, reabilitação e reintegração. O enquadramento deste modelo pela indústria turística permite justamente proceder à sua recondução ao socialmente aceitável ou mesmo desejável. Representará este tipo de turismo a adopção modificada de um velho modelo de viajar que permite aos jovens reenquadrarem um ritual de passagem para a maturidade, pela exploração da separação e da aventura da descoberta antes da sua absorção pelo mercado de trabalho e responsabilidades sociais?

Embora não sendo este o seu ângulo de análise, vários estudos sobre as práticas de turismo entre os jovens apontam para isso mesmo (Riley 1988; Huxley 2004; Noy 2004). Por exemplo, no seu estudo conduzido entre turistas ocidentais que efectuem “gap years” para viagens de longos períodos, «purchasing a ‘cheap’ round-the-world ticket and following established routes» (Huxley 2004: 38), Lucy Huxley fazendo recurso de materiais impressos e *online* populares entre estes jovens (Gap Year 2004; Griffiths 2002; “Mind the Gap” 2003<sup>14</sup>) constata que na actualidade, efectivamente:

The popularity of this type of travel can be partially explained through the widespread assumption that travel will “broaden” young people’s experience, making them more worldly and mature, and therefore qualify them for jobs and study when they return. In fact, “traveling the world” is now accepted and encouraged by schools and often by employers (Huxley 2004: 38).

---

<sup>13</sup> A ideiação de *Ocidente* ocupa um papel central na definição dos “eixos temáticos representacionais” estabelecidos nesta investigação, pelo que a sua análise será efectuada em destaque na secção assim designada.

<sup>14</sup> Conforme às referências em Huxley 2004: Gap Year. (2004). *What will I get out of it?* [Online]. <http://www.gapyear.com> (accessed February 3, 2004); Griffiths, T. (2002). *The Virgin Traveller’s Handbook: The definitive guide for students and career gap travellers planning a gap year*. London: Virgin Books; Mind the gap. (2003). *Manchester Graduate*, Manchester University.

Estas novas contribuições são fundamentais não apenas para a reformulação da história do turismo e dos conceitos que o seu tratamento envolve, mas também - e o que é mais importante para esta investigação - para a reformulação dos universos em que são procuradas as imagéticas discursivas dos turistas ocidentais.

## **2.2 Imagem de Destino, *Mass Media* e Turismo**

Lowe (1982) argumentou sobre as diferentes hierarquias dos sentidos em diferentes períodos da história europeia e da sua relação directa com as especificidades dos modos de apreender o mundo. Na modernidade, olhar, ver e conhecer interligaram-se de tal forma que como coloca Jenks: «the modern world is very much a *seen* phenomenon» (1995: 2). E acentuo que não é apenas o universo do imediato, mas antes um todo suportado pelas metanarrativas da ciência e da produção de conhecimento. Harper (2000) sublinha como o positivismo lógico terá assumido a sua forma moderna no séc. XVI com o manifesto de Francis Bacon (1561-1626) sobre a necessária observância dos dados como sustentáculo à produção de conhecimento (concretizado no seu *Novum Organum* de 1620) e, nos dois séculos seguintes, as experiências de viagem quer das elites europeias quer das classes trabalhadoras (as grandes viagens em missão exploratória, de descoberta e aprendizagem) impõem a sua definição pelo uso da visão e da aquisição de conhecimento pelo que é visto. Reforçada pelos desenvolvimentos dos equipamentos de duplicação do real para análise arquivável (câmeras), esta relação estreita entre o visual (o observável) e o conhecimento científico instalou-se confortavelmente como paradigma e, por conseguinte, também como suporte óbvio para o entendimento imediato da realidade.

Por outro lado, a indústria de turismo é tipicamente uma das áreas em que o visual é crucial: mais de 75% das mensagens utilizadas são baseadas em conteúdos pictóricos (Jenkins 1999). Desde os anos 1970 que a importância da relação entre a compra do destino turístico e a sua imagem tem vindo a ser explorada por inúmeros investigadores (Dann 1977; LaPage & Cormier 1977; Um & Compton 1992; Riley *et al* 1998; Chen & Hsu 2000; Tapachai & Waryszak 2000), com John D. Hunt a marcar o início de uma linha de investigação sobre imagem de destino turístico (TDI – Tourism Destination Image research line) com o seu trabalho de 1971. Ainda em 1977, LaPage e Cormier fazem notar como frequentemente é a imagem mais do que informação factual o factor

determinante nesta escolha. Sendo que a comercialização de imagens feita pela indústria turística segue os mesmos padrões e reproduz a mesma lógica de conteúdos dos restantes meios de comunicação mediática.

O conceito de “imagem de destino”, embora amplamente usado na literatura das áreas de turismo e *marketing* de lugares, não possui uma definição clara e única: «There are almost as many definitions of [destination] image as scholars devoted to its conceptualisation» (Gallarza *et al* 2002: 59). Kim e Richardson, em 2003, procederam ao recenseamento das mesmas e destacam como transversal: a descrição da totalidade de impressões, crenças, ideais, expectativas e sentimentos acumulados ao longo do tempo para um lugar.

Na actualidade, a imagética de lugares, cidades e nações é fortemente influenciada pelos retratos promovidos pelos meios de divulgação e comercialização de imagens mediáticas, utilizados directa ou indirectamente para propósitos de promoção e propaganda político-económica, em que se inclui a fabricação do destino turístico. Ao encontro da ideia de que a cognição humana se baseia na percepção inferencial pelo estabelecimento de categorias, as estratégias de comercialização exploram realidades parciais em imagens textuais e pictóricas comprimidas, fabricando significantes estereotipados que direccionam as percepções e controlam comportamentos. E para o consumo de lugares distantes, a representação antecipada é particularmente determinante.

Enquanto que de lugares espacialmente próximos a informação pode ser obtida por contacto directo com os eventos, a informação sobre lugares remotos é obtida maioritariamente pelos meios de informação massificada. Esta informação não é entendida pela maioria como crucial para o desempenho de quotidiano e desse modo não são procuradas outras fontes para consubstanciação, assumindo estas imagens parciais (ou a sua ausência) como referências objectivas de realidades para a representação dos lugares e dos outros distantes (Pocock & Hudson 1978; Adoni & Mane 1984; Burgess & Gold 1985; Gould & White 1986; Kunczic 1997; Avraham 2000).

Ainda que a imagem dos lugares se deva também a qualidades intrínsecas, a sua representação mediática constitui-se como determinante para o seu posicionamento internacional ao nível da competição de recursos e implementação de estratégias de

desenvolvimento, particularmente ao nível do turismo. O poder dos *mass media*, em particular da televisão, do cinema de grande difusão e da internet, e por inferência, dos que detém o poder da sua instrumentalização na fabricação de imagens e opiniões à escala global, transcende o condicionamento óculo-cêntrico para uma relação de controlo social, pelos efeitos de antecipação, classificação, delimitação, demonstração, identificação, ambiguidade e ausência das imagens de destino (Dann 2003)<sup>15</sup>. E como sublinha Michael Pretes, quando *in situ* «the tourist consumes the sign or representation, not the actual sight» (Pretes 1995: 4), «the tourist is unable to penetrate any underlying reality, but must consume the representation, the sign, or image of the touristic object» (*ibid*: 2). Neste sentido, como argumentam So-Min Cheong e Marc Miller: «To differing extents, then, tourists are power-bound and are influenced by Foucauldian agents from the time they first seek information and make travel plans until they return home» (Cheong & Miller 2000: 381).

É necessário sublinhar ainda que, como tem vindo a ser revelado por um número crescente de estudos (além dos já referidos, Nielsen 2001; Iwashita 2003, Macionis 2004, Iwashita & Butler 2007, Williams 2007), nesta clara correlação entre as preferências de viagem e a construção pessoal das suas “imagens de destino” com a informação a que os indivíduos são expostos através dos vários *media*, a informação “ficcional” (filmes, séries televisivas, literatura ficcionada) parece assumir um papel ainda mais relevante do que a chamada informação “factual” (documental, noticiosa). Como demonstrado por Iwashita e Butler (2007) entre japoneses que visitaram o Reino Unido:

Films and television dramas which portray the UK and British people create the impression that this is what the UK is like or how the British are and that image tends to remain despite their travel experience of the UK. The results from the qualitative interviews indicated that respondents’ images of the UK and the British were often based upon films and television dramas with both modern and past settings. One female respondent clearly stated, “I can understand what kind of a country the UK is from films like Bridget Jones’

---

<sup>15</sup> Como também argumentado por Bourdieu numa intervenção específica sobre a televisão: Os perigos políticos que são inerentes ao uso habitual da televisão ligam-se ao facto de a imagem ter a particularidade de poder produzir aquilo a que os críticos literários chamam o *efeito do real*, de poder fazer ver e fazer crer no que faz ver. Esta potência de evocação tem efeitos de mobilização. (...) o facto de relatar, *to record*, como *repórter*, implica sempre uma construção social da realidade capaz de exercer efeitos sociais de mobilização (ou de desmobilização) (2005 [1997]: 14-15).

Diary and Notting Hill”. (...). Thus, several respondents clearly expressed their déjà vu experience in the comments like: “The image of London was the same as I imagined because I had seen its famous attractions on television before”, and “When I first visited the UK, I thought its scenery looked much the same as I have already seen in films” (Iwashita & Butler 2007: 217-218).

Investigador na área da comunicação e *mass media*, Eli Avraham (2000) alega a distinção da imagética dos lugares, no que chama de mapa cognitivo, em imagem “rica” ou “pobre” e em imagem “aberta” ou “fechada”. A primeira classificação refere-se à amplitude da exposição: para alguns lugares, o mapa cognitivo é dilatado pela exposição a informações diversas e de várias fontes; para outros, a informação é reduzida e habitualmente proveniente de uma única fonte ou de várias fontes que reproduzem a mesma imagem. Quanto à segunda distinção, envolve a abertura à adição de novos conteúdos, sendo as imagens fechadas também conhecidas por estereótipos - imagens solidificadas, desprovidas da capacidade de adaptação e mudança.

Alguns espaços detêm uma exposição mediática maximizada e o seu lugar no mapa cognitivo é expandido em imagem aberta à adição de novos conteúdos. São exemplos algumas cidades europeias e norte-americanas com uma cobertura extensiva de temas pelos meios de comunicação de massas que vão desde o *glamour* dos famosos, à cultura, à política, à economia e ao banal, servindo também frequentemente de cenários e contextualizações de narrativas ficcionadas em filmes e séries televisivas. E como identificado no estudo de Iwashita e Butler (2007) e claramente ilustrado neste enunciado que recolheram de uma turista japonesa:

It was more than 30 years ago in my junior high school days when I first watched the film [My Fair Lady] and I have seen it several times since then. There was basically no change in my impression of the film every time I see. I was first astonished at the difference of language and pronunciation between cockney and upper-class people. I was also impressed by the dawn scenes of London streets with historical appearance and the magnificent scenes of the Ascot horse race. The three elements increased my interest in the UK (*in* Iwashita & Butler 2007: 217);

Não obstante o filme *My Fair Lady* de 1964 a que se refere (*ibid*: 213) ter sido filmado em estúdios nos EUA e não ter incluído locais de filmagem em Londres, como refere a turista, terá sido esta a narrativa dominante na construção das suas representações antecipadas sobre esta cidade e que posteriormente procurou e reiterou aquando da sua visita.

Outros lugares são sujeitos a uma exposição pobre, de imagens unidimensionais, apenas quando ocorrem eventos de uma determinada natureza, habitualmente situações de violência, catástrofe ou pobreza extrema. São merecedores de cobertura mediática enquanto emblemas icónicos deste tipo de situação e, frequentemente, são tornados visíveis apenas como contraponto e/ou prova da magnanimidade do ocidente, fundamentada pela presença da “ajuda internacional” nesses momentos (ver Avraham 2000). São exemplos, grande parte do território da América do Sul, da África e da Ásia, ou dito de outro modo, dos territórios imaginados como *Terceiro Mundo*.

Às imagens fechadas - também conhecidas como estereótipos - como o nome indica, é difícil alterar ou adicionar novos elementos e características (Elizur 1986; Gold 1994). As decisões editoriais de construção narrativa sobre lugares e pessoas, de exposição maximizada de algumas realidades e recorrente negação de exposição de outras, de exploração unidimensional de realidades parciais em imagens textuais e pictóricas comprimidas “de apreensão fácil para um público abrangente”, podem ter consequências incalculáveis muito para além dos pequenos escritórios de redacção.

Tomemos como exemplo o destino Ruanda. Longe vai a validação positiva da imagem das paisagens montanhosas e dos parques nacionais de vida selvagem, amplamente difundida pelo filme de 1988 *Gorilas na Bruma*. A partir dos terríveis acontecimentos de 1994, a imagem deste país foi obliterada pelos órgãos de comunicação massificada, e substituída pela reprodução cíclica de: campo de batalha, violência inter-étnica, terror, pobreza e morte. O cinema de grande difusão, seguindo a lógica de exploração da reprodução das imagens fechadas, contribui recentemente com o aclamado *Hotel Rwanda* em 2004, seguido em 2005 por *Sometimes in April* sobre o mesmo tema.

Um estudo conduzido por Michael Grosspietsch sobre este país em 2003 revela que a imagem projectada internacionalmente, incluindo a promovida pelos operadores turísticos, é esta mesma imagem unidimensional negativa de “país inseguro, marcado pela violência étnica e tensões sociais”. E no entanto, difere radicalmente da imagem

obtida pelos poucos que se aventuram a visitar este lugar que classificaram a sua experiência com termos como “wonderful”, “pleasant”, “spectacular landscape” e a sua população “courteous” e “helpful” (Grosspietsch 2005: 16-17).

O entendimento deste processo é fundamental a qualquer tentativa de abordagem ao fenómeno que é o turismo, particularmente ao nível das práticas internacionais, estudo de motivações e *marketing* de destinos. Na procura de composições de mensagens para a promoção de destinos, os autores dos materiais de mediação cultural recorrem à expressão dos significados imediatos partilhados com o seu público. Isto é, não existe uma procura constante de novas representações mas, antes, a recorrência às mesmas narrativas organizadas pré-estabelecidas, comuns a outros mediadores de cultura populares, e que servem de quadro referencial para confirmação e legitimação da mensagem (Bhattacharyya 1997; Santos 2004).

Inúmeros estudos denunciam uma continuidade na reprodução da mesma lógica de estratégias de *marketing* pelos responsáveis nacionais e locais (e a este respeito, no capítulo 6.3.2 falarei sobre o caso particular de Kolkata), argumentando que o problema não reside apenas nos promotores e mediadores ocidentais. Mas, nas últimas décadas, a comercialização de imagens, sobretudo de destinos exóticos (ou de países que não são representados como “ocidentais”) tem vindo a ser alvo de grande criticismo tanto por parte de inúmeros investigadores (por exemplo: Britton 1979; Mohamed 1988; Silver 1993; Sturma 1999; Echtner 2002) como por responsáveis nacionais e locais dentro da própria indústria. Veja-se este excerto com mais de três décadas, de James Mitchell, Presidente das ilhas São Vicente e Las Granadinas, num discurso de 1972 dirigido à Caribbean Travel Association que intitulou «To Hell With Paradise»:

One myth that needs to be exploded is the idea of the Caribbean paradise.

Let us face it, there is no paradise, only different ways of life. Not that paradise has been lost, or destroyed, but that it never existed, neither here nor in the Pacific. Each day every living soul must face the problems of his own existence. The problems of New York or Toronto may not be the problems in the Grenadines. The North American trying to escape a big city problem like air pollution may not recognize the West Indian's problem of lack of opportunity on a small island. But it's a problem just the same and a serious one (*in* Britton 1979: 324).

Ao que a indústria parece permanecer imune, continuando irreduzível nas suas estratégias. Para isso, contribui em muito a situação singularmente imutável que contextualiza a promoção turística destes destinos. Ou seja, ao contrário dos “destinos ocidentais” que são promovidos pelos seus congéneres, para estes destinos são, maioritariamente, os mesmos operadores internacionais e agentes intermediários (sediados nos países geradores de turistas) que decidem as estratégias de comercialização, motivados pelas fantasias que partilham como o seu público-alvo e não com os anfitriões que representam à distância (Reimer 1990).

### **2.3 Kolkata, West Bengal e Índia como Destinos Turísticos**

Na Índia, o turismo foi reconhecido como indústria no início dos anos 1990 e declarado desde logo como sector prioritário ao investimento estrangeiro (Munjal *et al* 2006). Incentivos na tributação de impostos, subsídios, acesso prioritário ao crédito e à dotação de infra-estruturas eléctricas e água canalizada são alguns dos incentivos à indústria. No relatório anual 2004-05 apresentado pelo Ministério do Turismo, aparece já como o maior sector emergente da economia indiana, com uma dotação orçamental de 3220 milhões de rupias indianas de gestão central e 4695 milhões geridos pelos estados e uniões territoriais (UT), em 2003-04 («Mid Term Appraisal of the Tenth Five Year Plan [2002-2007]» - documento disponibilizado pela *Planning Commission Government of India*).

Desde 2002-03, a Índia integra o grupo de países que utiliza o sistema de monitorização TSA (Tourism Satellite Account) preconizado pela UNWTO. Para além das fontes de dados compiladas pelos estados e UT a partir de cartões de desembarque (aeroportos, portos marítimos e fronteiras terrestres), taxas de ocupação compiladas pela Federation of Hotel & Restaurant Association of India, dados de controlo do Bureau of Immigration, visitas a monumentos de importância nacional monitorizados pela Archaeological Survey of India, são ainda compilados dados estatísticos para receitas de turismo doméstico a partir de DTS (Domestic Tourism Survey), de receitas do turismo internacional a partir de IPS (International Passenger Survey) e do Reserve Bank of India («India Tourism Statistics 2003» - documento disponibilizado pela *Market Research Division - Ministry of Tourism Government of India*).

Se no ano de 2004, os números para o turismo doméstico alcançam o valor extraordinário de mais de 366 milhões de indivíduos e o número de turistas internacionais gerados pelo país ultrapassa os 6 milhões, a Índia continua a ocupar uma posição relativamente baixa em termos de visitas internacionais. Segundo a UNWTO, no mesmo ano, foi escolhida como destino por 3.46 milhões, o que constitui apenas 0.46 % do total de turistas internacionais a nível mundial (calculado em 761 milhões para o mesmo ano). A França manteve a posição cimeira com 75.1 milhões de visitantes, seguida da Espanha com 52.4, EUA com 46.1 e China com 41.8. Portugal, no mesmo ano, ocupou a vigésima posição com 10.6 milhões de visitantes, o que representa um valor quase quatro vezes superior ao dos turistas que visitaram a Índia (*UNWTO World Tourism Barometer*, June 2007).

É importante fazer algumas considerações acerca destes dados estatísticos. John Kester, membro da UNWTO, no seu artigo «Trends in International Tourism Flows, 1990 – 2000» (2002) esclarece sobre as dificuldades na compilação desta informação, nomeadamente pela sua limitação, heterogeneidade e fragmentação. Como refere o autor, não só não existem dados de todos os países como também as metodologias utilizadas pelas diversas autoridades nacionais que fornecem a informação diferem. Por exemplo:

In 1998–99 WTO conducted a survey among national tourism authorities or statistical bodies to take stock of the data available and the methods used to compile statistics on inbound, outbound and domestic tourism as well as on tourism activities and international tourism receipts and expenditure. Of the 130 countries that responded, two out of three indicated that they collected statistics on outbound tourism in one way or another. Of those 89 countries most derive the data by means of arrival/departure cards (58%). Twenty-seven countries also conduct surveys at frontiers (30%) and 25 carry out household surveys (28%). Other methods are used in 19 cases (21%) (Kester 2002: 338).

Quando nos é apresentado um valor relativo ao número de turistas internacionais, deve entender-se um número (que depende dos diferentes modos de compilação e cruzamento de dados efectuados pelas distintas autoridades internacionais, nacionais e regionais) de saídas/chegadas internacionais com propósitos de turismo (uma avaliação que também não é linear e que tem sofrido alterações no tempo) e que não tem

correspondência directa com as viagens efectuadas. Por exemplo, eu, residente em Portugal, saio de Lisboa com três amigos, no meu automóvel, numa viagem de turismo a Espanha e pernoitamos sete noites em casa de um outro amigo em Barcelona - a nossa contribuição para as evidências estatísticas de turismo nacional e internacional foi nula. No ano seguinte, com os mesmos três amigos efectuamos uma viagem de “pacote turístico” com o circuito Lisboa – Senegal – Guiné-Bissau – Senegal – Mauritânia – Senegal – Lisboa: a nossa contribuição total foi de quatro saídas de Portugal, doze chegadas internacionais (igual a turistas internacionais) no Senegal, quatro na Guiné-Bissau e quatro na Mauritânia.

Por outro lado, relativamente à apresentação dos resultados, é também habitual a agregação de países em regiões geográficas ou pelo seu reduzido contributo em categorias como “Other Africa” ou “All Middle-East” (Kester 2002: 339), diferindo estas categorizações consoante os critérios utilizados pelas entidades emissoras. Por exemplo, enquanto para a UNWTO, Turquia e Israel constituem parte da região “Europa”, sub-região “Este do Mediterrâneo”, para a United States Office of Travel & Tourism Industries, estes países são categorizados na região “Médio Oriente”. Como se depreende, as distribuições percentuais relativas a origem/destino ficam sujeitas a grandes discrepâncias.

Ao longo das últimas décadas, várias entidades internacionais, como a UNSD (United Nations Statistics Division), Eurostat (Statistical Office of the European Communities), ILO (International Labour Organization), OECD (Organization for Economic Co-Operation and Development), WTO (World Trade Organization), etc., em conjunto com a UNWTO têm envidado esforços para a implementação de um modelo único global de colheita e compilação de dados estatísticos para a indústria do turismo, emanando normas orientadoras, alterações e recomendações às várias administrações nacionais, das quais a tentativa de implementação generalizada do sistema TSA constitui o objectivo mais premente da última década. Não obstante, mesmo para os que procuram monitorizar o fenómeno a partir deste sistema, como é o caso da Índia, a aproximação à complexidade do terreno é extremamente difícil.

Ainda em 2008, no documento disponibilizado pela UNWTO, *2008 International Recommendations for Tourism Statistics* (IRTS 2008), pode verificar-se que mesmo no que se refere à definição dos conceitos e terminologia utilizados continua a ser necessário emitir recomendações por não existir uniformidade. Seleccionei algumas

destas recomendações no sentido de ilustrar os problemas que se colocam às várias entidades na compilação destes dados e por consequência aos investigadores que a eles recorrem para aceder ao estudo do fenómeno:

- A visitor is a traveller taking a trip to a main destination outside his/her usual environment, for less than a year, for any main purpose (business, leisure or other personal purpose) other than to be employed by a resident entity in the country or place visited. These trips taken by visitors qualify as tourism trips. Tourism refers to the activity of visitors.
- A visitor (domestic, inbound or outbound) is classified as a tourist (or overnight visitor), if his/her trip includes an overnight stay, or as a same-day visitor (or excursionist) otherwise.
- In the case of countries where the administrative controls at the borders have disappeared and where surveys of travellers at the border cannot be implemented, it is recommended that surveys of travellers at places of accommodation be used in parallel with other sources (for example, such as surveys at popular tourism sites or other destinations).
- The total duration of a trip as perceived and reported by a visitor may be different from the sum of the durations of the stays in the places visited, because of the time spent travelling to/from and between places.
- Accommodation statistics are often based on a census operation covering establishments providing paid accommodation, though very often using a threshold in terms of a specified number of bed places or of bed rooms. The part of overnight travel which is attributed to unpaid accommodation (e.g. stays with friends and relatives, trips to owner occupied vacation homes) is excluded (IRST 2008).

Na Índia, e designadamente no estado de West Bengal, os turistas internacionais são particularmente móveis. O aeroporto da capital Kolkata é utilizado como porta de entrada e saída do nordeste do país, frequentemente com estadias curtas de um par de dias à chegada e à partida na cidade e deslocações para outros estados e países vizinhos de avião, comboio, táxi (incluindo táxi partilhado) e autocarro, com alguns turistas optando mesmo pelo aluguer ou compra de um veículo automóvel (habitualmente motociclo). Excluída dos circuitos histórico e cultural “Triângulo Dourado” a noroeste, e “Sol e Praia” da costa oeste e sul, Kolkata serve de porta de entrada e local de trânsito para os circuitos de “Turismo Religioso Budista” e de “Ecoturismo” e “Aventura” na região dos Himalaias e Ilhas Andaman e Nicobar situadas na Baía de Bengala.

A recorrência da entrada e saída do país pelo mesmo local prende-se com o facto das companhias aéreas internacionais promoverem uma redução de custos na compra prévia das viagens de ida e volta, pelo mesmo local de desembarque e pela mesma companhia.

Dá que o regresso à cidade de Kolkata com uma segunda estadia por alguns dias seja frequente, mesmo quando o turista refere não ter tido qualquer outra motivação para o fazer.

Embora as estatísticas não o revelem, inúmeros turistas permanecem neste país por longos períodos de meses ou anos, renovando o seu visto de 6 em 6 meses ou fazendo uma saída para um país vizinho, o que permite a renovação do visto para reentrada. Porque os vistos de turismo são os de acesso mais simples e rápido nas embaixadas dos países de origem, muitos visitantes internacionais, incluindo os que têm propósitos académicos mais ou menos integrados institucionalmente, optam por este tipo de enquadramento, recorrendo às alternativas legais que referi para o prolongamento da sua estadia.

Em Kolkata, os turistas internacionais podem ser agrupados genericamente em três tipologias. Turistas jovens com baixo orçamento e propósitos educacionais em “*rite de passage*” (Graburn 2001), com estadias de várias semanas ou meses, complementadas amiúde por voluntariado social; viajantes em trânsito, que compõem a fracção das classes média e média alta em demanda do “novo turismo” (Poon 1993), segmentado, flexível e personalizado, aproveitando a oportunidade da experiência corpórea (Veijola & Jokinen 1994; Perkins & Thorns 1998; Damer 2004) da mega-metrópole mítica de *Terceiro Mundo* por alguns dias; e um terceiro tipo, constituído por turistas que permanecem alguns meses na cidade, envolvidos em projectos académicos ou profissionais diferenciados e que frequentemente regressam ano após ano. Em comum às três tipologias, a proveniência de classes média e média alta de ambiente urbano, maioritariamente com origem em sociedades de desenho “ocidental” e a busca de experiências alternativas aos pacotes de turismo de massa.

Em 2003, a compilação de dados efectuada pelo West Bengal Tourism Office revelou que, exceptuando o vizinho Bangladesh que contribuiu com quase 32% das entradas com visto de turismo em West Bengal<sup>16</sup>, os grandes representantes da população de

---

<sup>16</sup> Como é conhecido, a Independência da Índia em 1947 foi sucedida pela Partição dos extremos Este e Oeste do seu território dando origem ao Paquistão (Oriental e Ocidental), tendo sido o território de Bengala dividido em West Bengal, Índia e Paquistão Oriental. Em 1971, este território obtém finalmente a independência do Paquistão, convertendo-se no actual Bangladesh. Embora separadas por uma linha de fronteira nacional (política e administrativa), estas populações estão interligadas por estreitas relações familiares, linguísticas, socio-económicas, etc. E assim, o elevado valor estatístico do cruzamento da fronteira com visto de turismo entre este estado indiano e Bangladesh não pode ser interpretado em paridade com o restante turismo internacional, já que reflecte directamente a gestão prática dessas relações.

visitantes internacionais em Kolkata, são originários dos EUA - 12.3%, seguidos de perto pelo Reino Unido com uma contribuição de 11%. Austrália, Canadá, Alemanha, França, Itália e Israel contribuem em conjunto com 14% de visitantes, seguidos do Japão e Tailândia com um representatividade conjunta de 9.5% (West Bengal Tourism Office, Kolkata, Janeiro de 2005).

Em 2006, os dados provisórios da mesma fonte apontam para o aumento e diversificação progressiva da origem dos turistas internacionais que visitam este estado. Sendo significativo que todos os países emissores tenham aumentado os seus números de forma mais ou menos equitativa e os visitantes com proveniência do Bangladesh continuem a liderar com 39.45% do total de entradas, em termos globais a procedência dos restantes turistas sofreu uma diversificação com redistribuição das importâncias percentuais. O Japão, com uma representatividade de apenas 4.76%, foi o segundo maior emissor de visitantes e Reino Unido, EUA, Alemanha, Austrália, França, Canadá e Itália (por esta ordem decrescente) assumiram uma representatividade conjunta de 15.86%. Milhares de visitantes de países como o Sri Lanka, o Irão, os Emirados Árabes, a Arábia Saudita ou a Rússia (des)equilibram agora a aparência do turismo internacional na cidade (West Bengal Tourism Office, Kolkata, Maio de 2007).

Da amostra de turistas internacionais que faz parte desta investigação, assente em trabalho de campo compreendido entre os anos de 2004-2007, a grande maioria dos participantes é originária do segundo grupo de países (mais próxima da imagem estatística obtida em 2003), com os EUA e Reino Unido a liderarem em representatividade.

Para muitos destes turistas (não só os que visitam Kolkata mas um pouco por toda a Índia) é dada preferência à extensão de tempo de estadia no país e cobertura de território, reflectindo-se esta estratégia numa gestão de orçamento que penaliza o valor despendido em alojamento em favor do prolongamento da estadia e mobilidade. Assim, para além das inúmeras estalagens não reconhecidas oficialmente, albergues de ONGs, *ashramas*<sup>17</sup> e alojamentos afins, que acolhem turistas de baixo orçamento, o regime de

---

<sup>17</sup> *Ashrama, ashram* – vulgarmente usado para designar local de retiro (idealmente em lugares pouco habitados, no meio da floresta ou montanha) em ordem ao desenvolvimento humano e à instrução espiritual. A aprendizagem é conduzida habitualmente por um líder espiritual e em modo de regime interno comunitário. A sua popularidade entre os turistas ocidentais, particularmente desde a década de 1960, não só permitiu que alguns *ashram* na Índia se convertessem em atracções turísticas, como levou à criação de inúmeras infra-estruturas com esta designação, especialmente vocacionadas para receber turistas internacionais, com preços que variam do baixo custo até ao turismo de luxo. *Ashrama*

estadia “*paying guest*” em casas de famílias locais é também muito popular. Por outro lado, a rede de comboios é dos meios mais apreciados para percorrer longas distâncias dentro do país. Cómodos e confortáveis, por preços acessíveis, permitem efectuar viagens nocturnas entre diferentes estados, com ganhos na redução de custos e tempo em pernoita no destino.

Embora esta investigação não assente em dados quantitativos, a procura da definição de uma amostra representativa do objecto de estudo e a sua contextualização no universo do turismo internacional obriga à confrontação com os dados estatísticos. O valor atribuído pela comunidade científica a estas imagens representacionais do real, construídas através de modelos matemáticos (e particularmente da estatística), converte-as num dos elementos mais utilizados para credibilização e construção de autoridade narrativa sobre o real social. Os modelos estatísticos servem singularmente à ilusão da simplificação e descomplexificação para a facilitação do conhecimento, sendo por isso amplamente utilizados nas macro-análises que servem às estratégias e decisões económico-políticas e ao condicionamento dos mapeamentos cognitivos do real.

Todavia, este seu predicado é também o elemento porventura mais revelador da sua redutibilidade e fraqueza. A estatística pretende construir imagens do real, moldadas a categorizações absolutas (numéricas, gráficas) que propõem a sua tradução em estruturas sistemáticas, regulares, previsíveis (ou arquétipos), obscurecendo a complexidade dos eventos pela eliminação do que naturalmente assim *não o é*. Tudo o que no real é ambíguo ou não passível de ser inscrito no padrão do usual (na “média”, “mediana”, “moda”, etc.) é descartado pelo modelo estatístico como “ruído”. Por outras palavras, serve ao refinamento da mesma lógica da qual tantos cientistas afirmam distanciar-se: da admissão da disposição para a procura sistemática de eliminação da ambiguidade (causadora de ansiedade) no conhecimento. Ou seja, da tendência para a construção representacional do real através de estereótipos.

---

[aashraam] – termo sânscrito para “estádio” do ciclo de vida. De um modo resumido, o modelo de *ashramadharma* conceptualiza o desenvolvimento humano numa sucessão de quatro estádios. Uma primeira fase precoce, não explicitamente considerada, corresponderá à preparação da capacidade de compreender. À medida que o indivíduo cresce, entra no estádio 1- *brahmacharya* (estudante) de aprendizagem do *dharma*: de competência e fidelidade; 2- *gharhasthya* (chefe de família) de prática do *dharma*: de amor e cuidar; 3- *vanaprastha* (“floresta” ou extracção) de ensino do *dharma*: ensinar, estender o cuidar; 4- *sannyasa* (renúncia) de realização do *dharma*: sabedoria, renúncia da identidade social e do mundo ilusório (Kakar 2005: 42-43).

Os constrangimentos (dos quais referi apenas alguns) associados à generalidade da compilação e apresentação destes dados pelas entidades oficiais, acrescidos das especificidades das práticas de turismo internacional na Índia e designadamente em West Bengal, condicionam-me a limitar o seu uso unicamente a título de orientação em termos de relatividade e distribuição, confiando na minha experiência de observação participante para a sua interpretação. Em verdade, depois de investigar os modos de colheita, compilação e cruzamento destes dados no terreno e tendo experimentado os percursos habituais dos turistas internacionais neste estado assim como circuitos de viagens para outros estados, testando diferentes modos de viajar, transportes e tipos de alojamento, creio ocorrerem repetidamente (aqui tanto como em qualquer outro lugar) sobre- e sub-valorizações estatísticas em função dos locais de recolha, agentes e meios envolvidos, tipologia de turistas e critérios utilizados para cada momento do processo.

Por tudo isto, entendo que estes “macro” valores estatísticos não são mais do que uma aproximação rude e redutora ao fenómeno do turismo e a sua sobrevalorização constitui um perigoso meio de manipulação de percepções. A sua utilização no presente estudo deve ser tomada, portanto, como uma mera aproximação imagética de enquadramento do turismo na Índia, e em particular Kolkata, no fenómeno global do turismo internacional. Pelo que, a partir das aproximações estatísticas referenciadas, saliento apenas as seguintes imagens: a Índia, apesar do seu imenso território e potencial turístico, em termos globais é um destino notavelmente pouco procurado (menos de 1% dos turistas internacionais escolhem este país como destino); Kolkata e West Bengal, em termos de fatia percentual do contexto nacional, ainda menos (cerca de 0.5% de todos os turistas internacionais que visitam o país); e por último, claramente, as tipologias de turistas internacionais que dominam o turismo neste país e designadamente neste estado indiano e nesta cidade, pela sua mobilidade e tipo de práticas, escapam ao controlo da monitorização estatística.

Impõe-se, por isso, a necessidade de recorrer a outras alternativas para aceder ao conhecimento sobre este fenómeno. Sobre as opções metodológicas para aceder ao estudo do turismo internacional em Kolkata, práticas, tecnologias e técnicas de representação que medeiam este processo e sua expressão material, darei conta no capítulo que se segue.

### 3. Metodologia

#### *Triangulação: Uma Opção Metodológica para Aceder ao Fenómeno do Turismo.*

#### 3.1 Introdução

Triangulation has been touted as one way of strengthening the robustness and completeness of research data and data interpretations. “The most effective way to ensure reliability and validity of ethnographic data is to obtain comparable, confirmatory data from multiple sources from different points in time, and through the use of multiple methods. This is the process of ‘triangulation’” (Trotter & Schensul 1998: 719). Including a photographic component in a research study replete with other investigative methods is one way of accomplishing methodological triangulation (Clark & Zimmer 2001: 326).

O primeiro objectivo a que me propus com esta investigação foi o de contribuir para um estudo alargado das práticas de turismo internacional num destino imaginado como distante, exótico (“não ocidental”), através da análise das tecnologias e técnicas de representação que medeiam este processo – fotografias, filmes e histórias contadas. A sua circulação, julgo, proporciona a elaboração de um imaginário que fundamenta a manutenção da ordem internacional de desigualdade Norte/Sul e a duplicação das posições ocupadas pelas partes na relação binária Ocidentais/Outros que serve à construção de identidades.

Propus-me a documentar e analisar, em particular, os modos de desempenho das narrativas fotográficas e textuais nas relações Turista/Anfitrião, os significados que traduzem e transportam, o seu impacto ao nível das percepções não só dos conteúdos do turismo, mas de *uns* para os *outros* como elementos “estranhos”; de como marcam relações de poder e diferenças de privilégio económico e social, de como se confundem às diferenças e conduzem à reconfiguração do *self* de uns e outros.

Pretendo testar a adequação de conceitos operativos como “identidade”, “etnicidade” e “diferença”. Efectivamente, o turismo internacional arrasta consigo as complexas

problemáticas de partilha de espaços culturais, permitindo a documentação das consequências imediatas ao nível da actualização de identidades socialmente marcadas, distintas e potencialmente contraditórias. Conceitos operativos como estes, não sendo categorias naturais possuem, por isso, fronteiras móveis actualizadas em cada momento pelo confronto com o outro, tornando difícil a definição dos limites de demarcação de pertença. Não obstante, o quotidiano mostra-nos a persistente recorrência a concepções de “nação”, “raça” ou “grupo étnico” como comunidades imaginadas (Anderson 1991), entidades ideológicas e formações discursivas, para atribuição de significado social a diferenças, com consequências materiais de inclusão, exclusão (Bulmer & Solomos 1988), hierarquização e inscrição de desigualdades.

Este problema de desigualdade na relação é também inerente ao investigador. Pensei, por isso, ser necessária uma lógica alternativa de teorização de identidades e aproximação aos significados dos outros que escape aos condicionalismos deste modo de oposição binária Eu/Outro, em que o primeiro e o segundo se estrutura e é estruturado pela posição relativa que ocupa na relação. Daí, resulta a escolha da metodologia de triangulação: métodos clássicos associados à observação participante de trabalho de campo extensivo, combinados com a utilização de metodologias visuais reflexivas, com particular ênfase na utilização do *photovoice* aplicado às duas partes envolvidas na relação Turista/Anfitrião.

### **3.2 O Uso da Imagem e a Antropologia**

A utilização de materiais visuais pela Antropologia e outras ciências sociais é não só conhecida como é também corrente e constante. Já menos frequente é o reconhecimento desses materiais enquanto tal e a sua aceitação como elementos centrais de análise na investigação. Por esta razão, acontece na Antropologia uma compartimentação das chamadas metodologias visuais e a ramificação de uma área específica denominada por “Antropologia Visual” que, até há duas décadas, foi confinada quase exclusivamente à produção de filmes etnográficos, com um lugar pouco significativo na disciplina. Este estatuto de pouca relevância e algo marginal é ainda mais incompreensível quando atentamos à relação estreita entre os dois fenómenos.

Entre a Fotografia, o Cinema e a Antropologia existe um paralelo de história e desenvolvimento e na sua base encontram-se os mesmos fundamentos intelectuais e

culturais da Europa e América do Norte novecentistas. Na primeira metade do séc. XIX surge a fotografia<sup>18</sup> e em 1895, os irmãos Lumière fazem a primeira projecção de cinema em Paris do filme *La Sortie des Usines Lumières*. Em Portugal, um ano depois, filmes de autoria de Aurélio Paz dos Reis são projectados no Teatro Sá da Bandeira no Porto e em Outubro de 1896 surge a primeira sala de cinema em Lisboa, o Real Coliseu dos Recreios (Ferreira 1986). O cinema estende-se a todos os continentes e em 1905 chega aos EUA pela mão de Thomas Edison (que desde 1893 projectava imagens em movimento com cinetoscópio). Em 1928, foi já possível combinar som e imagem (Warner Brothers) e apenas outra década foi necessária para transmitir estas imagens audiovisuais a todo o globo, através do ar, por ondas hertzianas<sup>19</sup>. Pela primeira vez julga-se ser possível reproduzir imagens que (aparentemente) não constituem ícones - imagens aproximadas da realidade objectiva - mas antes um índice do real. Como defendido logo na primeira metade do séc. XIX por François Arago (1786-1853) à Câmara dos Deputados francesa, a fotografia pela sua “vocação cognoscitiva” seria da maior utilidade como meio de registo e suporte da investigação científica (Frade 1992: 47); ou na mesma altura, por William Fox Talbot (1800-1877) na sua apresentação sobre o processo fotográfico à Royal Society em Londres: «sobre a arte do desenho fotogénico, ou processo pelo qual os objectos podem ser levados a desenharem-se a si mesmo sem a ajuda do lápis do artista» (*in ibid.*: 57, 216), é finalmente possível obter a descrição precisa e a replicação microscópica da ordem e regularidade da natureza.

A imagem fotográfica (fotogramas estáticos) e depois a imagem fílmica (fotogramas em movimento), entendidas como signos indicadores, adquirem por isso o estatuto de substituto do real, de registo de realidades de espaços, pessoas, comportamentos e vozes passíveis de serem enviadas e partilhadas a distâncias impensáveis em pequenas fracções de tempo. Hoje, a difusão de imagens fotográficas e audiovisuais é de tal forma trivial que tendemos a esquecer o quanto é recente e experimental, quer o seu processo de difusão quer o da sua fabricação.

---

<sup>18</sup> A invenção da fotografia é atribuída a Nicéphore Niépce, na década de 1820. De acordo com Robert Leggat, a denominação “fotografia” é um pouco posterior, devendo-se a Sir John Herschel, que terá utilizado o termo, a partir do grego para “luz e escrita”, pela primeira vez em 1839, ano em que o processo fotográfico se tornou público (Leggat 1995). Ver também: Sontag 1986 [1973]; Frade 1992; Freund 1995 [1974].

<sup>19</sup> Alguns autores defendem que a TV foi inventada pelo português Adriano Paiva Faria Leite em 1876-78, pelo seu contributo inventivo da “telescopia eléctrica”. Apesar de ter publicado precocemente o seu trabalho nesta área, o seu nome persiste até hoje obliterado na maioria das publicações internacionais sobre a história da televisão (ver: Sousa Pinto 1907; Vaz Guedes 1999; Lange 2002).

Na fotografia, como declara Pedro Frade, a partir de então: «o olho e a representação são colocados sob a alçada das leis que se preocupam quase nada com quem vê e desprezam, igualmente, a natureza daquilo que é visto» (Frade 1992: 66); a *camera lucida* prossegue o seu caminho na consolidação do estatuto de mediador de representação mecanizada com a intervenção mínima do sujeito operador. Um caminho que aponta para um isomorfismo entre o desenvolvimento (e a percepção) desta técnica de produção de imagens e o de validação de prova (e percepção de “verdade” e “objectividade”) na produção de conhecimento no “ocidente”. Ou seja, o primeiro é uma extensão ou parte do segundo e não apenas o resultado de um percurso paralelo. Como será demonstrado neste estudo, a analogia *olho-câmera-realidade objectiva* (Sontag 1986) ou o enquadramento conceptual da imagem fotográfica como índice do real, não obstante a sua consagração inquestionável, são apenas uma “verdade particular” contextualizada por este enquadramento ideacional; não sendo aplicáveis nem uma nem outra, por exemplo, ao contexto da sua produção e apreensão na Índia, e designadamente entre residentes em Kolkata.

Similar à ascrição de uma separação entre o *registo* para a “foto-reportagem” e a *simulação* para a “fotografia artística”, um duplo caminho foi tomado pelo filme: uma corrente motivada pela preocupação do registo etnográfico simples - “Documentário”, e outra motivada pelo impulso de criação da magia pelas histórias contadas em movimento - “Cinema Ficção”. Na Alemanha, em 1905, os etnógrafos já levam para o terreno o novo instrumento para registo e reprodução dos “exóticos” comportamentos e rituais dos “primitivos”. As premissas de distanciamento e neutralidade relativamente ao objecto são consideradas incontestáveis pelos primeiros documentaristas e a câmara de filmar é apreendida, desde logo, por estes investigadores como um instrumento científico de captação de índices do real, de documentação científica objectiva. Mas, duas décadas depois, Jean Vigo quebra esta regra introduzindo a ironia de discurso através da linguagem de montagem e entre outros, Walther Ruttmann e Robert Flaherty introduzem a subjectividade narrativa<sup>20</sup>. Nos anos de 1930, autores como Luís Buñuel, Basil Wright ou John Grierson (criador do termo “documentário”) introduzem a dimensão de intervenção política pela denúncia social e Leni Riefenshtal como veículo de propaganda do poder vigente (ver Barsam 1974; Barnow 1983; Aitken 1990).

---

<sup>20</sup> Em Portugal, o primeiro filme do género “etnoficção” (cuja criação é atribuída a Robert Flaherty), é realizado em 1930 por José Leitão de Barros: *Maria do Mar*.

Dziga Vertov, ainda na década de 1920, inicia a produção de filmes *Kino Pravda* (“cinema verdade”) e desenvolve a teoria *kino-glaz* (“câmera-olho”) (Vertov 1984) que servirão de base ao movimento *Cinéma Vérité* que se expandirá nos anos 1960-70, mantendo-se ainda hoje como um dos estilos mais utilizados na disciplina. A teoria de Vertov, o método de Flaherty e a inspiração do antropólogo Marcel Griaule convertem Jean Rouch numa das maiores referências deste género de documentário etno-sociológico, com uma aproximação que oscila entre o documentário não ficcionado e a ficção etnográfica. Rouch utiliza a analogia, o comentário poético, o psicodrama e o lúdico, marcado pela preocupação permanente das consequências do contacto entre investigador, personagens filmadas e câmara (ver Rouch 1974).

Na mesma altura, uma outra corrente emerge, distanciando-se do *Cinéma Vérité* através de uma aproximação de carácter activista de envolvimento em direitos civis, de minorias, contestação política, movimentos anti-guerra, feministas e homossexuais. Destaca-se na antropologia o uso do filme pela escola “Cultura e Personalidade”, em particular por Margaret Mead e Gregory Bateson, de olhar direccionado e narrativa interpretativa (ver Ruby 1980). As duas correntes, vulgarmente distinguidas entre “europeia” e “norte-americana”, persistem em paralelo na actualidade.

Actualmente, o filme etnográfico é utilizado em todos os continentes por antropólogos e não-antropólogos com abordagens que oscilam desde o género “reportagem do evento-imagem” até ao “ficcional”. Entre muitos, referencio na disciplina em Portugal, Catarina Mourão, com o filme *A Dama de Chandor* (1998), pela interligação entre a expressão pessoal e emocional das personagens com a história social e política; no contexto internacional, Trinh Minh-Ha, pela dimensão artística e exploração da linguagem visual como veículo de experiência intelectual e sensual; os prolíferos David e Judith MacDougall, pela exploração das técnicas e significados das representações fotográficas e fílmicas; e ainda, Dennis O’Rourke (não-antropólogo, mas incontornável referência na disciplina) com os seus filmes *Cannibal Tours* (1988) ou *The Good Woman of Bangkok* (1991), pela exploração crítica das representações e gestão prática das identidades no encontro com a diferença do “outro”. As novas técnicas e suportes, particularmente o vídeo e o formato digital, permitiram a acessibilidade a este recurso de registo e expressão, alargando ainda mais o âmbito da sua utilização mesmo pelos que não entendem a imagem visual como suporte ou formato válido de investigação.

Com a apresentação deste quadro sinóptico pretendo demonstrar que não só a etnografia e o documentário possuem origens similares como semelhantes são os seus objectivos e metodologias. Robert Flaherty e Bronislaw Malinowski iniciaram, simultânea e paralelamente, observação participante e trabalho de campo e ambos experimentaram a necessidade de dar voz às suas personagens-objecto, significando isso que o elemento reflexivo surgiu ao mesmo tempo no filme documental e na antropologia escrita, demonstrando um elo relacional inequívoco de princípio e método.

Para os etnógrafos, não apenas o recurso mas também o estudo da imagem e do filme como outra forma de investigar a organização cognitiva do “outro” abre um vasto horizonte. Dado o facto de que a imensa população humana se apresenta “separada” em diferentes grupos linguísticos, para os que estudam a cultura a partir da linguagem verbal e textual o obstáculo da tradução é incontornável. Descrições de atitudes, costumes ou modos de organizar a experiência são submetidos ao filtro de uma tradução dupla pelo antropólogo: à sua língua nativa e ao seu sistema cognitivo. No entanto, as imagens visuais - gráficas, fotográficas ou fílmicas - podendo ser executadas e interpretadas pelos indivíduos em estudo, permitem minimizar as consequências do primeiro nível de tradução.

### **3.3 As Metodologias Visuais Reflexivas**

A enunciação de uma “antropologia da experiência” deve-se a Victor Turner que, inspirado por Wilhelm Dilthey (1833-1911) e pelo seu conceito *erlebnis* - experiência pessoal “vívida”: «Existence itself, reality, being - these are only expressions for the way in which my consciousness possesses its impressions and its representations» (Dilthey 1989: 246) -, cria uma corrente de abordagem antropológica alternativa ao “Estruturalismo”, da qual se destacam nomes como Milton Singer, Dell Hymes, Richard Bauman, Renato Rosaldo, Bruce Kapferer, Edward Bruner, entre outros. Na hermenêutica de Dilthey a experiência constitui a realidade primária. O conceito inclui não apenas comportamentos, acções e sentimentos mas também a reflexão sobre os mesmos - a experiência interior, pessoal. Assim, aceder à experiência do “outro” é aceder à relação dialéctica entre a experiência e as suas expressões, pois uma é estruturante das outras e *vice-versa* (Bruner 1986). A vantagem deste tipo de aproximação é o partir das expressões como significados dos outros, *i.e.*, da análise

estabelecida pelos sujeitos em estudo, evitando a imposição das categorias mentais do antropólogo num primeiro momento de interpretação.

Mas se a experiência é sempre pessoal, se é sempre a expressão singular da consciência que cada sujeito possui do real, como aceder à experiência do outro? A resposta de Dilthey a esta questão é a de que: «Our knowledge of what is given in experience is extended through the interpretation of the objectifications of life and their interpretation, in turn, is only made possible by plumbing the depths of subjective experience (1976: 195). Ou seja, se é universal o relativismo experimental também o é a capacidade de imaginar o outro - a reflexividade; e é este o instrumento que permite ao investigador aceder à experiência dos outros.

A reflexividade parece então incontornável a qualquer cientista social. E no entanto, raros são os estudos de formato textual com carácter reflexivo. Para que o produto de uma investigação possa ser caracterizado desta forma é necessário que o autor o revele deliberadamente. Que explicita publicamente a propósito dos seus resultados, não só os pressupostos epistemológicos e as metodologias utilizadas mas, também, das razões das suas escolhas de resultados apresentados e da sua relação com a investigação (Ruby 1980: 157). Por outras palavras, que deliberadamente revele a sua presença como autor.

Examinando também o percurso dos estudos antropológicos na sua dimensão fílmica, embora muito precocemente tenha surgido a preocupação com a exposição dos elementos de carácter reflexivo, à excepção de Jean Rouch e da corrente de autores do *Cinéma Vérité* e de alguns antropólogos-realizadores contemporâneos dos quais dei exemplos, na sua maioria, o posicionamento adoptado relativamente à utilização da imagem manteve-se marcado pela antropologia positivista que dominou até à década de 1970. E como tal, também marcado pela introdução do positivismo associado ao jornalismo de investigação e à teoria do realismo fotográfico.

A crença na objectividade da colecção de artefactos fotográficos e índices do real foi absorvida pela investigação, negligenciando o conhecimento de que na imagem tal como na língua, não existe uma relação intrínseca com o referente. Como declarou Bruner, não é possível ignorar a distinção crítica «between life as lived (reality), life as experienced (experience), and life as told (expression). Only a naive positivist would believe that expressions are equivalent to reality» (1986: 6); independentemente da forma de expressão a que se recorre. Todavia o recurso às imagens pictóricas levanta

uma questão mais problemática do que a utilização do texto - e concordo com Joanna Scherer (1992) - já que se para o segundo existe todo um corpo de conhecimento gramatical para o interpretar e compreender, um paralelo de regras comparáveis ou sistematizadas com a mesma regularidade no seu uso, é ainda incipiente para a “leitura” das primeiras.

Margaret Mead defendeu, incondicionalmente, a utilização do filme sistemático e controlado, para recolha de material que possa ser repetidamente analisado com teorias e técnicas cada vez mais desenvolvidas, assumindo que apesar de todos os problemas de imposição do ponto de vista do autor, a negação da utilização do filme se traduz sempre em maiores perdas do que ganhos. Já para Peter Ian Crawford é na diferença de produção do texto e do filme que reside a reivindicação da superioridade do primeiro. No primeiro caso, argumenta o autor, o antropólogo é o responsável pela codificação do produto final, enquanto no filme, a codificação depende directamente das imagens e dos som recolhidos (muitas vezes por outros) e, sobretudo da edição e do editor. Este tipo de condicionalismo, refere também, tem como alternativa o chamado *Observational Film* (“filme directo”) que deixa em aberto os possíveis significados que podem transcender a análise do etnógrafo-realizador: «Observational film with its emphasis on objectivity, neutrality and transparency, has provided anthropological cinema with a filmic strategy which complies with the requirements of modernist ethnographic representation» (Crawford 1992: 73).

O meu posicionamento relativamente à utilização de imagens na investigação antropológica é essencialmente discordante destas duas últimas propostas. Relembro o conceito de objectividade de Bourdieu:

Objectivism constitutes the social world as a spectacle presented to an observer who takes up a ‘point of view’ on the action, who stands back so as to observe it and, transferring into the object the principles of his relation to the object, conceives of it as a totality intended for cognition alone, in that all interactions are reduced to symbolic exchanges (Bourdieu 1977: 96<sup>21</sup>).

E a distinção entre o *Observational Film* americano e o *Cinéma Vérité* europeu é precisamente a diferença entre o estilo reportagem e a observação participante ou, dito

---

<sup>21</sup> Esta obra a que recorrerei algumas vezes ao longo do texto terá sido consultada na versão inglesa e francesa (que referencio na bibliografia). A sua tradução portuguesa está disponível pela Celta Editora, em Oeiras (2002).

de outra forma, entre o registo ilusoriamente exposto como “objectivo”, “neutral” e “transparente” *versus* o registo deliberadamente revelado como subjectivo ou reflexivo. Nas palavras de John Hutnyk: «Nothing is ever seen just as it is: all angles, especially camera angles, are positioned and determined by factors of context and contingency. Even pointing the camera without thinking invokes a complex set of figuring preconditions» (Hutnyk 1996: 148).

Apesar de ainda algo marginal, um número crescente de investigadores tem vindo a considerar a centralidade do estudo das imagens na disciplina. Nos últimos vinte anos, a Antropologia Visual expandiu-se aos estudos visuais e análise de mediadores pictóricos abrangendo temas que vão desde o estudo de fotografias históricas (Edwards 1992; Scherer 1992; Mellinger 1994; Buszek 1999; Carvalho 2004, 2008) e contemporâneas (Pinney 1990, 1997; Hutnyk 2004; Machin 2004; Thurlow *et al* 2005) até aos estudos das imagens (estáticas e em movimento) dos meios de comunicação de massa, consumo e mercado publicitário (Riley *et al* 1998; Clawson & Trice 2000; Gupta 2001; Merskin 2001; Kim & Richardson 2003; Wright 2004; Chouliaraki 2006; Dillon 2006; Szörényi 2006). Por outro lado, a utilização de fotografias e outras metodologias visuais no processo de investigação tem obtido também crescente visibilidade e aceitação e, embora apresente ainda contornos de experimentalidade, tem vindo a ser submetida a um refinamento progressivo do seu enquadramento teórico.

O conceito de *Photo-elicitation* terá sido usado pela primeira vez por John Collier Jr. e Malcolm Collier, em 1957, para designar um método experimentado durante o decurso de uma investigação sobre comunidades em mudança no Canadá. Foram feitas entrevistas sem e com o apoio de fotografias, tendo sido concluído pela equipa de que, para o segundo caso, os resultados das declarações dos informantes eram mais precisos, mais ricos e estimulantes. Os resultados desta experiência terão sido publicados pela primeira vez em artigo nesse mesmo ano e expandidos para a versão em livro de 1986 *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*<sup>22</sup>. Desde então, e particularmente nas ciências sociais, diversos autores têm vindo a assumir esta metodologia como central à investigação: são exemplos Calderola (1985), Steiger (1995), Harper (2001) ou Beilin (2005).

---

<sup>22</sup> John Collier Jr. terá editado uma primeira versão desta obra em 1967 (Collier 1967), todavia é esta versão de 1986 que se converte na obra de referência de introdução às metodologias visuais aplicadas à investigação.

A partir deste conceito de inserção de fotos em entrevistas como agentes catalizadores de “extracção” de informação, emergem as metodologias que a combinam com as preocupações de reflexividade e técnicas de participação dos indivíduos em estudo. Alguns exemplos de estudos recentes são os de Johnson e Griffith (1998) em que alguns pescadores foram dotados de câmeras com a indicação de fotografar o que desejassem da sua actividade. A hipótese testada, com resultados significativos, foi a da afectação dos conteúdos fotografados à identidade étnica dos pescadores. Magilvy *et al* (1992) desenvolveram o mesmo conceito num estudo sobre o envelhecimento em ambiente rural. E Caroline Wang e Mary Ann Burris (1996) forneceram câmeras a mulheres camponesas da província de Yunnan na China para fotografarem as suas vivências diárias e darem voz às suas críticas sobre a inadequação das estratégias políticas face às suas necessidades. O êxito desta experiência conduziu ao desenvolvimento da metodologia de investigação definida como *Photovoice*.

Um último exemplo, no sentido de demonstrar a versatilidade deste tipo de metodologia. Lauren Clark e Lorena Zimmer (2001), partindo do conceito desenvolvido por Wang e Burris, utilizam uma metodologia combinada de três tipos de técnicas fotográficas: material fotografado pelos investigadores em visitas programadas, material fotografado pelos investigadores em contexto de observação participante prolongada e *photovoice* pelas mães das crianças em estudo, no âmbito de uma investigação sobre a relação entre cuidados maternos e saúde infantil entre famílias hispânicas residentes nos EUA. A partir da análise diferenciada do material recolhido, terão concluído que além da maior riqueza e consubstanciação de dados, os dois últimos métodos, e em particular o *photovoice*, terão permitido obter informação a que não teriam acesso de outro modo.

*Photofeedback*, *Photointerviewing*, *Photoessays* e *Photovoice* são algumas das designações que circunscrevem a versatilidade das metodologias visuais participativas. *Photovoice*, no esquema pioneiro elaborado por Wang e Burris em 1992, foi definido como um processo através do qual os sujeitos entendidos como objecto de estudo são dotados de um papel activo e catalizador de mudança na utilização combinada do imediatismo da imagem visual com as histórias contadas. São fornecidas câmeras fotográficas a elementos do grupo ou comunidade em estudo para que ajam como documentadores e intervenientes activos na reflexão sobre as imagens captadas, permitindo ao investigador: «the possibility of perceiving the world from the view point of the people who lead lives that are different from those traditionally in control of the

means for imaging the world» (Caroline Wang in *Photovoice*<sup>23</sup>). Comprovado o mérito desta metodologia nos últimos anos, são diversos os projectos que a utilizam de forma simples ou combinada, nomeadamente em programas de desenvolvimento ambiental, saúde pública, sociologia e antropologia aplicada. Pela implicação dos indivíduos na reflexão de si e da sua comunidade, pelo seu envolvimento na representação de si e dos outros, este modo de aproximação ao terreno não só minimiza a tendência de modelação dos factos etnográficos ao arquétipo teórico como permite também um acesso privilegiado a diferentes modos de expressão (verbal e pictórica) da experiência vivida pelo “outro” sujeito. Como descrito por Michael Jackson:

[N]arrative description is a crucial and constitutive part of the ongoing activity of the lifeworld, which is why narrative plays such a central role in phenomenological description. Moreover, narrative activity reveals the link between discourse and practice, since the very structure of narrative is pre-given in the structures of everyday life. As Alisdair MacIntyre puts it, “stories are lived before they are told”<sup>24</sup> (Jackson 1996: 39).

Cabe ainda dizer que esta ênfase colocada na exposição das narrativas individuais implica uma tomada de posição política na aproximação à investigação antropológica. Como observou Lila Abu-Lughod, o uso das histórias contadas por indivíduos comuns colide com o uso ainda dominante do conceito de cultura; ao revelar os conflitos e estratégias de negociação individuais, subverte os pressupostos de homogeneidade, coerência e intemporalidade de cultura de grupo, comunidade ou nação (Abu-Lughod 1993).

Inspirada pelos conceitos da “antropologia da experiência”, pelo pressuposto epistemológico de reflexividade e sucesso na implementação das metodologias visuais participativas, entendo que a introdução das imagens na investigação antropológica se deve desprender do propósito clássico de tipo meramente descritivo e documental. Assumindo as contingências de confinamento, redução e arbitrariedade da linguagem visual (próprias dos códigos de ordenação do real como é também a linguagem textual)

---

<sup>23</sup> Caroline Wang possui um “website” exclusivamente dedicado ao *Photovoice*. Além da divulgação de trabalhos que utilizam esta metodologia, são também apresentados os seus princípios teóricos, éticos, fases do processo de planeamento, implementação no terreno, problemas a antecipar, etc. Available from: <<http://www.photovoice.com>>. Ver também: Wang & Burris 1994, 1996; Wang 2001.

<sup>24</sup> MacIntyre 1984: 212. Conforme referenciado em Jackson 1996: MacIntyre, Alasdair. 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory* (2nd edition). Notre Dame, University of Notre Dame Press.

entendo como frutífera a aproximação à câmara como técnica de investigação e ao filme, fotografia e outros mediadores pictóricos como modos de (des)construção, descrição, registo e representação do objecto. E se o entendo como válido para qualquer terreno, ao empreender um projecto de estudo antropológico no âmbito do Turismo - objecto profundamente embebido pela linguagem visual - foi óbvia, para mim, a opção de uma aproximação através da didáctica combinada às metodologias visuais reflexivas.

Assim, para além do recurso aos métodos clássicos de trabalho de campo associados à observação participante, entrevistas semi-dirigidas a turistas internacionais, anfitriões, guias e operadores turísticos, este estudo suporta-se da implementação deste tipo de técnicas de investigação no terreno, tomando como referencial a técnica participativa de *photovoice* aplicada às duas partes directamente envolvidas no encontro Turista/Anfitrião. Assumindo como central o recurso epistemológico da partilha de espaço de reflexão pelas partes directamente envolvidas no processo de investigação: sujeito - investigador e as duas partes que constituem o objecto - turistas e anfitriões, pretende-se minimizar a assimetria inevitável do *Eu* (também representacional) que pretende explicar o *Outro*.

Por outro lado, como afirmou John Hutnyk: «The camera is *the* international signifier of tourism» (Hutnyk 1996: 145). Com o desenvolvimento do turismo de lazer, acumula-se um compêndio de imagens em casas por toda a parte. As fotografias de férias converteram-se no testemunho de espaços e pessoas *de lá*, não obstante a redução assombrosamente óbvia do que estava lá ao que foi registado fotograficamente. Como também refere:

That photography has a place within the economy of tourism will be readily recognized. The extent to which it is one of the major framing devices of all “tours” is perhaps less clear (...) At 35mm a second (I am intentionally confusing formats here). The co-ordinates of cultural identity and comparison are fixed in small, easy-to-carry squares. It is as if a great reduction machine were at work turning life into a billion miniatures (*ibid.*: 146-147).

A presente investigação procura contribuir também para a formação de um corpo de estudos a este nível centrando-se, precisamente, na análise dos modos de desempenho da fotografia e narrativas orais e textuais, enquanto tecnologias representacionais e de

inscrição material da “expressão da experiência vivida” no âmbito do turismo internacional.

### **3.4 O Trabalho de Campo**

A escolha da cidade indiana Kolkata emerge como secundária à escolha do objecto da investigação. Com efeito, num primeiro momento, pareceu possível desenvolver esta proposta a qualquer parte do globo imaginada/projectada internacionalmente como destino turístico “não ocidental”: distante, exótico, povoado pela diferença. No entanto, como claramente demonstrado por John Hutnyk, em *The Rumour of Calcutta: Tourism, Charity and the Poverty of Representation* (1996), esta cidade ocupa no imaginário “ocidental” um espaço inigualável como local mítico extremo: «Much has been written on Calcutta. (...) Not only is it on the east coast of India, its status as the antithesis of ‘Western’ cities is inscribed everywhere» (Hutnyk 1996: 87), o que a converteu no espaço de eleição à execução deste projecto.

O trabalho de campo em Kolkata, no estado de West Bengal, Índia foi desenvolvido em três períodos, num total de 15 meses de estadia. Foi efectuada uma primeira aproximação ao terreno com a duração de cerca de 3.5 meses entre Outubro de 2004 e Janeiro de 2005. Seguiu-se um período de alguns meses para reflexão e preparação de uma estadia mais longa, calendarizada para 7 meses entre Outubro de 2005 e Abril de 2006 e um último período intensivo que decorreu entre Fevereiro e Maio de 2007. As variáveis levadas em conta para esta decisão incluíram a conciliação do período de “estação alta turística” e a exclusão do período de verão e monções nesta região da Índia.

Como é conhecido, a Índia é uma nação multi-linguística e em Kolkata, capital de estado e cidade de imigrantes, são muitas as línguas faladas no quotidiano, sendo maioritárias: a língua oficial do estado de West Bengal - o bengali ou *bangla* (escrito em *bangla lipi*); a habitualmente primeira língua da população identificada como muçulmana - o urdu (escrito em *urdu*); a língua da União Indiana para propósitos oficiais (e maioritariamente falada em alguns estados) - o hindi (escrito em *devanagari*); e a habitualmente segunda ou terceira língua, usada em muitos casos como mediador linguístico escolar e de serviços - o inglês (escrito em alfabeto latino). Não apenas são faladas línguas distintas por diferentes residentes, como também é corrente o uso

alternado de várias línguas indianas pelos mesmos sujeitos e o domínio de uma ou mais línguas estrangeiras.

Conquanto tenha iniciado a aprendizagem da língua hindi com o professor Afzal Ahmad, em Lisboa, logo em 2002 (na fase inicial de delimitação deste projecto) e da língua bengali com o linguista e filólogo Subhendu Sarkar, em Kolkata, a partir de Novembro de 2005, dado o meu domínio rudimentar de ambas, a comunicação no terreno terá sido maioritariamente mediada pela língua inglesa quer com outros estrangeiros quer com residentes. Contudo, como se poderá verificar em algumas transcrições - e em todas as transcrições apresentadas, é preservada a sua forma original, tal como foi enunciada pelo sujeito - foi também usado o castelhano, o francês e algumas vezes uma mistura de vocábulos e frases alternadas de várias línguas. Só ocasionalmente recorri formalmente a intérprete e apenas uma vez paguei por esses serviços que terão incluído especificamente a condução e posterior transcrição de algumas horas de entrevista semi-dirigida no seio de um grupo de falantes de bengali e hindi.

Anders Sørensen no seu artigo «Backpacker Ethnography» (2003), descreve como contornou as suas dificuldades metodológicas na aproximação ao estudo de turistas enquanto objecto etnográfico, dada a sua inadequação ao ideal de uma circunscrição espacial ou possibilidade de estabelecimento de interacção social continuada e coesa com um grupo mais ou menos estável de indivíduos<sup>25</sup>:

Backpackers fit neither of the two demarcations. Instead of prolonged social interaction within a stable group, whether mobile or settled, they are characterized by impromptu social interaction within a group of erratic composition with unceasing extensive changeover of individuals. Methodologically, this makes it impossible to adhere to the conventional ethnographic fieldwork framework of prolonged social interaction with and observation of a given set of informants. The un-territorialization of the backpacker community means that, instead of prolonged interaction with the few, fieldwork has had to be structured around impromptu interaction with the many. This made fieldwork more dependent on interviews and other

---

<sup>25</sup> Sobre as componentes essenciais do trabalho de campo antropológico e variações ocorridas ao longo do tempo, ver Clifford 1997.

types of intensive information extraction than would the case in a classic ethnographic fieldwork (Sørensen 2003: 850).

Na condução do presente estudo, o trabalho de campo extensivo permitiu a observação participante, interacção e condução de centenas de conversas informais e largas dezenas de entrevistas semi-dirigidas (algumas submetidas a gravação digital e outras a anotações manuscritas), que compreenderam residentes, guias, operadores turísticos e outros profissionais directa e indirectamente ligados ao sector, entidades oficiais, turistas internacionais e mesmo alguns NRI (“Non Resident Indians”). Naturalmente tendo permanecido a maior parte do tempo em Kolkata, entendi, contudo, ser necessário contextualizar as práticas do turismo internacional na cidade, neste estado e neste país. Se em 2001, já teria visitado a Índia enquanto turista e experimentado, em modalidade flexível e personalizada de médio custo, o popular circuito “Golden Triangle” no norte, noroeste e centro do país, no decurso do trabalho de campo procurei sobretudo deslocar-me a alguns lugares dos circuitos turísticos efectuados pelos turistas internacionais encontrados na cidade (algumas vezes, acompanhando-os), neste estado e noutros estados do nordeste, este e sul da Índia. Procurei também experimentar os diversos modos de viajar, transportes e tipos de alojamento mais referenciados nos seus relatos.

O recurso à implementação da metodologia visual *photovoice* permitiu ainda obter a implicação de dezenas de turistas na “examinação” de si e das suas práticas habituais, pelo condicionamento a que obriga este processo na reflexão activa sobre as imagens captadas, sobre as suas escolhas, motivações, sensações envolvidas, gestão prática de dificuldades e conflitos, etc.

Para a concretização da aplicação das metodologias visuais reflexivas, em particular o *photovoice*, sem comprometimento de quantidade e qualidade dos resultados obtidos, considerei necessária a aquisição de cinco câmeras fotográficas digitais, um número mínimo para viabilizar a constituição de grupos de trabalho da amostra em estudo. No entanto, embora este projecto tenha sido gentilmente financiado numa base regular entre os anos de 2004 e 2007 pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) em Lisboa, Portugal, o seu financiamento não contemplava a aquisição de equipamento. Ao longo de 2004, enviei cartas de solicitação de apoio para grandes marcas de equipamento fotográfico com representação internacional e local em Portugal e na Índia, sem resposta ou com resposta negativa. Razão pela qual me terá sido possível adquirir apenas duas câmeras fotográficas para os dois primeiros períodos de trabalho de campo, o que

obrigou a alterações aos processos de aplicação previstos, de que falarei adiante. Finalmente em Dezembro de 2006, obtive uma resposta positiva da Kodak Portuguesa com cedência de quatro câmeras digitais para apoio à realização deste estudo. Assim, em Fevereiro de 2007, após a dotação deste número de câmeras, foi possível implementar em pleno as técnicas fotográficas previstas para o terreno, tendo conseguido o alargamento da amostra que considereei como o necessário para o cumprimento dos objectivos e consolidação inequívoca dos resultados.

De acordo com o projecto inicial, um outro objectivo a que me propus para esta investigação foi a utilização do filme em registo videográfico, com a perspectiva de desenvolvimento para “documentário”, fazendo recurso dos meus conhecimentos previamente adquiridos em produção, realização e pós-produção em vídeo. Porque este filme documental toma como referencial a técnica de *photovoice* aplicada, também só no último período de trabalho de campo me foi possível iniciá-lo, dada a natural dependência da reunião de condições necessárias à plena implementação da metodologia.

O plano de trabalho implementado para a realização deste filme (que incluiu a contratação de uma equipa de apoio à produção e realização, bem como aluguer de equipamento na cidade) foi cumprido com o mesmo rigor das restantes metodologias aplicadas a esta investigação, mantendo a coerência com a opção de uma aproximação ao objecto através da didáctica combinada às metodologias reflexivas. Relativamente ao resultado obtido, as limitações referenciadas para a implementação e consolidação de resultados da técnica de *photovoice* são sobreponíveis, pela interdependência das duas actividades. E desse modo, devido às condicionantes de tempo na realização de actividades tão exigentes em termos de dimensão de trabalho de implementação e tratamento, teria sido desejável uma última incursão ao terreno em início de 2008 seguida de um período de alguns meses para a conclusão do tratamento de todo o material visual. Todavia pelo condicionamento de suporte financeiro, isso não terá sido possível, tendo optado por limitar o filme a uma versão curta, de aproximadamente 30 minutos, em alternativa à versão longa de 56 minutos que desejava (a versão habitualmente considerada à difusão internacional e que permitiria imprimir mais visibilidade a este trabalho). A pós-produção deste documentário - *Kolkatar Muck (Faces de Kolkata)* - foi efectuada já em Lisboa no decurso de 2008-2009.

Nos dois primeiros períodos de trabalho de campo foi possível testar e iniciar a implementação das técnicas visuais previstas, contudo, como referi, terá sido necessário introduzir algumas alterações aos processos de aplicação do *photovoice*. O obstáculo óbvio do reduzido número de câmeras para dotar a população da amostra, exigiu uma decisão de adaptação do método de partilha de reflexão que minimizasse o tempo decorrido na transferência do equipamento. O plano inicial a dois tempos para os participantes residentes: um primeiro momento de registo fotográfico de elementos da sua cidade e do seu quotidiano seleccionados por si como representativos da sua identidade e/ou de histórias que entendessem querer partilhar com estrangeiros; seguido de um segundo momento de visionamento e recolha das narrativas com um espaço de reflexão individual e em grupo partilhado com o investigador, foi adaptado caso a caso de acordo com as disponibilidades.

As fotografias foram recolhidas por cada participante residente, ao longo de um período de tempo que variou entre alguns dias a duas semanas, seguido de um momento de visionamento das fotos, recolha de narrativas e reflexão individual com o investigador, ou em alguns casos, com outro participante e/ou residente para reflexão auxiliada por entrevista semi-dirigida. Embora tenha limitado o número de fotografias a um máximo de 13-15 por participante (número idêntico para residentes e turistas), vários residentes ultrapassaram largamente esse número, alegando não ser suficiente para tudo o que gostariam de expressar. Vinte e três residentes colaboraram directamente na implementação desta metodologia e 313 das suas fotografias foram submetidas a análise. Alguns optaram por apresentar fotografias a cores e a preto e branco; um, sendo fotógrafo, resolveu colaborar com uma selecção de fotografias que já havia recolhido em outros momentos; outro adicionou à sua série fotográfica, um filme de 55 segundos de apresentação do autor e um outro adicionou um texto escrito sobre a cidade. Um outro residente ainda, depois de ter na sua posse a câmara fotográfica há alguns dias, apresentou-me em substituição das fotografias o que designou por “imagens da sua língua” - versos escritos por si em bengali -, pois sendo poeta teria concluído ser essa a forma de expressão que melhor lhe serviria. Os versos foram traduzidos pelo autor para castelhano (a língua que preferia usar para comunicar comigo) e submetidos a reflexão de modo similar ao usado com os outros participantes.

À semelhança do processo utilizado com os turistas internacionais, antes da entrega da câmara, todos os participantes residentes foram informados dos objectivos da

investigação, tendo consentido na publicação e exposição do material recolhido e todas as fotografias terão sido entregues em CD e/ou impressas aos participantes, de acordo com as suas preferências. Ainda que não tenha sido solicitado o anonimato por parte de nenhum dos sujeitos que generosamente acederam a colaborar neste estudo, por decisão da investigadora, os seus nomes não são revelados.

Os dois maiores obstáculos encontrados entre residentes foram o recrutamento inicial de mulheres para a amostra (superado mais tarde com o estabelecimento de relações continuadas), argumentando a sua relutância em participar com enunciados como: “I don’t have the time to do it”, “I don’t know how to use a camera. It is better that you give it to my husband”, “boys are better with that”; e o tempo dispendido no processo pelo não cumprimento do calendário para a execução e transferência do equipamento por parte dos participantes. Como dizia Swamy Parthasarathy numa conferência em Kolkata sobre o *Bhagvad Gita* a propósito não só dos bengalis mas de todos os indianos: «No single Indian knows what is to be punctual. There is no such word in the dictionary!» (Kolkata, 19-12-2005). Embora se trate de uma declaração caricatural, é recorrentemente manifestada quer por residentes quer por estrangeiros na cidade, e constituiu uma dificuldade real para a investigadora em inúmeros contextos, desde encontros informais, a reuniões, entrevistas e mesmo aulas, preleções e conferências.

Relativamente aos turistas internacionais que colaboraram na implementação desta metodologia, os problemas encontrados foram algo diferentes. Como já descrevi, são poucos os que visitam Kolkata e os que o fazem podem ser agrupados genericamente em três tipologias. Turistas jovens com baixo orçamento, com estadias de várias semanas ou meses complementadas com trabalho de voluntariado social; um segundo tipo constituído por viajantes em trânsito, com estadias curtas de alguns dias; e um terceiro tipo constituído por turistas que permanecem alguns meses na cidade, envolvidos em projectos académicos ou profissionais diferenciados, e que frequentemente regressam ano após ano. Em comum às três tipologias, a proveniência de classes média e média alta de ambiente urbano (maioritariamente com origem em sociedades de desenho “ocidental”) e a busca de experiências alternativas aos pacotes de turismo de massa. Como já havia sido atestado por John Hutnyk, ao longo da década de 1980 e início de 1990:

Western travellers to Calcutta are not a homogeneous group, although by far the largest number fit quite closely within the stereotypes of youth

backpackers (...) with reference to shared strategies of a middle-class Western version of “survival” which is an overt part of the make-up of traveller identity in India (Hutnyk, 1996: 61-62).

Seguindo as orientações do trabalho realizado por este autor, com a corroboração do guia *Lonely Planet India* (quase omnipresente na bagagem dos turistas estrangeiros em Kolkata), dos “Travel Spots” ou “Travelogues” referenciados por alguns turistas durante a minha primeira estadia na cidade e de outros que fui encontrando através da pesquisa documental e da familiaridade progressiva com o terreno, selecionei como locais prováveis para estabelecimento de contacto com turistas internacionais para aplicação da metodologia *photovoice*: a International Guest House do RMK Institute of Culture, em Gol Park, no sul da cidade; as áreas de restauração circundantes a Sudder Street, Park Street e New Market na zona central; e as visitas guiadas promovidas pelo West Bengal Tourism Office sediado na área de B.B.D. Bag. Todavia, relativamente a esta última possibilidade, embora tenha procedido a várias tentativas, dadas as características das visitas guiadas promovidas, quer a nível de organização, escolha de circuitos até ao tipo de serviços prestados, não só atraem um número reduzido de turistas estrangeiros como habitualmente provocam a eliminação da disponibilidade para conversação ou envolvimento em qualquer actividade acrescida.

No que se refere ao terceiro tipo de turistas, as minhas estadias na International Guest House do RMK Institute of Culture foram frutíferas no estabelecimento de relações continuadas. Com alguns deles, foi mesmo possível encontrá-los repetidamente ao longo dos vários períodos de trabalho de campo e desenvolver relações de amizade que se prolongam até hoje. Além dos já referidos países de origem mais frequentes, foi possível contactar ainda turistas provenientes da China, Coreia do Sul, Finlândia, Japão, Noruega, Nova Zelândia, Roménia, Tailândia e dois portugueses (dos raros que visitam esta cidade). Foram também encontrados alguns turistas antropólogos (com e sem interesses de estudo na cidade) que generosamente terão acedido a assumir o papel (pouco habitual na sua actividade profissional) de objecto de estudo desta investigação, quer através do *photovoice* quer participando no filme documental.

As áreas de Sudder Street e Park Street concentram a quase totalidade da população de turistas estrangeiros, sobretudo de turistas em trânsito e de envolvidos com voluntariado social na cidade. Especificamente no que se refere a estes últimos, na sua maioria de proveniência europeia (nomeadamente Alemanha, Reino Unido, Suécia, Espanha, Itália

e França), embora não tenha sido difícil estabelecer contacto e obter informações em inúmeras conversas informais, terei verificado alguma reserva à colaboração na implementação da metodologia *photovoice*, argumentada principalmente com motivos de falta de tempo pela sua ocupação intensiva com o trabalho de voluntariado.

Por outro lado, o pressuposto da minha abordagem de que na sua maioria os turistas internacionais transportariam as suas próprias câmeras revelou-se errado (uma questão que pela sua importância ao nível dos significados encontrados será submetida a tratamento no capítulo 8) e em consequência, o plano inicial de estabelecimento de contacto para recolha de registos fotográficos já existentes e das narrativas que os acompanham, sem necessidade de facultar equipamento, mostrou-se inaplicável em muitos casos. Assim, a gestão das actividades previstas ao nível da conjugação das disponibilidades de equipamento, dos potenciais participantes ao envolvimento no processo (frequentemente, para muitos turistas, limitado a estadias de um par de dias) e deslocação a um espaço com os necessários requisitos de ambiente para reflexão, terá sido indubitavelmente o que considero o desafio mais exigente da prática etnográfica. A solução encontrada em conjunto com alguns turistas para colmatar esta dificuldade foi a de complementação com o recurso aos “Travel Spots” referidos como locais de publicação *online* das suas fotos, diários e narrativas ou o envio *a posteriori* da mesma informação por correio electrónico.

Devo referir aqui que a fracção de turistas envolvidos em voluntariado social e as suas representações sobre a cidade, foram o alvo específico do estudo que tenho vindo a referenciar de John Hutnyk (1996), o que me permitiu focar as atenções na restante população de turismo e nos habitantes da cidade, sem prejuízo do cumprimento dos objectivos da investigação. Por outro lado, a utilização dos recursos de comunicação da Internet que entendi numa primeira fase como recurso secundário, passou a constituir parte integrante do projecto após verificado o seu potencial. Não só porque muitos dos turistas contactados (em regime de voluntariado social ou não) manifestaram a sua intenção de aí exporem publicamente as suas fotografias, histórias e diários de viagem, como também pela referência à sua utilização como fonte de informação para o planeamento da viagem.

Trinta e dois turistas colaboraram directamente<sup>26</sup> na implementação desta metodologia e 290 das suas fotografias foram submetidas a análise.

Para responder a algumas questões surgidas no decurso da investigação no terreno, foi ainda criada uma outra metodologia visual reflexiva de carácter gráfico, que terá sido aplicada, no primeiro trimestre de 2006, a 43 participantes seleccionados de forma não aleatória entre jovens estudantes de duas universidades de Kolkata. O seu objectivo era o de aceder, de um outro modo, a representações identitárias de si, da sua cidade e do exterior. Foi criado um instrumento<sup>27</sup> com base na combinação dialéctica da extracção de representações textuais e gráficas, a ser executado individualmente de uma forma lúdica e descontraída de modo a obter resultados de pensamentos mais ou menos espontâneos. Assim, para além da solicitação de algumas respostas escritas, foi fornecido um mapa-mundo, destituído de sinalização para além dos contornos de distinção terrestre e marítima, e solicitado o desenho de fronteiras e localização dos países de que se lembrassem. Os resultados obtidos, estimulantes e reveladores, reiteraram a confiança no método de triangulação com recurso às metodologias visuais.

Subscrevendo as palavras de D. Gauntlett:

I realised that we should be developing visual creative methods much more, because I am convinced that it is a good new way of building sociological knowledge, and it offers a positive challenge to the taken-for-granted idea that you can explore the social world just by asking people questions, in language. The thing I like best about it is that it is an enabling methodology – it assumes that people have something interesting to communicate, and that they can do so creatively (Gauntlett & Holzwarth 2006: 83-84).

Por último, fiz-me acompanhar do fotógrafo/assistente de câmara Fernando Sousa, a quem facultei a latitude de alargar também a recolha de registos e captação de imagens-objecto no terreno à sua interpretação pessoal. A sua parceria no planeamento, recolha de imagens, soluções técnicas e análise do material fotográfico e de vídeo terão sido essenciais para a eficiência na concretização do trabalho planeado. Ao contrário de autores a que já fiz referência, não considero que, por isso, haja uma perda de

---

<sup>26</sup> Em situações em que os turistas viajavam acompanhados, foi frequente apenas um deles assumir o papel de autor referindo, contudo, que houvera partilha na decisão de captação de uma ou outra fotografia. Nesses casos, embora preservando a autoria singular da narrativa, procurei que ocorresse o envolvimento conjunto na sua reflexão e discussão.

<sup>27</sup> Documento em Anexo 2.

responsabilidade do investigador na codificação do produto final. Pelo contrário, tal como com o *photovoice* e as outras técnicas aplicadas, o enriquecimento através da reflexão partilhada com este fotógrafo e com outros colaboradores revelou-se de valor inestimável.

### **3.5 Metodologia de Análise dos Resultados de *Photovoice* e Opções de Apresentação Formal**

It is well-known that speakers of a language can know the meaning and order of words through which they communicate without understanding the code that allows their messages to “make sense”. Similarly, people can communicate a meaningful pictorial composition through photography without having any knowledge of the classificatory structures that underlie their efforts (Albers & James 1988: 142).

Em 1988, Patricia Albers e William James sintetizaram as possibilidades de modos de análise de fotografias enquanto representações, em dois grandes grupos que considero válidos referenciais metodológicos: a análise ao nível de conteúdo e a análise ao nível da semiótica. Destes dois referenciais, apresento sumariamente algumas das dimensões de pertinência directa para as opções utilizadas, tanto na condução desta investigação como na apresentação formal dos resultados.

O primeiro modo de análise incide sobre a quantificação e descrição do que é *manifesto* na imagem – temáticas (objectos), distribuição, frequência, contexto, etc. De acordo com os objectivos do estudo, o investigador estabelece parâmetros de análise de conteúdo e composição, ou seja, domínios operativos: quem e número dos sujeitos fotografados; apresentação dos sujeitos, vestuário; tipo de ambiente, paisagem natural ou urbana; distribuição e tipo de objectos materiais presentes nas fotografias; elementos arquitectónicos; ou outros que se apresentem relevantes para a análise. A quantificação e descrição dos domínios operativos permitem aceder a curvas de variabilidade e prevalência de elementos pictóricos, temáticas de conteúdo e tipos de composição. Esta metodologia de análise é, por isso, particularmente interessante na análise de amostras de grandes dimensões. São exemplos de análise de conteúdo, trabalhos como os de Albers & James 1988, Markwell 1997, Henderson 2001, ou Buzinde *et al* 2006.

A segunda via possível é a análise semiótica. Baseada em modelos de análise usados para a linguagem (Peirce 1977, 1984; Eco 1979, 1997; Saussure 1986), a análise semiótica de fotografias procura tratar cada imagem como um todo, procurando padrões na relação dos elementos constituintes que se repetem ou contrastam em outras fotografias, relacionando-os depois com as narrativas verbais que as acompanham (Barthes 1977, 1989). O recurso a este tipo de análise procura aceder aos significados simbólicos e formações ideológicas subjacentes ao *manifesto* da imagem. São exemplos de estudos recentes de análise semiótica de fotografias: Mauad 1996, Clawson & Trice 2000, Fairweather & Swaffield 2001, Machin 2004, Szörényi 2006.

O método que utilizo para análise da informação recolhida em *photovoice* - fotografias e narrativas orais ou escritas associadas - assenta numa síntese entre a semiótica cognitiva e a análise de discurso, adaptada no sentido de criar uma semântica que permita aceder à dialógica das associações estabelecidas entre as imagens visuais e textuais produzidas pelos mesmos sujeitos. O produto final apresentado emerge da fusão destes resultados com os dados recolhidos a partir das outras metodologias utilizadas neste projecto, através da aplicação genérica do modo de contingência de conteúdos.

Da semiótica cognitiva (Lakoff & Jonson 1980; Jackendoff 1983, 1987, 1993; Langacker 1987, 1991), o método retira os seguintes aportes:

- Não existe semântica sem sintaxe;
- Tudo o que é efectivamente dito corresponde a uma possibilidade, pré-existente, de dizê-lo;
- A possibilidade de dizer não encerra uma autonomia individual mas apenas a autonomia relativa das possibilidades de dizer partilhadas pela comunidade a que pertence o sujeito;
- Todo o valor sintáctico, semântico ou pragmático vigente em determinada sociedade resulta da pré-existência histórica de determinados antecedentes relacionais dos que precedem, reproduzindo-os e superando-os. E substituem sempre outros valores sintácticos, semânticos ou pragmáticos, constituindo-se como diferenciais por relação com estes.

Da análise do discurso, utilizo-a como metodologia qualitativa cujo objectivo consiste em estabelecer o conteúdo semântico dos conceitos correspondentes aos termos

efectivamente utilizados (orientação que remete para Harris 1954, Pecheux 1969 e Foucault 1969, 1981). Distingue-se assim das análises de conteúdo, ao não admitir um conhecimento *a priori* de nenhuma classe enquanto conteúdo semântico da linguagem, propondo a procura do modo de construção dos conteúdos ou significados em função do uso dos termos no contexto material em que aparecem.

Quando surgem homogeneidades relativas entre enunciados que contém os mesmos termos ou referenciais (tipos de separação enunciativa ou campos de possibilidades estratégicas, por exemplo), procurou-se então o isolamento de formações discursivas ao nível descrito por Foucault:

Whenever one can describe, between a number of statements, such a system of dispersion, whenever, between objects, types of statement, concepts, or thematic choices, one can define a regularity (an order, correlations, positions and functionings, transformations), we will say, for the sake of convenience, that we are dealing with a *discursive formation* (Foucault 1969: «Ch. 2: Discursive Formations»).

Da análise dos resultados obtidos através da metodologia de *photovoice*, foram identificadas persistências de características pictóricas e de enunciados, que conduziram à definição de alguns eixos temáticos que dominam na representação desta cidade e dos seus habitantes. A partir deles e do seu tratamento individualizado procurou-se a aproximação às possibilidades de dizer partilhadas pela comunidade dos sujeitos, às formações enunciativas vigentes que lhes subjazem e as legitimam, aos significados partilhados nos seus contextos de construção cultural.

Nas opções formais de construção narrativa para apresentação dos resultados, foram tomados em consideração os mesmos pressupostos epistemológicos e metodológicos que dominaram o processo de investigação. O estilo de narrativa utilizado é organizado no sentido de preservar a partilha de espaço de reflexão e exposição deliberada da representacionalidade de todas as partes envolvidas, procurando preservar a individualidade dos sujeitos<sup>28</sup> e minimizar a assimetria da minha posição de poder como responsável pela investigação e pela autoria da codificação do produto final.

---

<sup>28</sup> Como defendido por Crick no seu estudo «Representations of International Tourism in the Social Sciences», a menos que as várias vozes de turistas e anfitriões possam ser ouvidas, a investigação sobre este fenómeno não deixará de permanecer refém da tendência para a difusão de categorias

Assim, por exemplo no capítulo 4, quando procuro introduzir o leitor na paisagem sensorial da cidade Kolkata e fornecer instrumentos que potenciem a capacidade de imaginar a experiência vivida pelos sujeitos cuja expressão será submetida a análise, exponho também a escrutínio um excerto alargado da primeira entrada no meu “diário de campo” na cidade, nivelando a minha posição na narrativa multivocal. Enquanto “a etnógrafa”, certamente que ocupo uma posição diferenciada entre as outras partes directamente envolvidas no processo de investigação; enquanto sujeito-corpo, estrangeira, com origem europeia, permaneço inevitavelmente visitante “ocidental” experimentando a “estranheza” da cidade de Kolkata, em paridade com os restantes turistas internacionais.

Relativamente à exposição dos materiais documentais, como já mencionado, todas as transcrições apresentadas preservam a sua forma tal como foram enunciadas (na língua ou línguas escolhidas como mediador de expressão, termos utilizados, sintaxe discursiva, etc.) e, igualmente, as fotografias exibidas serão ou não legendadas, em conformidade com o modo como foram apresentadas na construção narrativa pelo seu autor. Deste modo, pretende-se maximizar a transparência do processo utilizado na procura do modo de construção dos conteúdos e significados, em função do uso dos meios discursivos efectuado pelos seus autores.

Por último, os enunciados discursivos das séries narrativas obtidas através da aplicação da metodologia *photovoice* serão apresentados a negrito. Esta opção de diferenciação de tratamento, ao mesmo tempo que os distingue de enunciados obtidos através de outros métodos, pretende sugerir a sua leitura enquanto imagens gráficas, estabelecendo uma relação de paralelismo com a leitura das imagens fotográficas que acompanham. Dada a opção de protecção do anonimato, no sentido de preservar a individualidade dos autores, é utilizada a identificação do tipo **T1** ou **R2** que serve assim à discriminação dos narradores enquanto “Turista” e “Residente” e à eliminação do risco da sua fragmentação identitária.

---

homogeneizadoras de “turista” e “anfitrião”, constituindo-se como mais um meio de perpetuação e reafirmação de estereótipos (Crick 1996: 34).

## TOPOGRAFIAS E TOPOLOGIAS DE KOLKATA

### 4. Usos e Representações do Espaço Público em Kolkata

*“Too much poverty, too crowded, too dirty, too polluted”*

#### 4.1 Introdução: O Encontro com Kolkata

Kolkata, capital do estado de West Bengal, é um destino pouco procurado pelos turistas internacionais, servindo de porta de entrada e saída do nordeste do país e utilizada por muitos, apenas, como local de trânsito para os circuitos de turismo religioso budista e de ecoturismo e aventura na região leste dos Himalaias e das Ilhas Andaman e Nicobar situadas na baía de Bengala. Os restantes turistas, que permanecem por longos períodos de várias semanas ou meses na cidade, encontram-se habitualmente envolvidos em projectos académicos ou profissionais diferenciados ou em regime de férias complementado com trabalho de voluntariado social. Na sua maior parte, partilham a procedência de classes média e média alta de origem urbana em sociedades de desenho ocidental.

Pelas palavras do proprietário de uma das muitas agências de viagens na cidade que contactei:

**BCK:** Here in South Kolkata we operate mainly with domestic tourists. We have some tourists from Britain, with a nostalgic purpose: to visit the places where their relatives lived or had been. Some tourists, most from Germany and UK, which come several times because they have some business here, some projects, things like that. But most of the foreign tourists, that we deal with, come for the Buddhist tourism (maybe 70%). All ages, from Europe, Thailand, Japan, Sri Lanka. They stay for 1 or 2 days in Kolkata (entry gate) and go to Bihar (usually by flight), Patna, Bodhgaya (Mahabodhi temple), then Sarnath (near Varanasi – first sermon), Kushinagar (cremation place of Buddha) and, Lumbini (Border of Nepal – birth place of Buddha). And sometimes they don't come back; since they are close to Delhi, go to visit Taj Mahal and leave from Delhi. From my experience, they don't stay in

India more than 7 days and with news plans for direct flights to Patna from Thailand and Sri Lanka, they don't have to pass through Kolkata. Kolkata has nothing to offer, it's a new city, no ancient historic buildings or things of that sort, just Sunderban for wildlife lovers. That tourism should be the focus of development.<sup>29</sup>

Ou de acordo com um agente de uma associação para conservação e turismo sustentável sediada em Kolkata e a operar em zonas como Sikkim e as selvas Sunderban e Dooars:

**AB:** Our tourists don't come to visit Kolkata. (...) We offer village tourism, bird watching and wildlife tourism – we offer an experience, not just a place to see. This demands a particular mindset, a particular kind of tourism. We have a simple slogan: “Each one, rich one”. Small special groups, larger size is 20, we don't operate with mainstream tourism. [They are coming], mainly, from UK. Bird watching and wildlife groups are mainly from UK. But we have a considerable amount of groups coming from America (US) this year, six times more than last year. Also, Germany, Spain, Italy. I can give you the data from last year: last year about 65% of our guests were from Europe. That includes, mainly, UK and Germany, two groups from France, one group from Italy, one group from Spain, and one group from US. This year, we already had more than 70% of tourists in non-groups, among which, there was, in this order: UK, US, Britain, Australia and Germany. (...) This year we have mainly three different types of groups: scientists and journalists – age group: 40 to 60; wildlife experts and birdwatchers – 32 to 40; and students – 14 to 24, national or international, they come from different colleges or individual initiative to learn about wildlife, develop some kind of project and wildlife photography.<sup>30</sup>

E como também já verificado por Petri Hottola no seu estudo conduzido entre 1993 e 1997 entre turistas “de mochila às costas” na Índia, mesmo para estes:

There were other locations which one would expect to attract long stays because of their international reputation as tourism destinations but which were nevertheless avoided. Among them were the cities of Srinagar, Amritsar, Delhi, Jaipur, Agra, Varanasi, Mumbai, Thiruvananthapuram, Chennai and Kolkata (Hottola 2005: 10).

---

<sup>29</sup> Conversa com [BCK], reformado da administração da Indian Airlines e proprietário de uma agência de viagens na zona sul de Kolkata. Kolkata, 1-03-2006.

<sup>30</sup> Conversa com [AB], membro de uma associação para conservação e turismo sustentável - *Team Head, Corporate Training & Educamp*. Kolkata, 12-02-2006.

“Too much poverty”, “too crowded”, “too dirty”, “too polluted”<sup>31</sup> - são as expressões mais utilizadas (e frequentemente de modo cumulativo) pelos turistas internacionais na descrição de Kolkata. A regularidade da persistência destas formações discursivas para representação da cidade é de tal forma dominante que ocorreu – sempre, em algum momento – não apenas para os turistas contactados na cidade mas também para outros, que encontrei em diferentes lugares da Índia, em enunciados argumentativos para o evitamento da sua visita. Este apanágio não será exclusivo desta cidade. Muitos outros lugares do mundo poderão ser descritos utilizando estes ou termos similares, numa ou outra circunstância e, certamente, que Kolkata também pode ser (e é, como se verá) representada por muitas outras características. O que terá, então, Kolkata de tão particular para adquirir esta persistência na escolha de termos utilizados para a sua representação nos discursos dos turistas ocidentais?

Apesar da importância da dimensão do visual na experiência turística - sobejamente argumentada por John Urry em *The Tourist Gaze* (1990) e também central a esta investigação - sublinho que de modo algum a considero como uma versão unidimensional da vivência turística. Os turistas não são “olhos sem corpo” - são corpos em que as imagens visuais se convertem no mediador primordial de comunicação para informação e conhecimento; em que a imagem visual e textual é usada como metáfora e meio de expressão para um todo fenomenológico de experiências corporalizadas. Na linha de fenomenologistas franceses como Sartre e Merleau-Ponty ou pensadores contemporâneos como os japoneses Ichikawa e Yuasa (ver Nagatomo 1992, Kasulis *et al* 1993, Chikako 2002), recuso uma análise cartesiana de dualidade corpo/mente incorpórea. Como definiu Elizabeth Grosz:

By *body* I understand a concrete, material, animate organization of flesh, nerves, muscles, and skeletal structure which are given unity, cohesiveness, and organization only through their psychical and social inscription as the surface and raw materials of an integrated and cohesive totality (...) The body becomes a human body, a body which coincides with the “shape” and space of a psyche, a body whose epidermic surface bounds a psychical

---

<sup>31</sup> A língua inglesa é o mediador linguístico mais utilizado pelos turistas internacionais em Kolkata, quer na comunicação entre turistas e anfitriões, quer entre si. De forma isolada, mas, mais frequentemente, de forma cumulativa, estes termos foram omnipresentes nos enunciados discursivos dos turistas internacionais na sua apreciação imediata da cidade. Embora turistas internacionais de outras origens tenham sido contactados, como já referi, os turistas “ocidentais” são aqui largamente maioritários, centrando-se em si o objecto deste estudo.

unity, a body which thereby defines the limits of experience and subjectivity (Grosz 1992: 242).

No encontro do turismo, os sujeitos-corpos experienciam e somatizam a sensação do outro, da diferença, das diversas paisagens sensoriais (*sensescapes* como designado por Rodaway 1994). Movem-se entre, através, experienciam e corporalizam as diferentes sensações, da realidade exterior que são mediadas depois em construções narrativas com fotografias e enunciados discursivos. Fazendo uso da autonomia relativa das possibilidades de dizer partilhadas pela comunidade a que pertencem, os sujeitos procuram construir discursos unificadores das ambivalências e contradições de significados (oferecidos por formações ideológicas e saberes fragmentados do seu reportório), traduzindo as representações mentais de prazer, desconforto, fadiga, desejo, repulsa, identidade ou diferença experimentadas.

Kolkata, West Bengal, Índia. 15 de Outubro de 2004 - excerto do meu “diário de campo”:

Apanhámos um táxi em Gol Park e dirigimo-nos à estação de metro de Rabindra Sarovar<sup>32</sup>. É um prazer descer as escadas da estação. Às 11.30 da manhã, o ar quente da rua envolve-nos como um manto espesso e pegajoso, saturado de monóxido de carbono dos milhares de motorizados que se movem ao som ininterrupto da desafinada orquestra de buzinas que, sabemos, não se calará até às primeiras horas da madrugada.

As estações de metro são arejadas e frescas e o metropolitano eficiente transporta-nos rapidamente e com baixo custo até Park Street, mais a norte na cidade. Saímos para o exterior e deparamo-nos com uma larga via de sentido único, sobrelotada de automóveis que se movem no sentido contrário ao do que nos lembrávamos. O sentido é invertido em diferentes horas do dia, fomos esclarecidos.

Dirigimo-nos à instituição The Asiatic Society, que conta uma idade notável de mais de duzentos anos (fundada em 1787). No *hall* do piso térreo encontramos o primeiro de muitos livros de registo que nos serão dados a preencher, sobre uma secretária que nos separa de três homens, que parecem constituir a primeira linha de defesa de um forte de interiores verdes desbotados. Completos os procedimentos, subimos aos escritórios. Um homem com ar de repouso, sentado à frente de um computador desligado que se encontra protegido por uma capa bastante ergonómica, de plástico impermeável, decorado; um outro funcionário, também, parecendo dispôr de todo o tempo do mundo, ao fim de algum tempo, recebe-nos e expomos, mais uma vez, o que nos traz ali – solicitar autorização para aceder à biblioteca. Afável, explica-nos que podemos aceder à biblioteca e ao museu

---

<sup>32</sup> *Rabindra Sarovar* [Robindra Shaarobaar] – Estação de metropolitano que toma o nome do grande parque verde existente nesta área. *Sarovar* – lago; *Rabindra* – nome atribuído em homenagem a Rabindranath Tagore, premiado Nobel da Literatura em 1913 e um dos mais influentes pensadores em Bengala, elevado ao estatuto de ícone da cultura bengali.

enquanto escreve, numa pequena folha, o nome da pessoa que nos deverá facultar o impresso para um cartão de acesso necessário à sala de leitura. Entregamos os passaportes para fotocopiar, preenchemos outro livro de registo e saímos com a sugestão de visitar o museu no piso intermédio.

(...) Saímos [do museu], depois de preenchermos mais alguma coisa num outro livro de registos, e descemos um lance de escadas que nos conduz à biblioteca.

Ao balcão, dois funcionários, com o mesmo ar tranquilo e movimentos pausados, antecipam-nos a entrada com mais uma largada de malas de mão e o necessário preenchimento das mesmas informações em mais um livro. A pensar em clonagem e em armazéns de arquivo de milhares de livros de registos de capa preta, fiquei a aguardar a disponibilidade da pessoa que nos facultaria o cartão. (...) A tal senhora tarda em chegar e o desejo de ir almoçar assola-me – começo a sentir-me exasperada com estes longos períodos de espera.

Dirigi-me novamente a um dos homens do balcão, que apesar do seu limitado domínio da língua inglesa (mas bastante melhor que o meu bengali, que é ainda nulo), percebeu que o tempo de espera começava a parecer-me demasiado. Desapareceu pela porta e em poucos segundos reapareceu fazendo-me sinal para avançar. A senhora, ainda jovem, apareceu com ar de médica em consulta de clínica geral e explicou-me de forma calma e pausada que, já sabendo do que se tratava, me poderia adiantar não haver qualquer razão para eu ter esperado. Não seria necessário qualquer cartão, em vez dele, muito mais simples – informou-me – sempre que pretenda utilizar a biblioteca – numa outra altura, porque agora iria fechar – bastará preencher um formulário. Despedi-me, e com um sorriso amarelo preenchi outra vez uma informação necessária, no mesmo livro de registo, à saída. Com a mesma lentidão e ar plácido, devolveram-me a mala. Desci outro lance de escadas até ao piso térreo, de esferográfica em punho, preenchi pela última vez a informação necessária a mais um livro de registos e saí para a canícula, fumos e ruído ensurdecido, à procura de um sítio para comer.

O almoço, como de costume, soube-me deliciosamente.

O excerto que aqui transcrevo corresponde à minha primeira entrada do “diário de campo” em Kolkata, cinco dias depois da minha chegada. Embora já tivesse visitado a Índia anteriormente em 2001, não tinha permanecido em nenhuma grande cidade mais do que um par de dias e esta era a minha primeira vez em Kolkata. A excitação e o prazer da chegada a este país e a esta cidade, após um dia e uma noite em viagem e com uma diferença de fuso horário de cinco horas e meia, foram quase imediatamente subjugados por uma sensação de exaustão e debilidade física que se prolongou por cerca de três semanas. Tal como para a maioria dos turistas internacionais, o meu primeiro contacto com a cidade foi efectuado logo após a estação das monções, quando a temperatura ambiente não é muito elevada, com máximas de 27-30° C, mas a humidade do ar atinge valores de 90-100% de saturação. A estas condições climatéricas,

adicionam-se os elevados níveis de ruído e de poluição atmosférica, que se eleva nesta altura, no período entre Novembro e Março, e se mantém acima dos níveis considerados seguros para a saúde até à estação seca, com elevadas concentrações de gases nocivos, incluindo benzeno proveniente da combustão intensiva de carvão<sup>33</sup>. Nos meses de inverno, apesar da temperatura amena, é habitual ver os residentes agasalhados e com cachecóis enrolados, cobrindo cabeça e pescoço, na tentativa de evitarem as sazonais infecções respiratórias e de ouvidos. É uma medida eficaz mas que os estrangeiros na cidade, tal como eu, não tomam: a canícula e o ar denso dificultam a respiração, a sudorese intensa instala-se após 15 minutos de exposição na rua e, por isso, procuramos usar roupas leves e a ideia de cobrir orelhas e pescoço parece insuportável.



**Fotografia 01** Fernando Sousa, Assist. na investigação

Em Kolkata, muitos serviços funcionam ininterruptamente até ao seu encerramento diário à noite pelas 19:00 - 20:00h, sendo tardia a sua hora de abertura: 09:00 - 11:00h, o que se reflecte na hora de ponta da manhã, situando-a entre as 9:30h e as 11:30h, altura em que o calor já é intenso. Assim, os estrangeiros na cidade tendem a procurar espaços fechados e a recorrer ao metropolitano para se mobilizarem a meio do dia, circulando a pé ou em transportes de superfície apenas ao fim da tarde e à noite, quando o ar é menos quente mas também mais húmido. Para mim, o resultado foi uma infecção respiratória associada a uma otite que me obrigou a um tratamento de um mês com antibióticos.

---

<sup>33</sup> De acordo com Dipankar Chakraborti (1997), em 1995, calculava-se em 80% o número de famílias a usarem carvão como fonte energética, na cidade.

Ao longo dos seus 300 anos de existência, Kolkata sofreu várias alterações dimensionais e de configuração. Actualmente, ocupa uma área central (KMC)<sup>34</sup> de aproximadamente 187 km<sup>2</sup> com uma densidade populacional fixa de mais de 4.5 milhões de habitantes (4.580.544 de acordo com os números oficiais de 2001)<sup>35</sup> ou, dito de outra forma, uma densidade média de 24 pessoas por metro quadrado. Se nos referirmos, no entanto, à área metropolitana coberta pela cidade (KMA)<sup>36</sup> estaremos a considerar uma área de 1785 km<sup>2</sup>, incluindo 3 corporações municipais, 38 municípios, 72 áreas urbanas não municipais e 340 *Mouzas* rurais em 165 *Panchayats* e 22 *Panchayat Samities*<sup>37</sup>, com cerca de 14.7 milhões de habitantes (Censo 2001), o que reduz, significativamente, a densidade populacional, atestando a situação de sobrepovoamento na área central da cidade<sup>38</sup>.

Tendo já visitado outras mega-cidades com grande densidade populacional e trânsito congestionado, como Mumbai, Delhi ou Cairo, devo confessar que, inicialmente, Kolkata me pareceu ultrapassar qualquer uma delas. Os transportes públicos são inúmeros e variados: além dos 16 km de metropolitano, 70 + 28 km de linhas segregadas de eléctrico (Whitelegg 1997) e sistema circular de comboios (cujas duas maiores estações servem diariamente 2 milhões de passageiros); entre autocarros, táxis, *autorickshaws*, veículos de transporte pessoal e de bens, cerca de 912000 veículos motorizados circulam à superfície diariamente (Jana *et al* 2008), buzinando continuamente a cada manobra e a qualquer altura do dia ou noite. Na Índia, a poluição sonora só é considerada ofensa desde há cerca de 20 anos, com a promulgação do *Environment (Protection) Act* de 1986. E um pouco por todo o país, buzinar é entendido como parte integrante da arte de condução de veículos, sendo a legitimidade deste

---

<sup>34</sup> KMC – Kolkata Municipal Corporation.

<sup>35</sup> Fonte: «Population, Decadal Growth Rate, Density and Sex Ratio by Residence and Sex, West Bengal/District, 1991-2001». Directorate of Census Operations, West Bengal, 2003.

<sup>36</sup> KMA – Kolkata Metropolitan Area.

<sup>37</sup> Um governo composto por vários partidos de esquerda liderado pelo Communist Party Marxist of India (CPM) que governa ininterruptamente este Estado desde 1977 instituiu um plano de reforma agrária, conhecido como Operation Barga, com o objectivo de assegurar uma maior equitatividade na propriedade e receitas agrícolas entre os grandes proprietários rurais e os camponeses. Estas medidas foram sucedidas pela descentralização das estruturas de poder nas áreas rurais através do sistema tridimensional de governo local conhecido como *Panchayat Raj* e que entrou em efectivo funcionamento em 1985. Assim, o Estado de West Bengal é administrativamente dividido em Distritos, *Panchayat Samities* (grandes aglomerados de aldeias) e *Gram Panchayats* (o órgão de base de representação do poder local, eleito por um pequeno bloco de aldeias – cerca de 12 a 15).

<sup>38</sup> Fonte: Kolkata Metropolitan Development Authority (KMDA), 2006.

procedimento reforçada pelo slogan “Please Blow Horn” escrito na maioria das traseiras dos veículos pesados<sup>39</sup>.



**Fotografia 02** Fernando Sousa, Assist. na investigação

Durante o dia, contando com a população flutuante, a cidade central acolhe cerca de 6 milhões de pessoas, com algumas áreas a atingirem uma densidade populacional de 100000 indivíduos por km<sup>2</sup> (Chakraborti 1997). Os ubíquos transeuntes que circulam nos passeios extravasam para as vias, que acomodam ainda as ecológicas bicicletas, *rickshaws*, *cyclerickshaws* (também com buzinas ou campainhas) e um sortido de viaturas de transporte de bens e mercadorias puxadas à mão.

**Imagine your local high street on a Saturday afternoon, now imagine it half as wide put a few more taxis in it, some cows, some rickshaws and throw in some street stalls just for the fun of it. Now imagine being in a taxi going 80 km/h (no exaggeration) through that lot dodging and weaving like a computer game... we were scared and he didn't understand when we asked him to slow down (...)** (turista inglesa, três dias de estadia em Kolkata<sup>T13</sup>).

---

<sup>39</sup> Apesar dos níveis de produção de ruído e medidas de controlo terem começado a ser regulamentados em 1986, na prática, os níveis de ruído na cidade, em muitos lugares e épocas do ano, continuam a ultrapassar os níveis considerados toleráveis para o ouvido humano. Na minha experiência de terreno, à excepção dos técnicos e agentes do West Bengal Pollution Control Board, este é um tema sem qualquer relevância para os residentes, nunca tendo sido incluído como factor problemático ou ofensivo nos seus discursos sobre a qualidade de vida em Kolkata. Em verdade, para meu espanto e de muitos turistas internacionais, é comum a observação de residentes a dormirem profundamente a sua sesta a meio do dia, em espaços públicos de ambiente (para nós) ensurdecedor.

**We had a quick kip as neither of us managed to sleep much on the plane, and then (against all sane judgement) went off to explore. (...)We are now back in the safety of Sudder Street (yes I said safety, this ramshackle street now seems so relaxed and laid back compared to further afield). We have decided that Kolkata is maybe just one step too far on the side of extreme travelling and are jumping on the next available train to Nepal** (turista inglesa, dois dias de estadia em Kolkata<sup>T7</sup>).

Para o forasteiro principiante, circular nas largas avenidas e áreas de intersecção movimentadas pode assumir contornos desesperantes: exige audácia, sentido de oportunidade e esforço de acuidade; a estimulação de sentidos é avassaladora e a dificuldade de processamento da informação pelo não reconhecimento de significados de um real que é estranho, num corpo fatigado e débil, provocam sensações de desorientação, insegurança, irritabilidade e desalento: “too much...”.

No que me diz respeito, foi necessário decorrerem algumas semanas até sentir a adaptação do corpo às condições climatéricas, eliminação da sensação de fadiga permanente, ajustar minimamente o sentido de orientação e adquirir referências e competências para mobilização, localização e utilização de serviços. Todavia, os quatro meses de estadia neste período não foram suficientes para eliminar completamente as sensações esporádicas de desorientação e irritabilidade na movimentação em espaços públicos. Ou a perplexidade – que revelo no diário – perante a serenidade exibida pelos residentes diante das mesmas circunstâncias e o vagar e tranquilidade, contrastantes, na execução de tarefas e funcionamento dos serviços. Apenas no meu segundo trabalho de campo e após decorrido o primeiro mês de estadia, pude finalmente usufruir da constância das sensações de segurança, prazer e deslumbramento que passaram a engastar, desde então, a minha experiência de movimentação neste espaço público extraordinariamente rico - que, a partir desse momento, passei a indexar de maravilhoso e minha segunda casa.

Porém, para a maioria dos turistas internacionais que visitam Kolkata, este período de aclimação não é realizado. Dispondo apenas de alguns dias de estadia, deparam-se com a inexistência de uma relação intrínseca deste real com os seus referentes de cidade e espaço público; com a falta de referenciais asseguradores para compreender e usar este objecto que não tem o significado que conhecem. E a sua experiência e

somatização da sensação da alteridade, da estranheza desta paisagem sensorial densa de estímulos no seu corpo fatigado, como expresso acima pela segunda turista: “is maybe just one step too far on the side of extreme travelling and are jumping on the next available train to Nepal”<sup>T7</sup>.

Esta linha de diferenciação que se estabelece entre a experiência do etnógrafo e a maioria dos turistas acontece por duas razões: pela divergência de propósitos e motivações e pela familiaridade com o lugar. Como se pode verificar no enunciado de um turista inglês, também antropólogo, na sua segunda estadia na cidade e com várias estadias anteriores em outros lugares da Índia:

**Like you I’m an anthropologist and... There is a debate about whether we are cultural relativists or not, but we have to be accepting and participate a lot; to be within it, you cannot always be fighting it. But, still...why can’t the government just do a couple of really progressive things about, for example, this unbreathable air, this is killing the residents of Kolkata. (...)**

**This is a contradiction but, when I first got off the plane I smelled the Kolkata smell and I actually found that really exhilarating, because it is connected back to so many previous experiences. And here is a total contradiction: I had this indulgence for the black smoke for the first day, and I enjoyed that. The smell of Kolkata is very unique; it is definitely different from other cities in India** (turista/antropólogo, inglês, duas semanas de estadia<sup>T24</sup>).

E à semelhança do que é revelado em inúmeros estudos empíricos ao nível das percepções de outros lugares (Chon 1991; Fakeye & Crompton 1991; Echtner & Ritchie 1993; Hu & Ritchie 1993; Milman & Pizan 1995; Baloglu & Mangaloglu 2001), embora este tipo de representação - “too much...” - persista entre os turistas encontrados com longas estadias na cidade, os factores familiaridade, número de visitas e duração da estadia tendem a reflectir-se na expressão de imagens mais holísticas, complexas e diferenciadas:



Fotografia 03<sup>T25</sup>

**This last picture is beautiful to me. Mainly because it tells me, very much, about no one keeping any rules. See: in the middle of the road there are two bicycles just like in 90° meeting each other and, the tram is coming, a guy is walking, it doesn't matter! No one is keeping track of the other one; it doesn't matter. This is what I also feel in the city, though they strive very much, maybe, to see their way done. They keep on moving, there are not as many accidents as there might be or I would expect! (...) I like the contrast, I like the way bicycles are allowed in the middle of the city and big trucks are allowed and old trams and autos...I like it as an idea, I don't like it when I'm walking around, because it's too much to take care of... And that makes me think of the whole city, as a feeling of the city (investigadora de filosofia comparada, romena, 11 anos de estadia na cidade<sup>T25</sup>).**

Para reflectir sobre as representações e o modo como as práticas culturais se articulam com a criação/recriação do espaço<sup>40</sup> público nesta grande metrópole, este capítulo procurará introduzir o leitor na paisagem sensorial da cidade e nos seus significados. Irá centrar o seu objecto de análise nos espaços visualmente expostos (os espaços de acessibilidade mais imediata à experimentação e representação pelos turistas) em que estão presentes uma certa forma de ambiguidade, uma dissociação entre a vocação para a qual foram configurados e a sua apropriação pelos agentes sociais. Julgo ser esta

---

<sup>40</sup> Para uma breve aproximação à produção antropológica que tem sido feita sobre espaço, ver Levinson 1996; para uma aproximação a nível multidisciplinar, ver, por exemplo, Collinge 2005.

ambiguidade, ou subversão de visibilidades do espaço público na cidade, o factor causal da grande ansiedade revelada pelos estrangeiros na sua apropriação e representação.

A realidade do objecto cidade resulta de um acto cultural de classificação: as cidades não são só sujeitos de representação mas também objectos nas representações. A colonização de um espaço para habitação, uso de lazer, labor, culto, ou depósito de detritos, significa estabelecer uma identidade para todo o ambiente envolvente. Assim, a cultura tem um papel decisivo na definição da imagem de paisagem urbana e Kolkata introduz uma ruptura subversiva na lógica “ocidental” de representação do objecto cidade e de paisagem urbana, pela exposição visual da pobreza, dos detritos, de acções da esfera privada e da sua acomodação nos espaços públicos, com a consequente imposição do seu confronto sensorial. É a própria noção de espaço público que está em causa, uma vez que, pelo enquadramento cénico e performativo único dos espaços comuns e pela apropriação de espaços visualmente expostos para usos não convencionados, Kolkata revela uma visão dialógica da cultura pela ostentação de uma resistência às dicotomias de poder entre o culturalmente dominante e o culturalmente dominado<sup>41</sup>. Uma resistência à “habilidade de poderes hegemónicos em naturalizar categorias espaciais de modo a privilegiar os interesses dos que beneficiam com as relações de propriedade capitalistas” (Benko & Strohmayer 1997: 151).

Relativamente ao reforço da afirmação identitária, que passa pela valorização do património, saliento que em Kolkata, a eleição a esta categoria pelos residentes, embora contemple alguns conjuntos arquitectónicos, incide sobretudo no tecido social – a tolerância, a *adda*<sup>42</sup>, a hospitalidade – representado como o bem mais valioso das suas representações identitárias de cultura urbana. Os bengalis definem-no com uma

---

<sup>41</sup> O uso que faço do conceito de prática de resistência não é exactamente o de Michel de Certeau (1984). O seu modelo assenta na oposição essencial entre “oficial” e “contra-oficial” (ou prática quotidiana do indivíduo comum) e na distinção clara entre as “estratégias” (atribuídas no âmbito do primeiro) e as “táticas” (no âmbito do segundo): «on the watch for opportunities that must be seized ‘on the wing’» (1984: xix). Embora entendendo as suas premissas como válidas, como procurarei demonstrar, a prática de resistência que encontro em Kolkata é equacionada em face dos valores representacionais de ordenamento do real social de uma cultura dominante, contudo, transcendendo os limites do modelo de Certeau. Ou seja, nem sempre traduzida em resistência a “estratégias” oficiais (em algumas situações, a própria legislação é resistente a valores de poderes hegemónicos), por vezes em “táticas” agenciadas por grupos com inserção institucional (como organizações partidárias, sindicais, movimentos cívicos, etc.) e, como defende John Frow, não eliminando a negociação, cumplicidade e aceitação desse domínio de valores pelos “indivíduos comuns” ou ocorrência de divergências e conflitos entre os mesmos (Frow 1995: 56).

<sup>42</sup> *Adda* [aaddaa] – palavra bengali de significado similar ao termo português “tertúlia”.

expressão: *Shantipurna shohobosthan* [shantipurno shohobosthaan] – “a terra da coexistência pacífica”. E como procurarei argumentar, também a ênfase colocada neste patrimônio social se revela simultaneamente como procedência e derivação da paisagem particular da cidade.

#### **4.2 Usos e Representações de Cidade e Espaço Público em Kolkata**

O modelo habitualmente seguido para contar a “história urbana” de Kolkata cita edifícios públicos como o New Court House, Government House, Town Hall, Writer’s Building, Victoria Memorial, Indian Museum ou o New Market, invocando um passado de inscrição de memória do domínio imperial britânico, do seu papel na construção da cidade, e cujos autores (arquitetos e decisores) são reconhecidamente individualizados<sup>43</sup>. Como descrito por Martin Beattie:

Fuelled by interests within the British colonial enterprise, a vast body of textual and visual representations of India was produced during the last two centuries of colonial rule. This body of knowledge, constituting the bulwark of British Orientalism, primarily addressed a European audience, spoke for the Indian, and claimed to represent the authentic India (Beattie 2003: 154).

Todavia, esta construção narrativa e que é a mais familiar para os estrangeiros que chegam a Kolkata, serve pobremente a capacidade de imaginar a experiência desta cidade. Como declarado por uma jovem tailandesa que em 2007 aqui permanecia há vários meses, para desenvolvimento dos seus estudos em literatura inglesa:

**Kolkata for me...before I was told that Kolkata was ruled by the British, so...everything must be developed and everything must be like in a Western country. But when I came here... If you want to know Kolkata, you have to come and stay! (...) I really don’t know about Kolkata...I really don’t know about the places to go! So, I was not sure about which way, which direction is going to. I think I have to stay another 2 or 3 years...I think I will learn more. It is very difficult to go**

---

<sup>43</sup> Para uma história colonial de Kolkata, ver por exemplo: Nair 1993, vols I, II; Chaudhuri (ed.) 2005, vol. I.

**on the streets by myself** (estudante de literatura inglesa, tailandesa, 1 ano de estadia na cidade<sup>T28</sup>).

Com efeito, são os inúmeros actores, agentes e contextos (distintamente ilustres e anónimos) que ao longo do tempo, paralelamente, colateralmente, sucessivamente e em sobreposição, desenham as configurações particulares de uma cidade. «As Italo Calvino has written, we must accept that it is the interweaving thread of desires and fears which makes dreams and cities come true» (Del Rio 1992: 279). E fazendo uma apropriação do equacionamento produzido por Barthes sobre alguns objectos num dos seus ensaios em *Mithologies*, a cidade, enquanto objecto de representação e consumo, parece possuir uma qualidade mítica. À semelhança de outros objectos analisados por este autor, e ao contrário do modo como é habitualmente expressa através das narrativas lineares históricas, a cidade parece transcender a intervenção humana. “Ninguém” parece ter sido responsável pela sua construção e “todos” parecem poder apropriar-se dela: «conceived with passion by unknown artists, and consumed in image if not in usage by a whole population which appropriates them as a purely magical object» (Barthes 1972: 88).

Particularmente para a cidade de Kolkata, enquanto objecto de ostentação de visibilidades, de excesso e de intrincado - do manifesto “too much...” pelos turistas -, penso que a opção de uma narrativa não linear de aproximação a algumas das histórias do passado e do presente, será a mais frutífera para aceder ao complexo de significados, possibilidades e realidades da materialidade urbana exibida. Edificada também por estrangeiros e marcada por um passado colonial e de imigração, a leitura deste lugar impõe a compreensão de sociogeografias sobrepostas; de narrativas e representações do passado e do presente de colonizadores e colonizados, dos seus processos de mutação, conflito e negociação; de realidades e possibilidades, por vezes descontínuas, desordenadas, em competição ou contradição.

Como declara esta romena, há onze anos na cidade, Kolkata exige um modo alternativo de narrativa:

**(...) a way to, probably, explain a deeper way of seeing the city. (...) the order they are creating through their disorder... the order that, probably, we, as foreigners, cannot in the beginning understand or perceive - because we really see only disorder all over!** <sup>T25</sup>

#### 4.2.1 Histórias da Construção do *Genius Loci*<sup>44</sup> da Cidade

Kolkata, capital imperial pela determinação e perseverança da administração britânica até 1911 e, desde a Independência do país, em 1947, do estado de West Bengal, situa-se na região litoral do nordeste da Índia nas planícies do delta gangético, protegida pela maior floresta de mangues do mundo – a *Sundarban* [shundorbon], “a bela floresta” ou *bhatir desh*, “a terra das marés”, como é chamada pelos habitantes das suas ilhas. Região desde há muito utilizada por todos que entravam no sub-continente pela rota oriental: khmeres, javaneses, malaios, chineses e, mais tarde, europeus como os portugueses e holandeses, todos foram derrotados pela sua paisagem implacável. Milhares de ilhas de lama e floresta, que se estendem por centenas de quilómetros (partilhados agora por West Bengal e Bangladesh), encontram-se em permanente e imprevisível mutação por marés diárias com correntes que penetram a 300 km, submergindo completamente hectares de ilhas, para reaparecerem horas depois redesenhadas e reflorestadas quase da noite para o dia<sup>45</sup>. Habitadas por predadores, entre os quais, os lendários tigres nadadores e comedores de homens, os homens e mulheres que resistentemente fazem deste lugar a sua casa são, na sua maioria, deslocados refugiados da Partição de território subsequente à Independência do país, que terá sido desenhada, em linha violenta e apressada, por burocratas britânicos<sup>46</sup> de partida (para

---

<sup>44</sup> *Genius loci* (expressão de origem romana) é um conceito usado desde há muito no âmbito da arquitectura e filosofia da paisagem para designar “carácter de um lugar”. Sendo objecto de discussão filosófica, é indexado a umnexo de ideias que proliferam em interpretações (ver Thompson 2003). Aqui é usado pelo seu valor prático inclusivo, no sentido atribuído por Ian Thompson: «It can be regarded as an emergent property that in some way is related to the way in which places function socially, ecologically and aesthetically» (*ibid*: 69).

<sup>45</sup> Amithav Ghosh, antropólogo e novelista, imortalizou esta região e os seus habitantes no extraordinário livro *The Hungry Tide* em 2004.

<sup>46</sup> Cyril John Radcliffe (1899-1977) autor do *Boundary Awards*, não tinha qualquer experiência na administração da Índia. Como era usual, a administração britânica, confiante no seu racionalismo e profissionalismo administrativo sistemático e desinteressado, nomeou para esta tarefa um burocrata amador sem qualquer competência técnica para a função:

The whole structure of the Raj celebrated generalist control and continuity, not specialist expertise and innovation. (...) the amateur ideal was linked to the older idea of a man of leisure, with the time and ability to engage in a wide variety of pursuits that were unremunerative. The professional, by contrast, was a narrow specialist paid for his technical skills...! (Potter, David C. 1996. *India's Political Administrators. From ICS to IAS*. Delhi: 34, 74-75 in Chatterji 1999: 187).

Sem contemplações sobre as contradições entre o real dinâmico e as representações estáticas ou a inépcia na reflexão das complexidades sociais pelo mapa gráfico, foi desenhada uma linha que dividiu aldeias pela metade, separou residências de locais de trabalho, obliterou comunidades residentes em ilhas de rios (cujo curso graficamente mapeado como uma linha terá sido usado como sobreponível à da fronteira), etc., com consequências violentas de deslocação de comunidades inteiras e conflitos locais conducentes a

uma análise detalhada sobre o processo de elaboração da fronteira e da partição do território bengali e suas consequências, ver: Chatterji 1999).

Portugueses, holandeses e franceses (e ainda outros europeus: arménios, dinamarqueses, prussianos ou gregos), embora atraídos pela sua condição portuária estratégica, terão considerado estas paragens demasiado agrestes e insalubres para aí se fixarem, tendo, por isso, subido um pouco mais acima no rio Ganges, aqui chamado de *Ganga* ou *Hoogli*<sup>47</sup>, estabelecendo os seus entrepostos comerciais mais a norte. Designadamente, os primeiros, em 1536-1537, na área do porto de Satgaon [saatgaão] (posteriormente denominada por estes portugueses como Ugolim<sup>48</sup>) e em Bandel; os holandeses ter-se-ão estabelecido em 1656 em Chinsurah [tchinsuroh]; e em 1673, os franceses terão iniciado a ocupação mais duradoura (até 1949) de Chandarnagar [chandornaagore]. Contudo, em 1690, o mercador britânico Job Charnock a soldo da English East Indian Company, apesar das características pantanosas do solo, dos lagos salgados, florestas povoadas de mosquitos e malária epidémica, ter-se-á decidido pela área mais a sul, entre Kolikata [kolikaataa], Sutanati [shutaanaati] e Govindpur [gobindopur], para lançar as fundações da cidade que se converteria na capital do *British Raj*.

Na Europa, e de um modo geral nas sociedades ocidentais sucedâneas da *polis* grega, os significados e representações do objecto cidade surgem intimamente associados ao conceito de esfera pública. A esfera pública da Grécia clássica é a esfera do comum (*koinon*) na vida política da *polis*. Na génese desta concepção, encontramos a ideia de um espaço público em que todos são iguais e todos são livres em expressar as suas opiniões, sublinhando a oposição entre a esfera daquilo que é comum aos cidadãos – a esfera pública da política – e aquilo que lhes é próprio (*idion*) ou do domínio da casa (*oikos*) – a esfera privada e da família (ver Arendt 1997).

---

roubos, assassinatos, motins e prisões, que ainda hoje – 60 anos depois – estão por resolver em absoluto (Chatterji 1999).

<sup>47</sup> *Hoogli*, *Hooghly*, *Hugli* – são versões gráficas frequentes usadas para o nome que é dado aqui a este braço do rio Ganges.

<sup>48</sup> Ugolim é um termo que vulgarmente se entende ali como tendo sido uma corrupção portuguesa do nome do rio (Hoogli). No entanto, C. Chaudhuri contrapõe que «Although known in English as the Hoogly river, its Sanskrit name is Bhagirathi, and the Bengalis have always called it simply Ganga (the Ganges)» (Chaudhuri in Winchester & Winchester: 134); e em escritos portugueses da época, por exemplo, Duarte Barbosa (aprox. em 1510) utiliza o termo “Guenga” para designar o rio (Stanley [tans. & ed from a Spanish manuscript of 1524] 1866: 178) e Tomé Pires na *Suma Oriental* (1512-1515) usa os termos “ganJes” e “sadegam”, respectivamente para Ganga e Satgaon: «este Riço he o ganJes Dizem os bemballas q̃ vem do çeõ/ Ho outro porto he sadegam comtra orixa he bom porto tem boa foz he boa cidade Riqua homde ha mujtos mercadores sera de dez mjll vizinhõs (...)» (Cortesão [trans. & ed] 1944: 379). O que obscurece quer a origem do termo Hoogli para o rio Ganga quer do termo Ugolim para Satgaon.

Na Europa do século XVI, o conceito do latim *publicus*, o que diz respeito a todos e que remete para tornar público (*publicare*), começa a afirmar-se pela pressuposição de um alargamento do espaço comum e a atribuição de um valor normativo àquilo que é acessível a todos. E já no decurso do século XVIII, esta configuração particular de público como espaço comunitário, aberto e de acesso universal, impõe-se definitivamente no universo capitalista-democrático ocidental configurando desde então o que se pode designar como uma naturalização hegemónica das representações de ordenação de espaço público, cidade e cultura urbana (sobre o público e a esfera pública ver: Sennett 1977; Habermas 1989; Augé 1994; Benko & Strohmayer 1997).

Sabemos no entanto que esta representação (ocidental) de espaço público é ilusória. Apesar de o espaço se apresentar sob uma forma abstracta, possui implicações concretas, sendo ele próprio estruturador dos fenómenos sociais e identidades, na medida em que materializa relações de poder, nomeadamente pelo óbvio condicionamento de acesso e definição de limites do que é espaço público e do que é espaço privado, de acordo com as identidades dos utilizadores. A imposição de um espaço adverso à diferença, à alteridade, transformado numa homogeneidade geométrico-cartesiana, constitui uma coerência falaciosa de uma espacialidade instrumentalizada por formas de regulação. Presente, aliás, desde a sua forma original na *polis* grega, em que uma larga parte da população era excluída da condição de paridade de cidadania e, por inerência, da qualidade de igual, da qualidade de indivíduo, designadamente todas as mulheres e toda a população enquadrada na categoria de escravos.

Dito de outro modo, é no campo da economia simbólica, no jogo metonímico entre a produção de símbolos e a produção do espaço, que se consolidam as estratégias para o desenvolvimento urbano, o que, em última análise, se reflecte no direito à ocupação do espaço, ou, nos termos propostos por Zukin (1995), na constituição de uma verdadeira cultura urbana, fruto da competição para experimentar e controlar imagens e espaços. Em termos globais, são os detentores do poder e da riqueza que definem habitualmente as formas e funções desejáveis dos espaços. Configuram e ocupam os espaços apetecíveis, dotando-os dos recursos, amenidades, conforto e estética dominantes, controlando a sua apropriação a vizinhos semelhantes, por exemplo, pela determinação dos custos de ocupação. Funções indesejáveis – como são o depósito de detritos, ou o manuseamento de doença e morte – podem ser remetidas, por meio de regulação

jurídica, para áreas demarcadas, periféricas ou fechadas e encobertas convenientemente ao seu olhar.

Por outro lado, temos ainda a considerar as noções higienistas e os valores morais associados à acção na esfera pública ocidental que obrigam ao decoro, à minimização da estimulação dos sentidos, do contacto físico e da exposição das funções do corpo. Nas “sociedades modernas”, as cidades impõem-se paradoxalmente como entidades reguladoras de comportamentos homogéneos – o comportamento cívico de decoro higienizado esperado por e para todos – ao mesmo tempo que a diferença de privilégios e desigualdades no acesso à experiência e apropriação dos espaços públicos é estritamente regulamentada e pressuposta a sua aceitação de forma mais ou menos pacífica.

Não obstante o seu carácter paradoxal e particular, esta concepção de cidade e espaço público é introduzida pela administração britânica na Índia colonial, e enfaticamente na criação da sua capital (Calcutá), mas absorvida apenas pelas elites indianas (sobretudo, masculinas) aspirantes aos sinais da modernidade oitocentista. Como em muitas outras sociedades colonizadas, a imposição positivista de concepções e valores estranhos, reguladores de comportamentos colectivos e configurações espaciais, revelaram-se condenadas ao fracasso e com resultados danosos, evidentes, mesmo a longo prazo.

Como relembra Habermas:

Concebemos a “esfera pública burguesa” como uma categoria típica de época; ela não pode ser retirada do inconfundível histórico do desenvolvimento dessa “sociedade burguesa” nascida no Outono da Idade Média europeia para, em seguida, ao generalizá-la num ideal-tipo, transferi-la a constelações formalmente iguais de situações históricas quaisquer (Habermas 1984: 9).

E de facto, esta noção de cidade e espaço público era desconhecida na Índia e, designadamente, também, em Bengala (para exploração deste tema em Kolkata ver: Kaviraj 1997; para outros contextos indianos ver: Chakrabarty 2002).

Até à sua introdução pelos europeus, a noção de público como espaço comunitário, aberto e de acesso universal, em que a existência é reduzida ao anonimato e recodificada em seguida na semântica dos privilégios de acesso individual, era estranha ao contexto cultural do universo social na Índia. Aqui, pelo contrário, a semântica da

existência social surge indissociável de unidades coesas de tamanho variável, que vão desde a família com alguns elementos até à comunidade religiosa que pode incluir milhões de indivíduos<sup>49</sup>. Estas unidades são dotadas de atributos sociais reconhecidos e representações identitárias distintivas ou inclusivas, mas nunca conotadas com o conceito de universal. No que se refere à cultura dominante do território bengali – bengali hindu, esta semântica traduz-se na ideia de *samaj*. Uma noção dinâmica que pode abranger variavelmente agregados de indivíduos, família nuclear, diferentes famílias, regiões, uniões de castas, *jatis*<sup>50</sup>, linhagens ou *atmiya sajan*:

[*atmiya sajan*] literally meant “one’s own people”. It implied not only blood relatives and individuals related by marriage, but also people related by living together in the same house, neighbourhood, village, or by being members of the same school class, by working in the same office, by taking instruction from the same guru, and by going to a pilgrimage together (Gupta 2006: 277).

Veja-se como são colocadas estas questões por uma jovem bengali, na contemporaneidade:

**S:** *Are you Bengali?*

**SB:** Yes, I am a Bengali.

(...)

I am a Banerjee, Banerjee is an anglicised version of Bandhopadhaya. Chattopadhaya is Chatterjee, Mukhopadhaya is Mukherjee, Gangopadhaya is Gangulee, Bhattacharya is Bhattacharjee<sup>51</sup>. So, these five are the *Kulin*

---

<sup>49</sup> Refiro-me à categoria de unidades sociais partilhada pela generalidade dos múltiplos universos geradores de cultura deste sub-continente – englobando por isso, para além do que vulgarmente se designa como hinduísmo, contextos como o budista, *sikh*, jainista, islâmico, comunidades tribais, etc. Porque esta é uma nação secular, desde há muito, de universos culturais e religiosos múltiplos, considero que a leitura do espaço social deve ser abrangente e inclusiva. Todavia, uma vez que a cultura dominante em Bengala é bengali hindu, e cuja influência e impregnação no universo social me parecem determinantes à (re)configuração das várias unidades sociais que integram o território, será nela que colocarei ênfase.

<sup>50</sup> *Jati* – termo usado habitualmente como correspondente a “casta”. Mas, mais uma vez, não é um termo indexado a uma noção estática, e o seu significado, para além das variações sofridas ao longo do tempo, é actualizado em diferentes momentos pelos seus utilizadores. Recorrendo a Gupta: «*Jati* was a multifaceted term, which could variously mean species, tribe, race, caste and nation. By the 1850s, *jati* had become admittedly multi-functional» (Gupta 2006: 276). Ainda ao longo do séc. XIX, vários intelectuais bengalis terão envidado esforços na clarificação do conceito, argumentando por exemplo a distinção entre *jati* e *sampraday*: «*jati* approximated caste, while *sampraday* referred to groups divided according to economic, cultural, educational and occupational criteria. *Sampraday* could also mean religious community and sect» (*ibid*: 287). E, por exemplo, de acordo com a historiadora Romila Thapar: «*jati* (literally meaning ‘birth’)» (Thapar 1971: 412).

<sup>51</sup> Pela não existência de uma regra consensual de transliteração, outras versões escritas destes nomes são frequentes, como “Banerji”, “Chatterji”, “Ganguly”, etc.

*Brahmins*, they are the top class Brahmins. And then, there are many types of other Brahmins of Bengal.

**S:** *What does it mean to be a Bengali, exactly? Is it a person who speaks the Bengali language? Bangladeshis speak Bengali...*

**SB:** People from Bengal, who speaks the language Bengali. Bangladeshis are different...because they are from a different country...most of them have another religion. And also, their Bengali is *Bangaali*. And they are also *Bangaal*<sup>52</sup>. (...) They speak *Bangaal bhaashaa* (*bhaashaa* means language)<sup>53</sup>. The speech is different, words are different. The Bengali that I speak at home is more of West Bengal. The Bengali that my mother and grandmother speak is the Bengali of Bangladesh.

**S:** *So, what do you mean by Bengali?*

**SB:** West Bengal, India.

**S:** *People from Darjeeling, West Bengal: are they Bengalis?*

**SB:** They are not Bengalis, they don't speak Bengali; they are Hill people, Hill folk. Bengalis are people...first of all, whose mother tongue is Bengali; they are people who live in Bengal and people who live all over the world who have their mother tongue as Bengali. There are many people here in Kolkata who have come from other cities but...over the years, they have become Bengalis in the sense that ...they still retain probably their *Singh* or *Malhotra*<sup>54</sup> (Uttar Pradesh and Maharashtra, something like that; *Singh* is Punjab)...But they have been here for so long, for many generations, that now they speak Bengali at home. So, they have become Bengalis.  
(...)

**S:** *Is it important to be a Hindu for being considered a Bengali?*

**SB:** Yes, you have to be Hindu...well, you can be a Bengali Muslim, Christian, but...yes, still Bengali...

**S:** *Who is a foreigner?*

**SB:** Foreigner (*Bideshi* or *Firangi*) is definitely non Indian.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> *Bangal* [Bangaal] – Designação pejorativa para os bengalis com origem/ascendência em Bengala oriental (agora, Bangladesh). O termo reverso aplicado aos bengalis com origem/ascendência em Bengala ocidental é *Ghati* [ghoti].

<sup>53</sup> *Bhaashaa*, *Bhasha* – mantém a forma do termo sânscrito para “língua”; *Desh* deriva do termo sânscrito “*desha*” – significando território. O termo Bangladesh resulta da combinação das duas palavras significando literalmente “território dos falantes de bangla”. É interessante que [SB] proceda ao reforço da identidade “estrangeira” destes *bangal* pela ênfase das diferenças no uso de uma língua que efectivamente partilham (que é a mesma), uma vez que na literatura sânscrita pré-moderna, a indexação de “estrangeiro” (*o outro*, não necessariamente não autóctone) era feita, frequentemente, com o termo *mleccha* – “aquele que fala uma língua incompreensível ou não fala correctamente a língua sânscrito” (ver Thapar 1971). E por outro lado, quando refere que: “The Bengali that my mother and grandmother speak is the Bengali of Bangladesh”, volta a reintroduzir este “outro” - que usa a sua língua de um modo diferente - na sua casa, na sua família, na sua unidade social de pertença.

<sup>54</sup> *Singh* e *Malhotra* – Nomes que habitualmente indexam a unidade social de pertença da pessoa à varna *kshatriya* do norte da Índia. *Singh* (derivativo de *sinha* – leão) é ainda usado como indexante de *sikh* e Punjab (o estado indiano que concentra a maioria da população *sikh*).

<sup>55</sup> Conversa com [SB], Kolkata, 9-01-2005.

As várias unidades sociais de pertença em que esta jovem de 24 anos, licenciada em Economia e mestre em Direitos Humanos, se inclui e diferencia identitariamente, são de tamanho variável, mas todas passam pela afirmação de pertença a uma unidade colectiva de atributos socialmente reconhecidos e que a excluem de outras. Indiana; bengali; hindu; mulher; jovem; solteira. A sua *jati* (no sentido de casta) é *brahmin*; e a sua *gotra* («The *gōtra* is a clan-like larger exogamous social group that may cut across caste, and is inclusive of all ancestors and related agnatic lineages claiming descent from a mythical ancestor-sage» [Samanta 1994: 789]) é *kulin brahmin Bandhopadhaya*, incluindo-se assim no sistema *kulin*, de tipo clânico, existente entre as *jati* das varnas de mais elevado estatuto em West Bengal, designadamente entre *brahmins*, *kayasthas* e *baidyas*<sup>56</sup>. Esta existência não é, em momento algum, reduzida ao anonimato e recodificada na semântica de privilégios de acesso individual. Enquanto no universo social da Índia, a sua pertença identitária não só condiciona de formas múltiplas e absolutas o acesso ao espaço inter-comunitário e intra-comunitário, como se multiplica em dimensões políticas, religiosas, seculares e de contingência espacio-temporal.

Em directa correlação com esta semântica das unidades sociais encontram-se os termos bengalis *Ghare/Baire*, que abrangem uma realidade bem distinta dos ocidentais Privado/Público. *Ghare* [ghor] – a casa, o que é meu e me diz respeito por oposição não ao público que diz respeito a todos mas ao *Baire* – fora da minha casa, o que não me diz respeito (Kaviraj 1997).

---

<sup>56</sup> Tradicionalmente, a origem do sistema *Kulin* em Bengala é atribuída à Dinastia Sena no séc. XI–XII d.C. De acordo com Swarupa Gupta: «The word ‘Kulin’ was taken from *kula* meaning family, and Kulin denoted a man of pure lineage. Kulins were orders of nobility introduced by Ballal Sen. The object of Kulinism was to maintain the purity of different families by dividing them into endogamous groups» (Gupta 2006: 291). Assim de entre as *jati brahmin*, *kayastha* e *baidya* existentes, algumas famílias foram elevadas a um estatuto superior aos restantes – o estatuto *kulin*, assegurando a sua posição através da observação de determinadas normas (com especial relevância para a observação do casamento intra *kulin* para as mulheres) e a preservação (oral ou escrita – por cronistas/arquivistas designados como *kulacharyas* ou *ghatakas*) dos registos da sua história genealógica, conhecidos como *kulagranthas*, *kulapanjikas* ou *kulaji* (Chatterjee 2005). Para mais sobre o Sistema *Kulin* em Bengala, ver por exemplo: Inden 1976; Inden & Nicholas 1977; Raychaudhuri & Raychaudhuri 1981; Raychaudhuri 2000; Chatterjee 2005). Para mais sobre a composição hierárquica tradicional do sistema de *varna* e *jati* em Bengala, ver Sanyal 1971.



Fotografia 04<sup>T23</sup>

**Dentro de las características que tiene esta ciudad, una de ellas es que en la misma calle, las gentes viven con una naturalidad, ahí hacen su vida normal y tienen su zona limpia, se cuidan de limpiar su parte en su calle, como normalmente se cuida una casa. Muy cerca de mi hotel (turista basco, una semana e meia de estadia<sup>T23</sup>).**

Como faz notar este turista basco, a quem acompanhei em visita à cidade com a sua esposa durante dois dias, em Março de 2007, mesmo para os mais desfavorecidos que vivem nos pavimentos e, neste caso, sem qualquer isolamento físico de resguardo à privacidade das actividades e funções corporais do domínio do doméstico, a demarcação *Ghare/Baaire* é notável. O seu espaço doméstico – a casa, o que é seu e lhe diz respeito – não é fechado, não possui barreiras físicas de descontinuidade com o exterior; encontra-se ostensivamente exposto ao olhar de todos. Apropriando-se de uma fracção de um espaço configurado para uso comum do domínio da acção na esfera pública – circulação de pedestres – a demarcação que é feita do *baaire*, a ser respeitada como delimitação do acesso comunitário, de significado reconhecível para os residentes (e que excepcionalmente não escapou a este turista), é definida pela responsabilização na limpeza do que demarcou temporariamente como seu.

O mesmo acontece com os espaços de venda e prestação de serviços temporários na rua e nos passeios, que acumulam muitas vezes o propósito de abrigo para dormida, e que são escrupulosamente limpos pelos próprios, sendo os detritos varridos para a linha dos limites definidos como o seu *ghare*. Note-se ainda que a palavra bengali para lixo é *albal* [aalbaal], significando *al*: linha de demarcação entre dois terrenos, não existindo termo para um recipiente específico de colocação de lixo (para isso terá sido

incorporado o estrangeiro “litter bin” da língua inglesa). Para esse propósito existe, antes, um *mailaa* [moilaa] – *espaço de despejo de detritos (sujo)* – aplicado ao local para esse efeito no exterior do *ghare* e alargado, na actualidade, ao balde, recipiente ou “litter bin” que possa existir dentro da casa.



**Fotografia 05** Fernando Sousa, Assist. na investigação

Assim, o resultado da acção na esfera pública bengali reflecte, na contemporaneidade, uma fusão da introdução contraditória da noção de comportamento cívico de decoro higienizado ocidental, interiorizada por alguns membros das classes média e média alta, com a concepção transversal a toda a sociedade bengali de que o que se passa fora da minha casa, da minha unidade social, não me é imputável:

**SB:** Accountability is very low among Bengalis, I think, in the sense that, I’m not accountable for what is happening outside my home. That is the dominant feeling. *Bara bari* – too much (she is a snob), you don’t want to be that! (...) Like common property resources: since it belongs to everybody, there is a “free of charge” problem.

**S:** *Ok, so for example, in these big buildings and traditional Bengali mansions belonging to extended families, one couple lives on one floor, another on another floor, and the building needs to be maintained and cleaned. And this is common property as well...they have to participate and get to a consensus...*

**SB:** Yes, because that is their building. Once they go out they pass the responsibility to the municipality, to the government ...I am absolved of all blame! I will throw it here and the government will come and pick it up. But

when it comes to my house, to my building, people will come there visiting and if they will see it dirty, my status is lower. Never mind if just outside my building there is a big dump...but that has reduced over the years. But what I'm saying is that the status symbol has a lot to play with it. I will clean the stairs of my building because I know people will come visiting, but, I'm not answerable for the garbage that is just outside my house, because anyone else could come and throw it there.

**S:** So, is it okay if you clean it in your place and put it outside the gate?

**SB:** Exactly. Outside the gate it is government property, it's not mine.<sup>57</sup>

A exacerbar a ambiguidade do simbolismo espacial provocada pela introdução de noções desconhecidas, deve ser considerado, ainda, o modo como esta foi levada a cabo pela administração colonial britânica. Nas cidades europeias dessa época de emergente modernidade, os espaços públicos abriram-se às classes urbanas menos favorecidas acolhendo a participação popular nos processos de inversão da autoridade aristocrática. Na cidade colonial, pelo contrário, os amplos espaços “públicos” da cidade central - *White Town* ou *White City*, como é, ainda hoje, conhecida - foram concebidos como espaços de acesso restrito à classe dominante “branca”<sup>58</sup>, o que dificilmente poderia ser imposto e apropriado como arena de representação do universo social bengali. Como um plágio da imagem da metrópole europeia, a elite britânica edificou a sua cidade setecentista em redor do grande espaço verde - *Maidan*<sup>59</sup>, com o seu reservatório de água, ruas largas, belos edifícios administrativos, residências palacianas, jardins, clubes e todas as comodidades para acomodação e usufruto de funcionários e de homens de negócios da elite “branca” (ingleses, escoceses, ...): a sua segregada *City of Palaces* (cuja topografia pode ser observada em detalhe pelas reconstruções de J. P. Losty publicadas em conexão com a exibição da British Library, sob o mesmo título, em 1990).

British imperialism was more pragmatic than that of other colonial powers. Its motivation was economic, not evangelical. There was none of the dedicated Christian fanaticism which the Portuguese and Spanish demonstrated in Latin America and less enthusiasm for cultural diffusion

---

<sup>57</sup> Conversa com [SB], Kolkata, 9-01-2005.

<sup>58</sup> Sobre a categorização de “white” e classe dominante “branca” na Índia colonial e designadamente em Calcutá, ver Buettner 2005 e Marshall 2000.

<sup>59</sup> *Maidan* [moidaan] – palavra bengali para amplo espaço aberto e que é, ainda hoje, o nome do imenso parque verde no centro de Kolkata.

than the French (or the Americans) showed in their colonies. For this reason they westernized India only to a limited degree (Maddison 1971: Ch 3, 1).

Ainda assim, grande parte das concepções e comportamentos normativos desta narrativa colonizadora conseguiu ser introduzida nas elites emergentes de classes média e alta bengalis, atraídas pela ideia de progresso e modernidade das sociedades europeias. P. J. Marshall argumenta que essa difusão terá sido, de facto, mais accidental do que planeada e inadvertidamente sustentada, justamente, pelas estratégias segregacionistas da administração britânica, que empenhada numa “auto-suficiência cultural” «(...) and insistence on maintaining British norms to the fullest extent inadvertently provided a very rich feast for Indians curious about the west» (Marshall 2000: 309). Acrescentando que:

Any attempts made by the East India Company to propagate western knowledge, through educational grants after 1813, the founding of colleges or official encouragement of the use of English, probably had less practical effect than the largely accidental diffusion of western culture by the British elite of the white town of Calcutta. The whites of Calcutta lavished money and effort on creating for themselves the amenities of what they regarded as civilized British urban life on a scale that left abundant pickings for Indians who were minded to take advantage of their prodigality. A significant number of Indians were so minded (*ibid*: 308).

Devo referir aqui que a opção que faço pela utilização do conceito de classe (à semelhança de muitos autores indianos) se deve ao facto de, a partir desta altura, ocorrer no universo social em Bengala, uma notória mobilidade vertical em função do poder económico e rede de relações estabelecidas com a administração colonial, autonomizada relativamente ao “sistema de castas”:

It was thus that the washerman Ratan became Ratan Sarkar, a member of the Bengali elite of eighteenth century Calcutta. Jayram Tagore, ancestor of the famous Tagore family, was looked down upon as a “Peerali brahman” (or a brahman who had transgressed the traditional norms of the caste because of contamination by a Muslim) according to the conventional brahmanical standards. But once his son Darpanarayan established himself

as a dewan to the then acting Governor-General Mr Wheeler, the position of the Tagores in Calcutta society became indisputable (Banerjee 1998: 24-25).

In late nineteenth-century Bengal property/wealth could be acquired by taking up professions. These became more relevant than traditional caste status, although familial heritage and high birth were still significant social markers. S.N. Mukherjee<sup>60</sup> has shown that the word “*abhijat*” originally meaning highborn, or of aristocratic lineage, now even referred to “new zamindars”, traders, people of low castes who had amassed wealth, weavers (the Basaks of Calcutta) and the Baniks (goldsmiths). The latter belonged to the lower rungs of the caste hierarchy but were considered *abhijat*, and known by the generic term *bhadralok* (Gupta 2006: 294).

À época (e, ainda, na actualidade), vulgarmente designados por *babus* ou *bhadraloks*<sup>61</sup> (*bhadramahila* para feminino), esta classe de subsidiários da língua, modos, doutrinas e vantagens financeiras da administração britânica, conquanto tenham adquirido um elevado estatuto económico-social, sumptuosos modos de vida e respeitabilidade respectiva – internacionalizados, mesmo, como *Bengali Intelligentsia* –, terão sido igualmente convertidos, desde logo e persistentemente, em alvo de censura e ridículo a partir de todos os sectores da sociedade indiana local. Como expresso na tradição da poesia satírica bengali da época, cantada nas ruas pela voz de humoristas urbanos dos sectores pobres e menos respeitáveis da população local ou *chhotolok*<sup>62</sup>:

---

<sup>60</sup> Conforme à referência em Gupta 2006: S.N. Mukherjee, «The Bhadrals of Bengal», in Dipankar Gupta (ed), *Social Stratification* (Delhi, 1991), p. 181.

<sup>61</sup> *Bhadralok* - significa literalmente “pessoa (ou classe de pessoas) civilizada”. Sendo um termo criado no universo socio-histórico bengali durante o período colonial britânico, continua a ser utilizado nos discursos populares para conotar pessoa respeitável, com elevado nível de literacia, enquadrada pelo estatuto sócio-económico de classe média ou média alta bengali. Sobre os seus vários usos no contexto sociológico, ver Prasad 2006: 260-261.

<sup>62</sup> *Chhotolok* – termo usado por Sumanta Banerjee em *The Parlour and the Streets: Elite and Popular Culture in Nineteenth Century Calcutta* (1998) para designar as classes populares, menos respeitáveis, por oposição à classe *bhadralok*. *Chhotolok* significa literalmente “pessoa (ou classe) pequena”, que em português poderia traduzir-se pela expressão “arraia-miúda”. No meu entender, a escolha deste termo é definitivamente a adequada, traduzindo de modo assertivo a percepção dos *bhadralok* da divisão da sociedade bengali em dois sectores: o seu e um inferior que incluiria todos os outros. Pradip Sinha no seu livro *Calcutta: Essays in Urban History* (1993) usa o termo *itarlok*, “pessoa (ou classe) não civilizada”, mas pela sua ressonância com a expressão portuguesa que referi, subscrevo a escolha do termo *chhotolok* para designar as classes populares que servem (e são indispensáveis) à manutenção do estatuto social e da “respeitabilidade” dos sectores de classe média e média alta da sociedade bengali.

Belgāchhiār bāgāne hoy chhuri-kāntār jhanjhani,  
Khānā khāoār kato majā,  
Āmrā tār ki jāni?  
Jāne Thākur Company.<sup>63</sup>

(Knives and forks are clanking in the Belgachhia garden house;  
what fun with all that food around!  
But what do we know of it?  
It's all an affair of Tagore Company.);

Ou como versado por Bankimchandra Chattopadhyay (1838-1894), ilustre *bhadralok*, em auto-censura:

I shall renounce my mother tongue to speak your language; abjure my  
ancestral religion and adopt the Brahma faith; instead of writing babu use  
Mr as a prefix to my name, be pleased with me.

I have given up meals of rice, and taken up eating bread: I do not feel  
properly fed until I have partaken of some forbidden meat [beef]; I make  
it a point to take chicken for snacks; therefore, O Englishman, please keep  
me at your feet.<sup>64</sup>

Significativamente (e talvez como inevitável consequência), será também este grupo, depositário das ideias importadas da “esfera pública burguesa” ocidental, que na procura dos processos de identidade nacional e democracia tocquevilleana, a par de enérgica e persistente auto-censura e pressões oriundas de todos os quadrantes sociais, mais tarde liderará a expulsão da administração britânica e o ressurgimento dos valores e comportamentos representados como marcas identitárias bengalis mais tradicionais - nas regras de etiqueta social, de comensalismo, vestuário, forma da unidade familiar,

---

<sup>63</sup> «Pitrismriti» de Soudamini Devi. *Prabāsi*. Calcutta, 1319 B.S. (Calendário Bengali). Citado em Banerjee 1998: 87. Mantenho, aqui, os sinais diacríticos utilizados por Sumanta Banerjee na transliteração do bengali tal como a sua tradução para inglês. Note-se que dada à circunstância de ser a língua inglesa, o habitual mediador transcritor e de transliteração do bengali para o alfabeto latino, existe um constrangimento de expressão gráfica pela limitação de correspondência fonética desta língua. Nomeadamente, ao nível dos fonemas abertos e nasalados (que não constituem qualquer problema, por exemplo, na língua portuguesa) e ao nível dos fonemas palatais (muito frequentes, na língua bengali e quase ausentes nas línguas latinas). Assim, em presença de *ā* deve entender-se o mesmo que *aa* correspondendo à vogal aberta que em português seria expressa graficamente por *á*. A minha opção de utilizar o *aa* noutros lugares, deve-se ao facto de ser a forma mais utilizada pelos falantes de línguas indianas que encontrei no terreno, tratando-se, muitas vezes, de transcrições literais da informação escrita facultada pelos informantes. Não existe, portanto, uma regra de transliteração consensual entre os próprios emissores e, em reflexo dessa experiência, não será encontrada uma opção única e consistente de transliteração ao longo do texto. Não obstante, para permitir uma aproximação mais fiel à riqueza fonética deste universo linguístico, procurarei recorrer à minha própria experiência de vocalização da língua na identificação de possíveis correspondências mais problemáticas, reforçando-a para esses termos entre [ ].

<sup>64</sup> Excerto de *Ingrajstrota* (Hymn to the Englishman) citado em Kaviraj 2000: 390. *ingraj* – inglês; *strota* – forma estilística de tradição hindu para cântico em rima oferecido a uma divindade.

relacionamento de gênero e gerações, culto religioso, etc. Notavelmente, nesse processo de procura de reconstrução identitária, argumenta o autor Swarupa Gupta, muito do esforço dos *literati* de Bengala dos anos de 1800 é colocado na revitalização e reinterpretção das concepções vernaculares de existência social, pela amplificação do seu distanciamento relativamente às concepções introduzidas pelos europeus:

A tension, however, remained between the individual and the *samaj*, which came to the fore especially in the 1820s and 1830s due to the new message of Rammohun Ray's Brahma faith, the spread of western education, and John Stuart Mill's liberalism. Rachel Van M. Baumer has pointed out that during the first decades of the nineteenth century, in the *literati*'s reinterpretation of *dharma*, while moral social behaviour and individual responsibility remained strong and personal, individual action and sense of social involvement underwent a change. Men were obligated to act toward other men in a way they themselves wished to be treated. They were to respond to other men's needs with compassion and sympathy. These changes fed into the *literati*'s re-evaluation of the relationship between the individual and the *samaj*. There were simultaneous attempts to prioritise the *samaj* over the individual, as well as harmonise them (Gupta 2006: 277-8).

A cidade oitocentista desta classe média alta indiana (quase exclusivamente bengali, hindu): de *zamindars*<sup>65</sup>, *banians*<sup>66</sup>, *dewans*<sup>67</sup>, comerciantes, mercadores e funcionários imperiais, ostentando grandes mansões e aspiração aos modos de vida da cidade central, emergiu então em forma de anéis concêntricos (embora mais concentrada a norte, como é ainda visível hoje)<sup>68</sup>, na área adjacente à *White Town*, todavia separada da primeira pelos bairros dos europeus “menos brancos” como os arménios e os portugueses. E ao

---

<sup>65</sup> *Zamindar* [djaamindaar] – grande proprietário.

<sup>66</sup> *Banian* – mediador/intermediário indiano de comerciantes britânicos.

<sup>67</sup> *Dewan* [deevaana] – intermediário/intérprete/assistente indiano da administração judicial e fiscal de grandes proprietários britânicos e outros europeus.

<sup>68</sup> De acordo com Martin Beattie:

In 1793, Lord Cornwallis introduced a legislative instrument called 'Permanent Settlement', which attributed land ownership *de facto* to the landlords, or *zamindars*. It was this class of *zamindars* who, in the late eighteenth and early nineteenth centuries, began settling in the northern part of Kolkata and Barabazaar to work as agents, or *banians*, for the East India Company (Beattie 2003: 155-156).

seu redor e intersticialmente, instalou-se a cidade de *bustees* ou *slums*<sup>69</sup> com a primeira vaga de imigrantes pobres acolhida pela capital, que terá vindo preencher as necessidades de serviços domésticos exigido pelo modo de vida sumptuoso dos primeiros (Kaviraj 1997).

Bardhan Roy (1994) argumenta que os serviços domésticos<sup>70</sup> eram requisitados desde madrugada até à noite, razão pela qual os serventes procuravam instalar-se a curtas distâncias das casas dos seus senhores. Considero, no entanto, que para além desta exigência de disponibilidade total e contínua para servir os seus faustosos amos (europeus e *babus*) há ainda a considerar os baixos rendimentos auferidos. Por volta de 1820:

The highest paid appeared to be the khansamah<sup>71</sup> working in some English household or a Bengali rich man's house, getting Rs 8 a month, or 6d. a day. The lowest paid was the coolie<sup>72</sup> or day labourer who would earn Rs 4 per month, or 3d. a day. The earnings of sweepers<sup>73</sup>, gardeners and water carriers varied from Rs 4 to Rs 5 per month. None of the domestic servants received any food (Banerjee 1998: 62).

O que não permitiria aspirar a melhores alojamentos do que os proporcionados em regime de serviçal interno ou nas proximidades em «tiled hut or mud 'baree'<sup>74</sup> that in the mofussil would be occupied by a single family, is in Calcutta the constant home of some eight or ten households; while the sanitary precautions that would render such a state of things wholesome are altogether wanting»<sup>75</sup>, nos *bustees* erigidos pelos próprios

---

<sup>69</sup> *Slum* – é um termo de origem inglesa incorporada na língua bengali e que designa uma área habitacional urbana de condições degradadas; utilizado alternadamente com o termo bengali *bustee*, *basti* ou *busti* [baste], do qual falarei em detalhe mais à frente.

<sup>70</sup> Serviço prestado por adultos ou crianças considerados pelos britânicos na Índia como população “não-branca”: para além de indianos (independentemente da origem), era frequente a utilização de “indo-portugueses” (descendentes de relações entre homens portugueses e mulheres indianas) e escravos africanos. Ver, por exemplo: a biografia por Edwards-Stuart (1990) de Frances Johnson ou “Begum Johnson” (1728-1812) a partir de relatos da época; ou artigos como o de Ghosh (2005) ou Robb (2006).

<sup>71</sup> *Khansamah* [khansaamaa] – palavra derivada do persa *khansaman* para despenseiro (homem) que acumula funções de cozinheiro. Pelas suas funções, é um serviçal em regime interno.

<sup>72</sup> *Coolie* – carregador.

<sup>73</sup> *Sweeper* – termo inglês para varredor, mas que (ainda hoje) é aplicado ao serviçal que faz a limpeza de espaços exteriores e/ou apenas instalações sanitárias da casa, também designado pelo termo *jamadár*. Esta função implica um estado de poluição (religiosa e física), o que o impede de higienizar ou circular em outros espaços da casa. Por esta circunstância, é um serviçal em regime externo.

<sup>74</sup> *Baree* ou *Bari* – termo bengali para lar.

<sup>75</sup> *Census of Calcutta*, 1876. Citado em Banerjee 1998: 6.

em conformidade com os seus modos de vida rural, mas totalmente inadequados para este ambiente urbano, convertendo-se assim em *slums*.

Saliento mais uma vez que esta apropriação intersticial de espaço não se deveu à eficácia do plano de desenvolvimento estratégico implementado pela administração colonial na criação e desenvolvimento da cidade. Antes, deve ser entendido como uma contrariedade da resistência às suas estratégias segregacionistas, evidentes pela frequência de directivas emanadas do Fort William para banir a entrada de “nativos” na *White Town* para além das conveniências do seu uso como serviçais:

It having been represented to the most Noble Governor of Fort William that considerable inconvenience is experienced by the European part of the community who resort to the road from the crowds of Native workmen and Coolies who make a thoroughfare of the Walk. His Lordship is pleased to direct that Natives shall not in future be allowed to pass the Sluice Bridge...between the hours of 5 and 8 in the morning and 5 and 8 in the evening... – By Order of the Most Noble the Governor of Fort William.

C. T. Higgins, Offg Town Major, 7 July 1821 (*in* Banerjee 1998: 212).

De passado colonial, o desenvolvimento urbano de Kolkata reflecte penosamente o resultado da sua criação para esse propósito. Escolhida pelo império britânico, pela sua localização portuária estratégica, partilha com outras cidades coloniais a mesma história de propósitos de extracção; e assim sendo, utilizada como entreposto comercial e de processamento, as estratégias de desenvolvimento implementadas pela administração privilegiaram os seus interesses na metrópole europeia em detrimento do desenvolvimento local e regional, minimizando ao máximo o capital aí investido. Afirma o economista Angus Maddison (1971), já citado anteriormente, na sua história económica da Índia:

As the civil service was ultimately subject to the control of the British parliament, and the British community in India was subject to close mutual surveillance, the administration was virtually incorruptible. (...) The higher ranks of the administration remained almost entirely British until the 1920s (...) The Utilitarians deliberately used India to try out experiments and ideas (e.g. competitive entry for the civil service) which they would have liked to apply in England. The Utilitarians were strong supporters of *laissez-faire*

and abhorred any kind of state interference to promote economic development. Thus they tended to rely on market forces to deal with famine problems, they did nothing to stimulate agriculture or protect industry. This laissez-faire tradition was more deeply embedded in the Indian civil service than in the UK itself, and persisted very strongly until the late 1920s. The administration was efficient and incorruptible, but the state apparatus was of a watchdog character with few development ambitions (Maddison 1971: Ch 3, 3-4).

Não obstante a convicção deste autor na defesa da eficiência das estratégias e da incorruptibilidade da administração britânica no país, são inúmeros os relatos, inclusivamente com origem no seio da própria comunidade colonizadora, que atestam o seu modo de vida escandalosamente luxuoso e corrupto, marcado por uma estratégia administrativa de negação da distribuição de riqueza pela maioria da população e desinvestimento contributivo no melhoramento das condições de vida na cidade. Mesmo ao nível do espaço público da *White Town*.

James Hickey, que em 1780 fundou o primeiro jornal inglês na cidade, nas suas colunas do *Bengal Gazette*, expôs a corrupção entre os funcionários da East Indian Company, incluindo a de ilustres personagens históricas proeminentes como Warren Hastings (para mais, ver Banerjee 1998). Numa das suas sátiras:

*Q.* What is commerce?

*A.* Gambling.

*Q.* What is the most cardinal virtue?

*A.* Riches...<sup>76</sup>

Na mesma altura (Abril de 1780), escreve um correspondente para o mesmo jornal sobre as condições das infra-estruturas públicas sanitárias, em particular, do grande reservatório de água da cidade “branca”, *Lal Dighi*:

As I was jogging along in my palanquin yesterday, I could not avoid observing without a kind of secret concern for the health of several of my tender and delicate friends, a string of pariah dogs, without an ounce of hair

---

<sup>76</sup> Citado de Krishna Deb, Raja 1977. *The Early History and Growth of Calcutta* (in Banerjee 1998: 26).

in some of them, and in the last stage of the mange, plunge in and refresh themselves very comfortably in the great tank.<sup>77</sup>

E um outro, um pouco mais indignado:

Would you believe it, that in the very centre of the opulent city (...) there is a spot of ground measuring not more than 600 square yards, used as public burying ground by the Portuguese inhabitants, where there are annually interred upon a medium not less than 400 dead bodies; that these bodies are generally buried without coffins, and in graves (...) as not to admit of their being covered with much more than a foot and half of earth, in so much that, after a heavy fall of rain, some parts of them have been known to appear above ground; (...) Moreover the quantity of matter (...) can scarcely fail to impart to the water in the adjacent wells and tanks a morbid and noxious quality, laying by this means the foundation of various diseases among the poorer sort of people, who are obliged to drink from it; nor can those in more affluent circumstances, from the natural indolence and deception of servants, promise themselves absolute exemption from it.<sup>78</sup>

Quase meio século depois, já no séc. XIX, em seus diários de 1824 - editados por William Darlymple em *Begums, Thugs and White Mughals: The Journals of Fanny Parkes* – Fanny Parkes continua a descrever a extravagância e ostentação do modo de vida da sua comunidade na cidade:

*February 27th* – My husband put into one of the smaller lotteries in Calcutta, and won thirteen and a half tickets, each worth Rs 100: he sent them to his agents, with the exception of one, which he presented me. My ticket came up a prize of Rs 5000. The next day we bought a fine, high caste fiery Arab, whom we called Orelio, and a pair of grey Persian horses (*in* Winchester & Winchester 2004: 256).

*July 27th* – To a person fresh from England, the number of servants attending at table is remarkable. We had only a small party of eight to dinner yesterday, including ourselves; three-and-twenty servants were in

---

<sup>77</sup> Extraído de Edwards-Stuart, Ivory. 1990. *The Calcutta of Begum Johnson*. London, BACSA (*in* Winchester & Winchester 2004: 155).

<sup>78</sup> *ibid*: 156.

attendance! Each gentleman takes his own servant or servants, in number from one to six, and each lady her attendant or attendants, as it pleases her fancy (*in ibid*: 260).

E no que se refere ao investimento da iniciativa privada, recorro mais uma vez ao historiador britânico Peter James Marshall:

In the British town private houses were built on land leased from the Company as Zamindar of Calcutta. “Pottahs” were granted initially for thirty-one years with automatic renewal. A ground rent was paid to the Company. (...) Most rich British people no doubt ultimately hoped to repatriate their capital to Britain. Investment in housing for them was likely to be a short-term speculation unless they judged the return from rent to be so favourable that they were willing to leave funds in India. Evidence of the heavy involvement of rich members of the Indian community in the development of the white town is abundant. (...) Ownership of property in white Calcutta frequently occurs in a series of published extracts from inventories of the estates left by rich Indians. By the mid-nineteenth century most of the land in the white town was said to be owned by Indians. (Marshall 2000: 315-316).

No decorrer do século XIX, com o desenvolvimento industrial e implementação de projectos a grande escala em zonas limítrofes da cidade – de que são exemplos as grandes estações de comboio Howrah Station e Sealdah Station ou as docas portuárias de Kidderpore – esta capital absorve uma segunda vaga de imigrantes, que dando continuidade à mesma lógica de colonização do espaço adjacente ao local de trabalho para fins habitacionais, deu origem às novas áreas de *slums* da periferia urbana. Deste modo, ao longo do tempo, a estrutura sócio-espacial de anéis intersticiais concêntricos da cidade foi sendo replicada e expandida às áreas suburbanas.

The industrial labour force comprising migrant labours mostly looked for low cost shelter on shared basis as majority of them had their families left in their hometowns. A group of middlemen, called Thika Tenants were prompt in exploiting the situation. They took lease of chunks of land of various sizes at different locations from feudal lords and constructed thereupon low-rise high density housing stock with cheapest available materials. (...) The

slums in Kolkata have thus been characterized a three-tier ownership system, viz., (a) landowner, (b) hut owner (thika tenants) and (c) tenants or occupiers of huts. As the pace of industrialization proceeded the demand for such housing continued to rise and more and more thika tenants established slums in and around Kolkata. The lands selected for setting up slums were inferior in variety and as such the thika tenants got them at nominal rent. As the landowners did not have substantive interest in the land and the hut owners were after maximizing returns from the business, neither of the parties took any interest in providing a healthy living environment in the slum settlements.<sup>79</sup>



**Fotografia 06<sup>R6</sup>**

**This picture is a typical slum area. Slum means: the poor people homeless – they don't have a home and have taken shelter in no man's land or maybe government land and they have built a small sort of hut. They live maybe in one room, all the children and everybody. They are cooking and sleeping...of course they have got the toilet – nowadays, government are given the electricity power and the water connection so that they can have a better life. (...) Slum is the English word - they call it - for a group of makeshift houses, means: you have made the house yourselves without any planning or sanction. In Indian languages, they call it *bustee* ([TB] - residente, empresário <sup>R6</sup>).**

---

<sup>79</sup> Fonte: Jawaharlal Nehru National Urban Renewal Mission (JNNURM), Government of West Bengal. Ch I - «City Assessment: Analysis of the Existing Situation», 2007.

Ou seja, a configuração urbana da cidade imperial, embora contendo na sua génese um elemento segregador, resultou num curioso formato inclusivo em que, lado a lado, diferentes tecidos sociais e usos discordantes de espaços dominam até hoje os contornos da cidade. Como também argumentado por Paul Dimeo em «Colonial Bodies, Colonial Sport: ‘Martial’ Punjabis, ‘Effeminate’ Bengalis and the Development of Indian Football»: «resistance is never far removed from imposition and even the best-laid plans often go astray» (Dimeo 2002: 72); por meio de acções individuais e localizadas, a apropriação popular do espaço e a (re)contextualização do sistema de valores e regulação impostos ter-se-á materializado numa configuração de resistência colectiva, contrariando a supressão da expressão material da cultura subalterna<sup>80</sup> na configuração do espaço público desta cidade.

Although many of the houses in the new white town that had grown up south and west of Tank Square were owned by Indian investors, their occupants were exclusively European. Map-makers of the early nineteenth century confidently delineated the outlines of white and black town. The main Indian town, itself undergoing dramatic growth, was still located in northern Calcutta. Some racial intermixing did, however, take place to the north of Tank Square. European business premises in Lall Bazaar, Bow Bazaar and Dharamtollah merged into what Dr Pradip Sinha has called the “intermediate town”, inhabited by poor whites, Indian Christians and people of mixed race<sup>81</sup>. (...) In the 1770s a jaundiced British observer commented that: “. . . the natives were made to know that they might erect their chappor (thatched) huts in what part of the town they pleased . . . Every man permitted his own servants to erect straw huts against the outside of his house, but without digging holes, to prevent more disagreeable neighbours from occupying the spot.”<sup>82</sup> Nineteenth-century accounts describe the

---

<sup>80</sup> “Subalterno” é um termo popularizado na academia por Antonio Gramsci (1971) para designar grupos socialmente desfavorecidos pela hegemonia da classe dominante. O uso que faço do termo aproxima-se ao de Gramsci, contudo mantendo o seu sentido mais literal de: subordinado, categorizado como socialmente inferior. Ranajit Guha, historiador indiano em conjunto com outros académicos em que se incluem Shahid Amin, David Arnold, Partha Chatterjee, David Hardiman ou Gayendra Pandey, adaptaram também o termo na criação do campo de produção de saberes “Subaltern Studies”, em que é usado «as a name for the general attribute of subordination in South Asian society whether this is expressed in terms of class, caste, age, gender and office or in any other way» (Guha 1982: vii).

<sup>81</sup> Pradip Sinha. *Calcutta in Urban History*: 37-44. Conforme referências em Marshall 2000: 317-318.

<sup>82</sup> *Census of India, 1951*, VI, pt iii, 9. Conforme referências em Marshall 2000: 317-318.

proliferation of Indian huts in the interstices of the white town. (Marshall 2000: 317-318).

Devo sublinhar que após a Independência em 1947, a configuração física de Kolkata foi mais ou menos mantida, considerando o movimento de ocupação da cidade central pelos indianos das classes mais favorecidas. Significativamente, esta elite de ricos homens de negócios é também ela constituída por imigrantes, confirmando a marca de cultura de hospitalidade do meu argumento. Os prósperos *marwaris* (provenientes/com ascendência na região do antigo reino de Marwar, no estado de Rajasthan, e na sua maioria jainistas) colonizam áreas como Burrabazar<sup>83</sup> e Park Street, ocupando a lacuna dos espaços económicos empresariais, deixada em aberto pelos bengalis. Os bengalis da cidade continuam tendencialmente a dedicar-se a ocupações de carácter mais intelectual como actividades literárias e artísticas, ensino, direito, medicina ou investigação. Actividades que por serem menos frutíferas em termos económicos não conferem rendimentos suficientes para a manutenção das tradicionais mansões no centro da cidade (ver Dutta 2003).

**SB:** *Maru*<sup>84</sup> is Marwari. (...) This is what I have seen: Bengalis don't like Marwaris - That has a lot to do with the fact that the Marwaris are really enterprising people, Bengalis are not. They have a lot of money, Bengalis have not, they [Bengalis] are intellectuals, they do a lot of studying. So, you don't find Marwari professors, you find them at the helm of big, big companies. And Bengalis do not like that. The present situation is everybody saying that: "Do you find Bengalis in Kolkata? The Punjabis and the Marwaris are coming and taking over the state" - because they are setting out their businesses in here.

**S:** *But the Marwaris can say about the Bengalis "well, you do not like us because you don't like to do hard labour"...*

**SB:** yes, of course. This is a cultural aspect, in the sense that, Bengalis... they are very fond of rice. A normal Bengali household ... see, in nowadays many will have *chapatis*<sup>85</sup> in the night. But initially - before - they used to have rice in the morning, in the afternoon and rice in the night. If you have such a lot of rice, the carbohydrate intake is a lot. And in the afternoon you will feel very sleepy. This lethargy works on the enterprise of the Bengalis. This is a cultural aspect: someone [Bengali] is *Bheto*. [It] is a person that loves eating rice. *Bhaat* means rice in Bengali, in Hindi, in Assamese... from *bhaat* comes *bheto*. *Bheto* is a person that loves eating rice!

---

<sup>83</sup> *Burrabazar, Barabazar* [burrabadjaar]. *Bazar* – termo de origem árabe para mercado.

<sup>84</sup> *Maru* [maaru] – termo de conotação pejorativa para *marwari* [maarvaari].

<sup>85</sup> *Chapati* [tchaapaatee] – tipo de pão sem fermento (pão ázimo, de forma redonda e plana, muito leve e seco).

(...)

Well, a Bengali is normally an intellectual, lazy – Bengalis are lazy people – middle class, not very rich. You find rich Bengalis but, most of them, middle class...speaks Bengali...has this thing for rice. Before, if you see someone in a *dhoti* in Bengal, then, you could say that person is a Bengali, but not now. (*Dhoti* is a traditional way of wearing a dress: a big cloth, it has to be wrapped around your low parts of the body – it's very intricate)... but in other parts of India, the males also wear *dhoti*. So, Bengali: laziness, intellectual, middle class, rice...*Rabindra sangit*<sup>86</sup>! These are quintessentially Bengali things which identify as Bengali.<sup>87</sup>

Em resultado da Partição efectuada no processo de Independência do país, esta metrópole foi submetida a mais uma vaga de imigrantes, absorvendo, desta vez, uma verdadeira inundação populacional. Desde 1946 até 1970 (em 1971, o Bangladesh obtém a independência do Paquistão) contaram-se cerca de 4.284.000 refugiados em West Bengal provenientes da área do Paquistão Oriental (actual Bangladesh), com a previsível hiper-concentração na capital<sup>88</sup>. O influxo de refugiados continua até hoje, atingindo um número calculado em 5.4 milhões neste estado indiano. Largos números de refugiados colonizaram (e ainda ocupam) os espaços vagos disponíveis: terrenos abertos<sup>89</sup>, jardins, parques, passeios, linhas de comboio e estações, até às mais indesejáveis áreas de drenagem e esgoto aberto. Os esforços municipais e do governo estatal no sentido do seu realojamento nunca foram muito energéticos. Adicionadas a tolerância e a hospitalidade, é, ainda assim, de considerar o facto de estes colonatos de refugiados se concentrarem no sul de Kolkata, bastião da frente política de esquerda no poder há 30 anos, e por intrincados buracos na legislação e organização, os imigrantes de

---

<sup>86</sup> *Rabindra sangit* [Robindraa shongit] -

**SB:** *Rabindra sangit* – Rabindranath Tagore's songs. *Sangit* - the Hindi word for song, (...) the Bengali word for song, it is Sanskrit, as well. In Bengali, in most Bengali families (99%), the girl is taught how to sing Rabindranath's songs. I was also taught *Rabindra Sangit*. But, I'm not a good singer and I didn't even like it. All my other sisters also have been taught. I don't sing I am a failure! The good girls, they do sing.

<sup>87</sup> Conversa com [SB], Kolkata, 9-01-2005.

<sup>88</sup> Fonte: «Chronological Account of the Influx of Refugees from East Pakistan into West Bengal». Government of West Bengal, Refugee Rehabilitation Directorate. In Dasgupta *et al* 1991.

<sup>89</sup> Numa primeira fase, muitos dos refugiados provenientes de Bengala oriental, que ocuparam ilegalmente terrenos em áreas como Behala [biholaa], Tolligunge [taalligandge] ou Jadavpur [jaadaabpur] (sul da cidade), partilhavam o mesmo *background* cultural e financeiro da classe média de West Bengal. Os seus descendentes são considerados pelos Kolkatans como seus iguais. A designação imigrante é reservada apenas para os mais desfavorecidos que ocupam as áreas de *bustees* e pavimentos públicos.

Bangladesh compreenderem os requisitos necessários à cidadania indiana, possuindo cartão de eleitor e cartão de racionamento<sup>90</sup> (ver Dasgupta *et al* 1991).



**Fotografia 07** Fernando Sousa, Assist. na investigação

Em anos recentes, a engrossar as fileiras de imigrantes desfavorecidos, uma população sobretudo masculina, proveniente de outras áreas de West Bengal e de outros estados indianos, designadamente de Bihar e Uttar Pradesh, reclama agora à cidade os restantes espaços vagos disponíveis: os passeios para peões. Estes imigrantes, na sua maioria de origem rural, constituem mão-de-obra barata não especializada. Auferindo baixos rendimentos no sector informal da economia da cidade, colonizam os pavimentos públicos das áreas de demanda dos seus serviços:

**We are having quite a number of rickshaw pullers in our locality and most of localities in Kolkata. They don't have a house, they don't have a shelter but, these people, you know, somehow, they manage their shelter in the locality in one or other house. They work for the house and they are allowed in the *para*<sup>91</sup>. Police, nowadays, say "don't do this" but we get so much associated with them that we just can't think that they will do or make any harm. (...) if you cross the road, in every *para***

---

<sup>90</sup> As provas de cidadania Indiana são o Cartão Eleitoral e o Cartão de Racionamento. O primeiro é adquirido com a maioria e o segundo, após o nascimento. Incluindo nome, data de nascimento, filiação e morada, o Cartão de Racionamento para além de permitir adquirir arroz, açúcar e querosene nas lojas de racionamento, é essencial para comprovar a cidadania e auferir os direitos inerentes.

<sup>91</sup> *Para* [paaraa] – termo bengali para o espaço público que diz respeito à comunidade. Equivalente a bairro.

**there are one or two *rickshaw wallah*<sup>92</sup> like him, who help the people. You have seen a bookshop over here – a kiosk – everyday he brings down the books from the first floor and helps the person to carry the books back. (...) He is from Bihar. (...) every year, once, he goes. He collects the money before going and then he goes home. Sometimes, 5 or 4 years after, we see his wife, also, coming down over here. She stays, again, on the roads for two or three nights and then goes back ([AC] - residente, professora<sup>R12</sup>).**

Uma larga maioria destes prestadores de serviço manual, incluindo o serviço doméstico, são, como referi, imigrantes masculinos. E apesar de muitos se terem estabelecido aqui há gerações, habitualmente não são identificados nem se identificam como bengalis. Deixaram as suas aldeias e a sua família para ganhar a vida na cidade mas não quebram a ligação à terra, às suas origens e unidades sociais de pertença e o dinheiro ganho é para aí reencaminhado. Embora pareçam desprovidos de escolhas, para alguns foi uma opção dormirem na rua para aumentar as suas poupanças e os homens, pelo “prestígio” um pouco mais elevado e independência conferidos, preferem trabalhos *swadhin*<sup>93</sup> (independente) de prestação na rua em vez de *paradhin*<sup>94</sup> (dependente) – como o serviço doméstico, que seria garantia de um tecto (ver De Haan 1997).

#### **4.2.3 A Expressão Material da Cultura *Chhotolok*<sup>95</sup> na Configuração Socio-espacial da Cidade**

Chegando aqui, é necessário sublinhar a importante dimensão assumida pelo sector informal da economia de Kolkata na contemporaneidade, dada a expressão da sua contribuição para os usos e representações do espaço público que definem a paisagem da cidade. O serviço doméstico, omnipresente nas residências das classes média e alta, desempenha, desde há três séculos, um papel fundamental na cultura urbana.

---

<sup>92</sup> *Wallah* [vaallaa] – termo genérico para designar homem operário/quando em prestação de um serviço manual. Neste sentido possui uma conotação pejorativa, já que não é utilizado habitualmente para profissionais de trabalho qualificado ou intelectual. A expressão mais neutra em termos de conotação é *Kaajer lok* [kaadjer lok] – pessoa que trabalha.

<sup>93</sup> *Swadhin* [shvodeen].

<sup>94</sup> *Paradhin* [paaraadheen].

<sup>95</sup> *Chhotolok* – “pessoa (ou classe) pequena”. As razões da escolha deste termo tomado de Sumanta Banerjee (1998), já foram referidas anteriormente neste capítulo.

Habitualmente, mais do que dois por residência e adstritos a funções específicas e mutuamente exclusivas - cozinhar, limpar, higienizar as instalações sanitárias, jardinar, fazer a compra diária de comida e produtos de limpeza, acarretar água ou dirigir o automóvel - os serviçais continuam, ainda hoje, a auferir baixos rendimentos e a viver em proximidade estreita com os seus empregadores. Dentro das casas, em compartimentos nos terraços, nas áreas exteriores circundantes da casa, ou em *bustees* criados nas proximidades.

According to the Government of India 1991 Census, West Bengal has 8 percent of India's population and 20 percent of the total number of servants and, for example, Maharashtra has 9.5 percent of the population and 18 percent of the servants, and Uttar Pradesh 16.6 percent of the population and 4 percent of the servants (Qayum & Ray 2003).<sup>96</sup>

De acordo com o estudo de Qayum e Ray conduzido entre 1996 e 2001, 85% dos serviçais domésticos em Kolkata são originários das zonas rurais adjacentes à cidade. A modalidade mais desejada pelos empregadores, e ainda muito frequente, é a do serviço a tempo inteiro a uma família, em regime interno ou regressando a casa ao fim do dia; os mais velhos, e em número inferior, são habitualmente homens, chefes de família que servem há gerações a mesma casa. A segunda modalidade e, no presente, a que predomina (77%), é a dos empregados domésticos a tempo parcial, que prestam serviços de algumas horas por dia a várias famílias. Tradicionalmente e preferencialmente homens, em anos recentes terão sido gradualmente substituídos por um processo de inversão, sendo as mulheres que dominam agora o serviço doméstico neste tipo de regime. Muitos vivem em *bustees* próximos dos seus empregadores e outros em vilas na periferia urbana ou em localidades ainda mais distantes, recorrendo diariamente ao uso do comboio (Qayum & Ray 2003).

Ao longo dos três períodos de trabalho de campo na cidade, entre 2004 e 2007, em que procurei experimentar diferentes tipos de alojamento residencial, tive a oportunidade de observar de perto diferentes modalidades de prestação de serviço doméstico. Tanto em locação de apartamento como em regime de estadia em “Guest Houses”, a ubiquidade

---

<sup>96</sup> O modo de organização dos dados a que tive acesso do Censo de 2001 (*Government of India 2001 Census*) não permite fazer uma análise comparativa desta situação para anos mais recentes.

de prestadores de serviço doméstico foi-me sempre apresentada como uma natural inclusão no alojamento disponibilizado e encargos associados à estadia.

Assim, durante a minha estadia numa mansão tradicional bengali<sup>97</sup> de quatro andares e terraço, com o último piso transformado em Guest House de 3 suites (quarto e casa de banho anexa), sala e cozinha, vocacionada para hóspedes estrangeiros, o serviço doméstico foi prestado por um *khansamah* bengali com cerca de 40 anos. Acumulando as funções de cozinhar, limpar a casa e mudar a roupa das camas, estava naturalmente excluída a função de higienizar as instalações sanitárias, pelo que essa função ficou ao nosso encargo. Em regime interno, este homem, casado e sem filhos, esporadicamente visitado pela sua mulher que mantinha a residência junto da restante família numa aldeia rural na Sunderban, possuía o seu alojamento num compartimento no terraço da casa. Este terraço era ainda partilhado também por outra serviçal em prestação de serviço aos residentes do piso inferior, alojada com a sua família, marido e uma filha de 8 anos, noutra compartimento.

Numa outra casa de três andares, em situação idêntica, coube-nos uma suite com acesso a uma pequena cozinha no vão da escada do mesmo piso e casa de banho anexa ao quarto com porta a abrir directamente para o terraço. O *khansamah* da família dos proprietários, que ocupava os dois pisos inferiores, apenas prestava o serviço de limpeza e mudança de roupas de cama, não entrando sequer nesta cozinha e, diariamente, um *jamadar* silencioso, residente no *bustee* contíguo às mansões do bairro, usava a porta do

---

<sup>97</sup> O tipo de casa a que me refiro não é o mesmo das ostensivas mansões palacianas bengalis dos séculos XVIII e XIX. Embora também consideradas pelos residentes como “mansões tradicionais bengalis”, estas são de construção mais moderna, do final da primeira metade e da segunda metade do séc. XX, menos ornamentadas, de dimensão significativamente mais pequena e sem o característico *takhur dhalan* (“casa dos deuses”) coberto e o grande pátio aberto interior (para o qual se orientam as varandas dos vários pisos), destinado a eventos, festas e festivais religiosos de participação à família alargada e convidados (sobre estas casas e para uma discussão da “tradicionalidade” e da influência europeia da sua arquitectura, ver Beattie 2003). Devo salientar que esta perda do espaço permanente para a condução de actividades festivas religiosas, de acesso restrito à família e convidados (característico das grandes mansões abastadas dos séculos anteriores), reflecte também a mudança ocorrida em termos de democratização da acessibilidade a este tipo de eventos e a consolidação da celebração dos *puja* (cerimónias de culto religioso) comunitários na cidade. Na actualidade, em substituição dos *takhur dalan* (embora ainda persistam alguns), são construídos os *pandal* – templos temporários para abrigar as divindades (as suas representações esculpidas) durante o decorrer das festividades e a condução dos *puja* em sua homenagem. Instalados no espaço público comunitário (ruas, praças, áreas abertas da *para*), permitem, assim, a sua visita (do espaço e das divindades) sob a insígnia de *baroari* ou *sarbajanin* (“para todos”). Em Kolkata, estas estruturas exuberantes - particularmente magníficas e atingindo as dezenas de milhar no âmbito do grande *puja* - o *Durga Puja* - são habitualmente concebidas por artistas contratados pela comunidade, com ampla liberdade criativa, recorrendo a materiais que abrangem desde os tradicionais bambu, panos e flores até instalações de material reciclado, materiais industriais, complexas iluminações decorativas, esculturas, pinturas, etc.

terraço para entrar e sair na casa de banho que deixava escrupulosamente limpa, sem passar pelo quarto.

Aquando da minha estadia mais longa (7 meses) tive ainda a oportunidade de permanecer num apartamento arrendado, mais uma vez, numa destas mansões ao estilo das classes média e alta bengali da cidade. O último piso do edifício de quatro andares, de acesso independente, compreendia um quarto, duas salas, uma *veranda*<sup>98</sup> fechada, uma casa de banho, uma cozinha e dois terraços. Os proprietários da mansão (a residirem no segundo piso) tinham já tratado de prover os serviços para nosso serviço: para a limpeza da casa de banho e terraços, foi contratado um jovem *jamadar* bihari (imigrante do estado de Bihar), três dias por semana, pago mensalmente com 500 rupias, com residência num *bustee* das proximidades; para a limpeza diária da casa (excluimos os serviços previstos de cozinha e lavagem de roupa), uma jovem de 17 anos em regime externo a tempo parcial, cinco dias por semana (que reduzimos a um par de horas pela manhã), a quem pagaríamos um salário mensal de 1000 rupias<sup>99</sup>. Esta jovem nascida na cidade, identificando-se como *hindustani* porque descendente de pai imigrante do Punjab (embora a sua mãe fosse bengali), deslocava-se diariamente da área suburbana a sul da cidade onde residia com a sua família, não acumulando prestação de serviços a outras casas.

Como argumentam as autoras Seemin Qayum e Raka Ray, apesar das mudanças ocorridas em termos das modalidades de prestação destes serviços na moderna Kolkata, nomeadamente pelos constrangimentos de espaço dos novos apartamentos (que já não incluem acomodação específica para os serviços) e pela mudança nas relações e expectativas de empregadores e prestadores de serviço doméstico, entre as gerações mais jovens (que começam a procurar um maior distanciamento da tradicional relação intimista de dependência):

---

<sup>98</sup> *Veranda* – do termo português “varanda”; incorporado na língua bengali para designar galeria ou plataforma saliente da fachada estabelecida em todo o comprimento da habitação.

<sup>99</sup> Para permitir alguma contextualização, devo referir que estes salários seriam considerados acima da média para o tipo e tempo de serviço prestados. Em 2005-2006, a conversão de 1 euro oscilou entre 55-58 rupias indianas. Para 2006, a classificação da classe económica da família na Índia estava definida pelo valor de rendimento anual seguinte: rica – mais de 300000 Rs por ano; classe média – 75000 a 300000 Rs por ano; pobre – menos de 75000 Rs por ano (Bhandari & Kale 2007: 67); Em West Bengal, para o mesmo ano, a distribuição de famílias por classe económica foi de: ricas – 5.58%; classe média – 40.97%; pobres – 53.44% (*ibid*: 68). Mais à frente, no corpo de texto, serão referenciados os valores para a cidade de Kolkata.

[It] does not indicate the coming obsolescence of the institution of domestic servitude. (...)The troublesome compromises made around notions of space, privacy, and demeanor in the restricted living space of apartments are the price that Kolkata employers have deliberately agreed to pay for their reproduction. (...) we use the term “servitude” to refer to the persistence of forms of dependency and submission in relation to what is for the most part paid domestic work. We treat domestic servitude as an institution, not as an occupational category (as would be implied by “domestic service” or “domestic work”). We use “servant” because of its popular usage in India. Even though the Bengali term “chakor” (servant) has been, by and large, replaced by the term “kaajer lok” (person who works), the British words “servant” or “maidservant” have not been replaced by an equivalent of “paid domestic worker” (Qayum & Ray 2003: 547, 548).

Além destes serviços, outros subsectores da economia informal de prestação de serviços compreendem a recolha e reciclagem de lixo, transporte de bens e pessoas, como *coolies*, *rickshaw* e *ciclerickshaw wallah*, entrega a domicílio de bens e serviços ou prestação de serviços em localização provisória na rua, como *bhaari* (carregadores de água/aguadeiros), *dhobi wallah* (lavadeiros), *istiri wallah* (engomadeiros), alfaiates, barbeiros, sapateiros, artesãos, dactilógrafos, feirantes, *chai wallah* (vendedores de chá), até serviços de segurança e limpeza de espaços públicos.



Fotografia 08<sup>R4</sup>

This is in my neighbourhood. It is called *jal*<sup>100</sup>*bhaari*. They carry drinking water from the *tuewel*<sup>101</sup> to the household. In my area, especially, there are a lot of houses which are not having running water yet. In my house, we don't. We don't have taps. Well, we have one tap for the whole house. So, we have this people who bring the water from the *tuewel* to big drums. It's a very old house and there was no system from the very beginning and there was a water problem in the area. We have to make tanks, but some families agree some don't agree and in this way we don't have running water. So we have drinking water just because of them. They live in our house, so, we have provided a place for them to live. They don't pay us a rent or anything - they do a little work for us. And these people are all from Orissa ([BM] - residente, estudante universitária<sup>R4</sup>).



Fotografia 09<sup>R12</sup>

[O]ur *istiri wallah*. This family is staying here for the last three generations: his uncle, his father and now he is here with his brother. They are so many in every locality and they have, each and every, information regarding, each and every, family house with them! These boys are very good. In every *para* you will see one. It's so easy, you just give them your clothes through the window and it is done! (...) Mostly, they are Bihari. And this is a good business [for them] – you don't have

---

<sup>100</sup> *Jal* [djol] – água.

<sup>101</sup> *Tuewel* [tyuvel] – do inglês “tubewell”; incorporado em bengali coloquial para designar bomba de água.

**to incur in any expenses. And they are helping all of us. In this house, also, 40 years back we had a *lady dhobi* but, now, on the roads, you won't see their wives but they work at home<sup>R12</sup>.**



**Fotografia 10<sup>R19</sup> – Boot polish.**

**Who is happy, the client or the worker? Both are not happy. The “polish[ing] man” is unhappy because he looks at this boot and thinks: when will I have boots like these, costing more than 100 rupees? The other man is unhappy because he thinks that he has to pay for a small polish work, 15 minutes of work, maybe, 10 rupees. But, he will have to work in his job for two to four hours to earn about 5 rupees! ([AK] - residente, empregada numa ONG vocacionada para apoio a mulheres e crianças no seu *bustee*<sup>R19</sup>).**

Como sublinha esta jovem activista social, residente num *bustee* muçulmano, nem sempre são significativas as diferenças de rendimento entre o prestador de serviço *udbastu* (desfavorecido) e o cliente privilegiado, e o estabelecimento de classes com base em critérios estritos de rendimento económico não reflecte as diferenças de estatuto neste universo social. Ainda que tenha ocorrido uma evidente mobilidade vertical ascendente autonomizada relativamente ao sistema de castas, em função do poder económico e rede de relações estabelecidas com a administração colonial, continuada depois com a consagração constitucional da igualdade de todos os cidadãos, do sistema de discriminação positiva de comunidades desfavorecidas e da abolição de títulos e “Intocabilidade” (Constitution of India - 1949), a mobilidade individual, aparentemente, não é frequente. Ocorre, antes, em vagas de perda de estatuto

generalizado a toda a comunidade, como verificado ao longo do século XIX com muitas comunidades muçulmanas, e em sentido ascendente, como vimos atrás com outras comunidades ou, já na contemporaneidade, com grupos beneficiários do estatuto de discriminação positiva<sup>102</sup>; sendo as diferenças de estatuto social (associado aos privilégios da respeitabilidade) configuradas pela unidade colectiva de pertença<sup>103</sup> e dificilmente minimizadas pela aproximação de poder económico individual.

Esta jovem muçulmana de 31 anos, solteira, com habilitações académicas ao nível do ensino secundário e com funções de gestão executiva e ensino numa ONG no seu *bustee*, vive com mais seis membros da sua família numa casa-compartimento de 10 m<sup>2</sup>, subdividida (como é habitual para a maioria dos alojamentos em *bustees*) em três plataformas verticais para permitir diferenciação de espaço de dormida para todos. Porque o pai era polícia (com um salário de 3000 Rs) e o único a prover rendimento familiar à altura, quando faleceu terão solicitado um emprego para a sua mãe na mesma instituição que assim se terá tornado funcionária pública como polícia, mas por ser analfabeta, ter-lhe-ão atribuído funções que apenas permitem aceder a um salário mensal de 1500 Rs (não muito inferior, aliás, ao auferido por [AK] na ONG). Pelo tipo de trabalho que desempenham e pela unidade social a que pertencem - não abrangida pelo estatuto de discriminação positiva - o seu estatuto social é de alguma repetibilidade, não obstante a sua incapacidade de adquirir melhores condições de habitabilidade e ultrapassar a severa situação de pobreza em que vivem.

Afirma esta turista inglesa depois de um dia de estadia na cidade: «**a large percentage of the people live in poverty previously beyond our comprehension**» (turista inglesa, dois dias de estadia<sup>T7</sup>). Efectivamente:

---

<sup>102</sup> Sobre a mobilidade de grupos sociais em Bengala e formação de novas *jati*, ver Sanyal 1971.

<sup>103</sup> A respeitabilidade, configurada em função da unidade social de pertença e de forma multidimensional (território de origem, religião, casta, clã, tribo, idade, género, posição na célula familiar, etc.), é reforçada nas relações interpessoais em espaço público, desde logo, através do uso da língua (em bengali como em outras línguas usadas no território). À semelhança do uso do português em Portugal, a língua serve à diferenciação e hierarquização de posicionamento social e respeitabilidade através do uso de formas verbais específicas para denotação de respeito: uso de títulos prefixos como *Sri* [shree] ou *Shah* [shaa], sufixos como *Ji* [dje], *Da* [daa] ou *Di* [dee] (exemplos: Sha-Ja-Han, Sri-Ramakrishna, Gandhi-Ji, Sekhar-Da, Simanti-Di), títulos de cortesia autonomizados como *Dada* [daadaa] para homem mais velho, *Didi* [deede] para mulher mais velha ou casada (sobrepondo-se esta condição à idade) e inúmeras variantes antropónicas de manifestação e reforço de respeitabilidade, para além das inscritas formalmente nas práticas de nomeação.

The income distribution in KMA was estimated by KMDA in the report on Socio-Economic Profile of Households in Kolkata Metropolitan Area: 1996-97(...) On the basis of then defined poverty line of Rs.308.20 or less per-capita, the report estimated that 19 percent of households in KMA belonged to the category of poor. However, on the basis of “calorie intake criteria”, the estimated poverty level was found to be 34 percent for KMA.<sup>104</sup>

E cerca de 1/3 dos habitantes vivem em *bustees* ou *slums*<sup>105</sup> que constituem entre 42% a 45% da área habitacional da grande metrópole (números para 1996-97 segundo relatório da KMDA<sup>106</sup>). No entanto, contrariamente ao seu julgamento apressado e de muitos outros turistas que encontrei: **«you just got the feeling the ones that were suffering badly were largely in remote places you'd never go to. Or in dark rooms in shanty towns (...), without the means to escape»** (turista norte-americano, dois dias de estadia<sup>T9</sup>); **«I didn't visit the goonda-controlled slums, the bustees (...). I'm reluctant to go with no greater purpose than picturesque poverty»** (turista canadiano, dois dias de estadia<sup>T2</sup>), apenas 30% desta população se encontra abaixo da linha de pobreza<sup>107</sup> e nem sempre é possível estabelecer uma correspondência directa entre as ocupações mais desprestigiadas ou a residência em *bustee* e o nível de vida:

---

<sup>104</sup> Fonte: Jawaharlal Nehru National Urban Renewal Mission (JNNURM), Government of West Bengal. Ch I - «City Assessment: Analysis of the Existing Situation», 2007.

<sup>105</sup> Como já referi, embora usados de forma intercorrente, os dois termos diferem em significado e possuem implicação legal diversa. O *West Bengal Slum Areas (Improvement and Clearance) Act* de 1972 define a área de *slum* por «conditions...injurious to public health or safety or to the health, hygiene or morals of the inhabitants of such area»; enquanto o *bustee* se qualifica como tal, apenas, pela natureza física das suas estruturas. De acordo com o Calcutta Municipal Act de 1951: «as amended, *Bustee* means an area containing land occupied by, or for the purposes of, any collection of huts standing on a plot of land not less than seven hundred square metres in area. A ‘hut’ in turn is defined as ‘any building, no substantial part of which...is constructed of masonry, reinforced concrete, steel, iron or other metal’» (Bandyopadhyay 2005: 86).

<sup>106</sup> KMDA – Kolkata Metropolitan Development Area. Dados referenciados na fonte: Jawaharlal Nehru National Urban Renewal Mission (JNNURM), Government of West Bengal. Ch I - «City Assessment: Analysis of the Existing Situation», 2007.

<sup>107</sup> KUSP – Kolkata Urban Services for the Poor. Dados referenciados na sede da KUSP em Salt Lake e nas sessões de esclarecimento do projecto KUSP às comunidades locais. Kolkata, Dezembro de 2005 – Janeiro de 2006.



Fotografia 11<sup>R19</sup> - Woman cleans everything.

**She is paid 7000 rupees<sup>108</sup>, per month, to work from 6.00 a.m. to 9.00 a.m – 3 hours per day sweeping the street. She has a good house with colour TV and fridge, CD player, bangles made with gold and silver anklets... She is a “low caste government employee”<sup>109</sup>; her husband also has the same job. This job’s salary starts in 3500 rupees with extras during holidays. My mother is a “gentle lady” but no money! <sup>R19</sup>**

Às diferenças representacionais de cidade e espaço público que subjazem ao conflito de experimentação e percepção da cidade bengali pelos turistas ocidentais, que tenho vindo a argumentar, crescem, ainda, as noções sobre variância da experiência do espaço e zonas espaciais de privacidade – íntima, social e pública – definidas por T. Hall, já em 1966, e que assumem um papel fundamental na elaboração deste tipo de enunciado discursivo e escolha de termos utilizados pelos turistas ocidentais: «**Kolkata la géante nous aspire dans son univers chaotique, grouillant, pollué et surtout plein de vie! Une fourmilière de petits métiers s'agite dans tous les sens. Mais comment l'Inde arrive-t-elle à gérer un tel désordre?**» (turista francês, um dia de estadia<sup>T5</sup>); **Crowded**

---

<sup>108</sup> Dois exemplos para contextualização: um serviço (considerando-se bem pago por 10h diárias e uma folga semanal, com regalias de férias e licenças) da International Guest House da instituição não governamental RKM auferia, em 2005, um salário mensal de 4000 Rs (conversa com [SUA], Kolkata, 04-11-2005); um licenciado em Antropologia em funções de secretariado na instituição pública University of Calcutta (7h diárias e duas folgas semanais, com regalias de férias e licenças), auferia, no mesmo ano, um salário mensal de 2800 Rs (conversa com [RC], Kolkata, 02-03-2006).

<sup>109</sup> “Low caste government employee” refere-se a membros de Scheduled Caste (SC), Scheduled Tribe (ST) ou Other Backward Caste (OBC) elegíveis para medidas governamentais de discriminação positiva, em que se incluem cotas de acesso ao emprego na função pública.

**streets, every one of them, bustling with people»** (turista norte-americano, dois dias de estadia<sup>T9</sup>).

Argumentam os autores desta área de estudo, como Hofstede ou Bochner, que nas sociedades modernas, mais individualistas (embora com diferenciações de género), o *self* tende a ser mais autónomo e separado, exigindo uma zona de privacidade fisicamente mais alargada (Bochner 1994). Ou como já havia descrito T. Hall, recorrendo ao exemplo do simbolismo espacial no Japão:

Para o ocidental, (...) a conotação da palavra “amontoamento” (*crowding*) é nitidamente desagradável. Mas os japoneses, conforme tive ocasião de os conhecer, parecem preferir a multidão, pelo menos em determinadas circunstâncias. (...) Não é, portanto de surpreender que a palavra “intimidade” (*privacy*) não exista em japonês, como nota Donald Keene, no seu livro *Living Japan*. Ou seja, a sua concepção de espaço, isolamento e intimidade são fundamentalmente diferentes da, neste caso, concepção anglo-saxónica (T. Hall 1986: 172-173).

Um turista proveniente da Nova Zelândia, nascido na Índia e tendo crescido no Reino Unido - como ele próprio afirma «**I've always been an immigrant in another country: In England I am perceived as an Indian, in India I am perceived as a foreigner, so, I had always this real difficulty about identity»**<sup>T17</sup> - elege uma das suas 8 fotografias de Kolkata, precisamente, para narrar sobre esta variância na experimentação de espaços e zonas de privacidade:



**Fotografia 12**<sup>T17</sup>

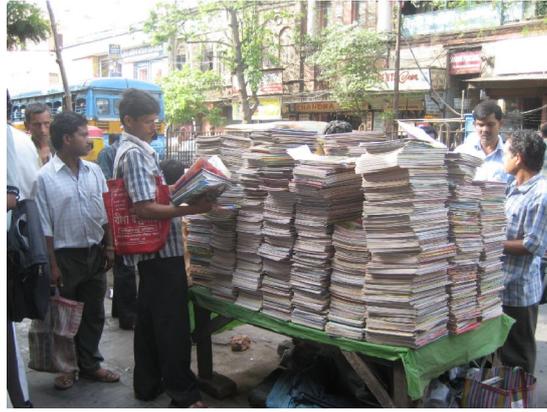
**This is a banyan tree on the way to Rashbehari. There was someone praying and I want to take a photograph of him praying but I decided not to because of the intrusion. (...) And the real notable thing for me, for this one, was the person praying and the contrast with the crowdedness of the city and to be able to develop a personal space in the crowdedness! You have noticed: Indians when they queue, they queue right next to you! Our [Indian] notion of personal space is very different; we touch a lot... The way the people are able to generate this personal space out of no where! As a kid, my grandmother used to drag me to these sorts of things in Delhi to pray in the mornings. I had to wake up at 6 o'clock in the morning and dragged to pray! (risos) (turista proveniente da Nova Zelândia, três meses de estadia em Kolkata<sup>T17</sup>)**

E como um jovem investigador indiano a residir na Suíça me confessou em conversa: «I never knew what loneliness was until I left India. In here, there is always someone around you. In Switzerland I have experienced the sense of solitude for the first time in my life!»<sup>110</sup>.

Efectivamente, os sujeitos-corpos tendem a mover-se no espaço preservando, entre si, o distanciamento que consideram desejável aos diferentes níveis de privacidade. E o conforto inerente a esta desejável distância física traduz-se em implicações concretas no ordenamento do espaço – privado e público – e nas suas regulamentações normativas de acessibilidade (Goffman 1963), materializando-se em configurações, usos e métricas de distanciamento discordantes, em função de diferentes contextos socio-espaciais (ver também Pellow 1993).

---

<sup>110</sup> Conversa com [Si.], Kolkata, 17-12-2004.



Fotografia 13<sup>T21</sup>

**It's College Street<sup>111</sup>. It's not one of the proper book vendors – I don't know how people are supposed to find the book in this pile. I find a lot things here being doing like that - They are not organized or anything. I don't go often here because I can't really buy many books: I have to go home. In New York City, we don't have a street just with bookstores or anything like this. (...) Here, you have like a neighbourhood full of the same products – like books or vegetables, all next to each other. Doesn't would make more sense to have them spread out across the city so they would not have to compete with each other? ...Back home, it's a different organization of neighbourhoods (turista/estudante de dança clássica indiana *Kathak*, norte-americana, sete meses de estadia na cidade<sup>T21</sup>).**

Conquanto para o forasteiro proveniente de uma “sociedade moderna”, a configuração de Kolkata se apresente como caótica, excessiva e de difícil acessibilidade, como descrito pela jovem romena que aqui permanece há alguns anos envolvida em projectos de desenvolvimento académico:

**It is the sillier disorder but still a very organized disorder. So, the order that, probably, we, as foreigners, cannot in the beginning understand or perceive, because we really see only disorder all over - a superficially first hand seeing, which might, always, make people run away - but this is the order they are creating through their disorder<sup>T25</sup>.**

---

<sup>111</sup> College Street é indexada a mais do que a rua com esse nome. Toda a área circundante é conhecida pela venda de livros. Entre os bengalis também designada como *boi para* – “o bairro dos livros”.

E que, na verdade, assenta precisamente na acessibilidade da proximidade física, conforto e vantagens do uso flexível, multimodal, inclusivo, gratuito ou de baixo custo, do espaço público.



Fotografia 14<sup>R6</sup>

**Especially the females come from far away from Kolkata by train; they carry all their vegetables they have picked up from the village – fresh ones - and they seat somewhere near the market and sell it. The small eating shops where they cook for the poor people – rice, *dal*<sup>112</sup> and vegetables, maybe some *egg curry* or *fish curry* – most of them are running by ladies. Tea shops, where they sell only tea and biscuits, that’s also running most by females. If you see men cooking or running the shop maybe either he is not married or his wife is busy taking care of the children. This is a typical *bazaar* that you will find everywhere. They sit on the road, either in the footpath or in the road only in the morning time or in the evening. Maybe these hawkers – we call them hawkers because they come and sell and go away – they have spoiled the habits of Kolkata’s people. I have heard from a lot of Bengalis and non Bengalis staying in Kolkata “I like my house very much!” I said “why?” [they answer] “if I go out I get bread, I get eggs, vegetables, fish and chicken but no mutton!” and “I get *paan*<sup>113</sup>, I get cigarettes and**

---

<sup>112</sup> *Dal* [daal] – termo genérico para lentilhas, existindo inúmeras variedades que são designadas por nomes específicos. Também usado, como neste caso, para designar o preparado de creme estufado de lentilhas que constitui um dos elementos básicos das refeições diárias em Kolkata.

<sup>113</sup> Ingredientes básicos do *Paan*: *Choon* – cal apagada/pedra de cal; *Betle*, *betel* – folhas da trepadeira betel que cresce enrolada no tronco da palmeira de areca – Areca Catechu; *Supari* – noz de areca ou de betel (tem alcalóides e tanino, usa-se seca e picada e usa-se também o líquido vermelho - *khoyer* – que

**sweets, I don't have to go to the market and walk long distances". That's why they have taken the maximum area of the road and the footpath everywhere, whether they are selling vegetables or garments or some kind of any other items<sup>R6</sup>.**

Em organização regida pela lógica do comodismo, proximidade física e acessibilidade, são mercados e vendedores e também prestadores de todo o tipo de serviços que se encontram na rua a cada passo. Kolkata é uma cidade de imigrantes em que a população bengali representa menos de 45% dos 14 milhões que aí vivem, os restantes provêm de outros estados da Índia e de outros países como o Bangladesh, a China ou o Nepal, em contínuo influxo requerendo acomodação para habitação e labor num espaço que escasseia. Em exemplar mutualismo, os imigrantes operários vão colonizando as áreas adjacentes aos espaços de demanda dos seus serviços e à sua volta, uma malha gigantesca para prover também a estes, as suas necessidades básicas a preços ainda mais reduzidos, incluindo comida, roupa, funções corporais, higiene ou culto religioso.

Como reivindicam os seus habitantes, Kolkata é uma cidade singular, em que qualquer indivíduo, recorrendo ao uso do espaço público para o exercício de todas as suas funções corporais e espirituais, pode sobreviver com quase nada de sua posse:



**Fotografia 15<sup>R16 – R17</sup>**

---

tem no interior e que é alucinogéneo. O efeito do *khoyer* em estado líquido de uma noz de areca corresponde aproximadamente a 6 ml de álcool). Ingredientes adicionais: especiarias várias, *taamaak* (tabaco), etc.:

The basic is the limestone – the calcium part – we call it *choon*. We put the lime in water, it gets soft and then we put that. Maybe this was one way of giving calcium to the ladies. This was actually the habit of the ladies inside the house. On that, there is another spice – *khoyer*. The red powder – if you have pan with *Khoyer*, your lips become red. (...) and on top of that the betel nuts. The betel nut is cut in small pieces. This is the normal ingredients for *paan* and on top of that there are so many things now: ...*supari* and *taamaak* with which you get addiction. As per order, they will make it ([AC]<sup>R12</sup>).

**We call Kolkata “The Cheapest City”. And this is a “road side hotel” near Sealdah. We can eat *fish curry, dal bhat*<sup>114</sup> ... all meals! ([PM] - residente, estudante universitária<sup>R16</sup>)**

**For a “veg meal” – 6 to 7 rupees; *egg curry* might be 10 rupees; to take fish or meat, it make another 6 to 7 rupees (...) [The people who own these places are] not necessarily Bengalis, they could be Biharis, ... you’ll get food through all the day, starting from 8 to 9 [a.m.]. ([MM] - residente, realizador de cinema<sup>R17</sup>).**



**Fotografia 16<sup>R19</sup> - Different ways of earning.**

**If someone is clever, never will be fasting! This is in GT road. They are selling glass stones very costly as precious stones. They say it is cheaper because they don’t have a shop and lots of people are buying!<sup>R19</sup>**

No final dos anos 1990, as estatísticas globais indicavam que para uma grande metrópole moderna, por cada milhão de habitantes, a produção diária de resíduos sólidos seria de cerca de 1800 toneladas. Em Kolkata, os 6 milhões de ocupantes da cidade central durante o dia produziam, nesta altura, apenas cerca de 2600 toneladas (Chakraborti 1997: 20), significando ser a sua produção bastante inferior à das grandes

---

<sup>114</sup> *Dal bhat* [daal bhaat] – A refeição de base mais comum em Kolkata: arroz cozido e creme estufado de lentilhas.

cidades ocidentais. Na actualidade, de acordo com um agente<sup>115</sup> do West Bengal Pollution Control Board, a produção de lixo em Kolkata é de 5000 toneladas diárias mas, por deficiências de gestão de recursos humanos e equipamentos disponíveis, o governo estatal consegue recolher apenas cerca de 20-30% da produção total, razão pela qual uma grande quantidade de detritos se mantém visualmente exposta na cidade. Mas para além da dificuldade na remoção dos lixos, um outro factor é responsável pela sua ostentação em vários pontos da cidade – os *habitus* (Bourdieu 1977, 1990a)<sup>116</sup> de reciclagem. E não a inconsciência ou o alheamento dos residentes, como supõe a apreciação feita por este turista canadiano: «**Next day Calcutta was back to normal; loud, polluted, ugly. (...) It seems a contradiction that these ritually clean people are so unaware of the filth around them**» (turista canadiano, dois dias de estadia<sup>T2</sup>).



Fotografia 17<sup>R13</sup> - Garbage in Kolkata.

**This is near Burrabazar in the morning. If I am going for a morning walk in this area I feel ill. Lots of garbage, you can't walk through here! Only 2 persons are cleaning and they can't do it all in 3 or 4 hours! Government needs big cars to clean it in the night. There are no bins.**

---

<sup>115</sup> Conversa com [SMB], Kolkata, 08-12-2004.

<sup>116</sup> A noção de *habitus* – de uso corrente no seio das ciências sociais – foi tomada por Marcel Mauss (1936) a Aristóteles e depois remodelada e desenvolvida por Pierre Bourdieu. Resumidamente, refere-se ao que é encarnado nos corpos e espíritos sob a forma de padrões de comportamento, técnicas do corpo e representações da vida quotidiana. Pierre Bourdieu define-o deste modo: «systems of durable, transposable dispositions, structured structures predisposed to function as structuring structures (...) objectively adapted to their goals without presupposing a conscious aiming at ends or an express mastery of the operations necessary to attain them» (Bourdieu 1977: 72).

**Government put lots of bins made with iron and aluminium but some people – they steel them and broke them in peaces for selling. That is a problem that the Government can't solve. In our *bustee*, 10 to 20 round bins made with iron were installed in one time. Now, only, 2 bins are left** ([BS] - residente, estudante universitário e voluntário numa ONG vocacionada para apoio a mulheres e crianças no *bustee* muçulmano vizinho ao seu<sup>R13</sup>).

No que se refere à eliminação de resíduos, por exemplo, ao nível da economia formal, funcionários municipais recolhem o lixo diariamente, durante a madrugada, dos pequenos contentores (claramente insuficientes, sendo frequente o seu roubo para reutilização com outros propósitos), casa a casa, ou da rua nas áreas adjacentes, colocando-o em pequenos carros de transporte (como se vê na fotografia 17) ou em grandes contentores. Camiões recolhem estes contentores e transportam o lixo para o aterro do *Ramsar Site* (assim qualificado pela comunidade internacional) nas *Wetland* da zona oriental da cidade. Desde 1865 que existe a “Garbage Farm” em Dhapa o que coloca a *East Kolkata Wetlands* ou *Waste Recycling Zone*, a nível mundial, como o mais antigo e maior:

(...) model of a multiple use wetland, the site's resource recovery systems, developed by local people have saved the city of Calcutta from the costs of constructing and maintaining wastewater treatment plants. Thus the system is described as “one of the rare examples of environmental protection and development management where a complex ecological process has been adopted by the local farmers for mastering the resource recovery activities.” The wetland provides about 150 tons of fresh vegetables daily, as well as some 10,500 tons of table fish per year, the latter providing livelihoods for about 50,000 people directly and as many again indirectly (WBPCB 2003: 9).

Incluindo-se como beneficiários directamente envolvidos nesta exploração de recursos, para além de agricultores, pescadores, proprietários, distribuidores e vendedores, uma população de milhares de trabalhadores de grupos mais desfavorecidos, casuais ou a

tempo inteiro, conhecidos formalmente pelos termos de origem inglesa *rag pickers*<sup>117</sup> e *scavengers*<sup>118</sup> (trabalho realizado maioritariamente por mulheres e crianças), transportadores (puxadores de *rickshaw*) e prostitutas (para uma análise mais detalhada ver Bunting *et al* 2001).

Contudo, sendo a reutilização de materiais e detritos parte integrante da cultura da cidade e dos seus habitantes é, por isso, mantida, na sua larga maioria, à margem da economia formal. Como fez questão de sublinhar este antropólogo norte-americano que em 2007 permaneceu aproximadamente um mês na cidade em pesquisa de material de arquivo para apoio à sua investigação na região de Darjeeling, dedicando ao tema 5 das suas 13 fotografias da cidade: «**they use everything till the last extent they can use it! (...)** And they find a way to make it work, to reuse it, to recycle it!»<sup>T27</sup>.



Fotografia 18<sup>T27</sup>



Fotografia 19<sup>T27</sup>

**This is one of the photos I took in this Muslim area, mainly, around where I do my archival research, near MG Road. I wanted to photograph this area because it's basically what I would call the “metal breaking area” – They take anything metal and they just destroy it to reprocess, they break it piece by piece. One of the things I was trying to**

<sup>117</sup> *Rag picker* – termo genérico para a actividade de recolha de lixo para reciclagem. No entanto, é um termo de aplicação pouco correcta para esta actividade em contexto indiano, já que *rag* significa trapo e especificamente este tipo de material não é recolhido.

<sup>118</sup> *Scavenger* – termo genérico para a actividade de varrer, limpar lixo. Conotado com a função desempenhada pelos corvos (que dominam a paisagem da cidade) e nesse sentido de valor ambíguo – função poluidora, de valor negativo, ao mesmo tempo, essencial e valiosa:

[C]rows are helpful, crows should not be killed and people think that you'll get some virtues in your bag if you feed the crows. That association is there. Even my mother, I see, at the end of the day, she will take the food – maybe rice and *dal* – and she'll put for the crows. This belief is there ([AC] <sup>R12</sup>).

**capture with these photos is the resourcefulness of the city. Everyone talks about Kolkata as being such a poor place - I'm sure you've got a lot of that for your study – but, it is also a very resourceful place and they use everything till the last extent they can use it! It's such a huge lesson for us.**

**These guys' job is to seat there and take the most miniscule pieces of metal and breaking them up in even smaller bits of metal. They are bringing these trucks every couple of hours, just full of the wierdest stuff you've ever seen, like: old rusted wire, big steam barrels, huge truck tiers, just everything you can ever imagine. And they find a way to make it work, to reuse it, to recycle it! And, you can see how many people are involved in this whole process!** (turista/antropólogo, norte-americano, um mês de estadia<sup>T27</sup>).

Um outro exemplo, ao nível da reciclagem de papel. Os milhões de jornais que são lidos diariamente nesta cidade são recolhidos por serviçais domésticos (ou outros) e vendidos a um intermediário a cerca de 5 rupias/kg, que os limpa, alisa e empilha em bloco. Este vende-os outra vez, com uma pequena margem de lucro, a vendedores e feirantes que os utilizarão como invólucro de mercearias e objectos para transporte pelo cliente; ou, em vez disso, passa-os a uma outra família intermediária que os transformará num produto final de sacos com asas de corda, ganhando também algum dinheiro antes de completado o processo.

Este sistema de reutilização 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, contrariamente ao que acontece na indústria recém-criada de reciclagem nas “sociedades modernas” em que o valor obtido – do processo e produtos resultantes – é apropriado mais uma vez pelas grandes corporações económicas.

**It's such a huge lesson for us. I don't know how it is like in Portugal but in the USA, a lot of the recycling programmes we have in the USA, they are not even real! – You just give your recycling over to a company that just goes and dump it in a trash, in a dump. The idea was to create these systems of recycling even when the resources were not available, just to put the people in the habit of recycling. And, then, you look to a**

**place like Kolkata and everyone has a little niche and help in many ways, in spite of the chaos, it works very well<sup>T27</sup>.**

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-lixo - que subverte a sua lógica de representação do objecto cidade, de visibilidades e de usos convencionais de espaços públicos que conhece (sobre os discursos acerca da salubridade urbana, ver Rotenberg 1993) - é referenciado com enunciados discursivos sobre pobreza, ignorância, incúria e, mesmo, malícia. Como revelado no enunciado desta turista inglesa:

**Another tip is to smash any bottles you may buy and drink whilst in Calcutta; this applies to spirits, beers, coffee, aftershave and perfume. The reason for this being that unscrupulous people will collect the bottles and sell them for refilling with cheap, inferior goods to be sold on for high profit!!** (turista inglesa, uma semana de estadia<sup>T1</sup>)

### 4.3 Conclusão

Como comecei por argumentar, em Kolkata a valorização do património incide no tecido social, entendido como o bem mais valioso das suas representações identitárias de cultura urbana. Orgulham-se da sua expressão pública de tolerância, de hospitalidade, do elevado nível de literacia, intervencionismo social, político e cultural; da sua resistência às retóricas dominantes de produção capitalista sobre organização de pessoas, de espaço e de tempo. Ocasionalmente, apenas, tive oportunidade de verificar por parte de alguns bengalis a expressão hesitante e ambígua de sentimentos de vergonha e lamentação perante a sua adjectivação como preguiçosos, em referência às práticas de incumprimento de horários, adesão massiva às frequentes greves e manifestações políticas, e inaptidão para produzir abundância de capital<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> Como exemplificado pelo discurso de [SB] na p.36, em que a jovem bengali recorre a enunciados discursivos sobre noções de nutrição e seus efeitos na *performance* do corpo, para justificar perante mim (interlocutora ocidental) as razões subjacentes à representação que reconhece dos bengalis como preguiçosos. Na verdade, esta representação estereotipada dos bengalis terá sido difundida pelos discursos orientalistas durante o período de colonialismo britânico (abordados em detalhe nos capítulos que se seguem). Nas suas narrativas sobre o atributo genérico de “vil oriental” aos indianos, terão sido particularizadas diferenças entre as populações do norte e as populações do sul: as últimas, ainda mais preguiçosas, fracas e sujeitas a enfermidades, devido ao clima subtropical (Dimeo 2002: 79); e designadamente sobre os bengalis, como expressou Thomas Macauley, membro do governo colonial, em



Fotografia 20<sup>R16</sup>

This is a symbol of the politics in the city. The city is very engaged in politics. (...) also, women are very engaged in political matters, even young women. We have many girls in the students union at the university. (...) This is a mural. Kolkata is famous for its *michil* [meecheel] (political rallies). Every day we have *michil*; they can stop the whole communication systems; whenever they like it, they can do it, everything stops. This is a call, it is written “brigod chalun” [breegod choloon] (“come to brigade”). It’s a big place in Esplanade for political meetings. (...) Now, mural painting is not allowed, but they still make it ([PM] - residente, estudante universitária<sup>R16</sup>).

Dizem de si mesmos *addabaj*<sup>120</sup> – amantes de conversa, tertúlia espontânea, desorganizada, sem regras e sem limitação de tempo, em casa, em tascas, casas de chá ou cafetarias, mas sobretudo, ao ar livre nas *rowak* [rok]- «the ledge or narrow platform outside a dwelling-house» (Kumar Ray 2005: 247) e nas *rastae chayer dokan*: «*chay* you know *chá*, and *loja de chá* is *chay-er dokan*. *Rasta* is road. Road side tea stall, if you translate it literally» ([AC]<sup>R12</sup>).

Dipesh Chakrabarty manifesta o seu ceptismo face a esta reivindicação identitária pelos bengalis, argumentando que:

---

meados de 1830: «The physical organisation of the Bengalee is feeble even to effeminacy. He lives in a constant vapour bath. His pursuits are sedentary, his limbs delicate, his movements languid» (*in ibid*).

<sup>120</sup> *Addabaj* [aaddaabaadj]. *Baj* do verbo *bajana* [baadjaano] – significa bater, tocar (música). Porque a *adda* é “batida” como a percussão musical.

The tradition of men and women gathering in social spaces to enjoy company and conviviality is surely no monopoly of any particular region. Nor is the word only a Bengali word; it exists in Hindi and Urdu and means a “place of gathering” (bus terminals in north India are called “bus-addas”). What is peculiar, if anything, in twentieth-century Bengali discussions of the practice of adda is the *claim* that the practice is peculiarly Bengali and that it marks a primary national characteristic of the Bengali people to such a degree that the “Bengali character” could not be thought without it. (...) For it seems to me that the apparent nostalgia for adda today occupies the place of another - and unarticulated - anxiety: How does one sing to the ever-changing tunes of capitalist modernization and at the same time retain a comfortable sense of being at home in it? (Chakrabarty 1999: 110)

Ainda que assim seja, a sua expressão e refinamento na língua e práticas bengali são incontornáveis, marcando também distintamente a configuração física e social do espaço público na cidade. «*Adda, we always say adda marbo/adda marchhe. But the verb mara is actually to beat. You can not beat adda, but it is a language fallacy. Adda is adda dichhi or adda marchhi, either is given or taken*» ([AC]<sup>R12</sup>), insinuando continuidade, cadência e batida rítmica, mas que ao contrário da música não se compadece com formatações de tempo.



Fotografia 21<sup>T22</sup>

This is the one I was sticking to. This is the *adda*, real *adda*. They gave me a chair to sit down, too. They are all 65 plus. It is around one o'clock in the afternoon. They all will be there from a quarter to one till one

**thirty and then go. I went there on another day and I miss them by ten minutes. I had to come back. And just after this, the tea came!** (turista NRI proveniente do Canadá, algumas semanas de estadia <sup>T22</sup>).

Afirma Kumar Ray que a sua origem parece residir na aldeia, nas reuniões informais dos anciãos ao fim do dia para discussão de possíveis problemas. Alegam os homens serem as *adda* do seu domínio – e para o mesmo autor: «no *adda* I know of before the second half of this century admitted women» (Kumar Ray 2005: 247). Os intelectuais declaram serem elas predominantemente literárias, culturais ou intelectuais, frequentemente dando origem a revistas de produção de autor ou *Little Magazines*, e lugares como a Coffee House na College Street ficaram conhecidos pelas suas sessões de tertúlia revolucionárias na primeira metade do século XX. Hoje, poetas, artistas, intelectuais e jovens estudantes continuam a reunir-se nestes lugares ao fim do dia, prolongando tertúlias pela noite fora.

Mas em verdade, as *adda* são transversais a toda a sociedade e a todos os temas passíveis de discussão. Na rua - as *rowak adda* - são domínio dos homens e da cultura subalterna *chhotolok* (“arraia-miúda”), podem ter lugar a qualquer momento do dia, sobre qualquer assunto e em qualquer passeio ou esquina onde o espaço e o tempo as permitam. E como declara esta jovem, embora a tertúlia de rua lhe esteja vedada, também ela, mulher, é *addabaj*:

**SB:** *Rowak* is some place on the road, in the mount of the road where the street meets the road. They sit on the floor or whatever. People have been coming and sitting there for such a long day and chatting that has become a *rowak*. Sometimes they could play, but is mainly for *adda* only. Just men not women, women are not supposed to do that. Normally *rowaks* have been for men, and even if some women go there and talk to them ...women mixing with men is still look down upon. (...) The husband will not take her to the *rowak*. I can be an *addabaj* [in the] balcony, terrace, inside of the house. Coffee shops and some places in public gardens or parks, as well, but no *rowaks*! I can not be a *rowak baj*.<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> Conversa com [SB], Kolkata, 9-01-2005.



**Fotografia 22** Fernando Sousa, Assist. na investigação

Kolkata tem inúmeros edifícios grandiosos e belas mansões, desenhada em ruas largas ladeadas por passeios espaçosos, que em muitos casos atingem mais de três metros de largura. Contudo, como procurei descrever, o seu quadro paisagístico não é este. Embuçados com uma saia ininterrupta de tendas, barracas, abrigos, passeios apinhados e extensões de lojas e oficinas, muitos edifícios são remetidos a blocos verticais amorfos, desinvestidos quase em absoluto das suas marcas de singularidade. Dos passeios, pela sua apropriação para labor, lazer e habitação temporária dos mais desfavorecidos, resulta a quase negação da sua configuração primária para circulação. Num desafio às lógicas de materialização de poder, os excluídos do conforto de habitação e labor que a cidade proporciona aos mais privilegiados para quem prestam serviços, exercem uma vingança simbólica sobre os que permitem a sua condição desigual. São eles que, desde o início da sua criação, controlam e configuram a aparência dos espaços mais manifestamente públicos da cidade – as ruas, os passeios e as fachadas exteriores. E deste modo, Kolkata é reconfigurada numa espécie de quadro paisagístico de mecanismo aberto, em que actores, processos, produtos e detritos do seu funcionamento são igualmente incluídos e expostos.

A procura de experiências exóticas habitualmente associadas à motivação inicial da descoberta do *Outro*, quando no confronto com a alteridade é, muitas vezes, convertida num reforço primário da identificação com as referências do real que se conhece, do que é familiar e proporciona segurança; com o conforto e vantagens dos seus lugares, dos seus espaços aos quais reconhece significados. Ao consumir as experiências de viagem nos termos das suas matrizes de conhecimentos, expectativas e fantasias formatadas a

*priori* na sua cultura de origem (ver Craik 1997; MacCannell 1992; Smith & Brent 2001), o turista nativo das “sociedades modernas” depara-se em Kolkata com a inexistência de uma relação intrínseca do real com os seus referentes cidade e espaço público; com a falta de um conhecimento gramatical para compreender e usar este objecto que não tem o significado que conhece. Não é, por isso, surpreendente que quando em trânsito em Kolkata se sinta agredido por esta entidade que o confronta ostensivamente com “too much...” de tudo o que não seria suposto.

Quanto aos habitantes de Kolkata, também não surpreende que perante este quadro coloquem a ênfase no seu património social. Pela sua tolerância e estratégias de inclusão associadas ao conforto da acessibilidade de proximidade de serviços a baixo custo e à não intervenção e desresponsabilização na esfera do *baaire*, dificilmente poderiam aspirar ao controlo de outra estética física da cidade.

## 5. Réplicas Topográficas da Literatura de Viagem

### 5.1 As Fontes de Informação e o Estilo das Narrativas

No capítulo anterior, procurei introduzir o leitor na paisagem sensorial da cidade Kolkata, através de uma narrativa multivocal pelas partes directamente envolvidas no processo de investigação: *sujeito* – autor<sup>122</sup> e as duas partes que constituem o *objecto* – turistas internacionais (ocidentais) e anfitriões.

O estilo de narrativa utilizado foi cuidadosamente organizado no sentido de reflectir os pressupostos epistemológicos, centrais a esta investigação, de partilha de espaço de reflexão e exposição deliberada da representacionalidade de todas as partes envolvidas, procurando minimizar a assimetria da minha posição de poder como autora, embora óbvia e conscientemente preservada na escolha de conteúdos, metodologia, nível de análise e resultados apresentados. Como demonstrou Michel Foucault, se em teoria o autor pode dizer/escrever qualquer coisa, em verdade, os enunciados discursivos revelam na sua expressão material um constrangimento extraordinário, traduzindo em si mesmos repetitividade, restrições de estrutura, de conteúdos, de significados, escolha de linguagem, estratégias, estilo de narrativa e tropos (Foucault 1984)<sup>123</sup>, a que também este texto, mesmo na sua procura deliberada de desconstrução de modelos narrativos dominantes, não é alheio. E isso considero válido – assumindo-o como fundamental ao argumento – para todo e qualquer enunciado verbal, textual ou pictórico, em que se incluem as narrativas fotográficas e histórias contadas que constituem fontes primárias deste estudo.

Mesmo entre cientistas sociais, sobretudo historiadores, são muitos os que continuam a manifestar a sua indignação perante este tipo de asserções - «Though it is fashionable in

---

<sup>122</sup> Incluindo o fotógrafo que me acompanhou no trabalho de campo, através da suas imagens, e a quem facultei a latitude de alargar a sua recolha de registos e captação de imagens-objecto à sua interpretação pessoal.

<sup>123</sup> Sobre Foucault, ver também Sheridan 1980, Dreyfus & Rabinow 1982, McNay 1994. Sobre a aplicação das ideias de Foucault ao discurso científico, ver por exemplo, Haraway 1988; especificamente ao discurso científico sobre “Terceiro Mundo”, Escobar 1984; aos discursos sobre “Oriente”, Said 1990, Bhatnagar 1986; aos mediadores de comunicação massificada, Stormer 2004; especificamente à fotografia, Frosh 2001; e na aplicação ao fenómeno do turismo, Urry 1990 ou Cheong & Miller 2000.

some quarters to equate textual analysis with historical writing (a new moment of Eurocentricism), historians know that there is no substitute for the hard work of discovering and ordering data of past human experience» (Kopf 1980: 499) - que designam por pós-estruturalistas, pós-colonialistas ou pós-modernistas. Recusam-se a aceitar que não existe um real passível de ser apropriado separadamente do sujeito que o percebe e o expressa; que os objectos são estruturados, formados, enfim construídos pelos discursos. A sua dificuldade de aceitação parece residir no alheamento relativo a todo um corpo de produção das últimas quatro décadas (na Antropologia, em particular, desde a década de 1980. Ver Clifford & Marcus 1986), permanecendo obstinadamente firmados no velho paradigma legitimador da autoridade científica de que o conhecimento *verdadeiro* é objectivo, imparcial, exacto e independente do sujeito.

Desde os anos 1970 que os teóricos da linguagem contestaram o que consideravam os dois dualismos prevaletentes na teoria linguística: a crença de que o significado pode ser separado do estilo ou expressão e a validação da separação entre a estrutura e o uso linguísticos, substituindo-os pela asserção de que a capacidade linguística de produção de significado é um produto da estrutura social, pelo que os significados sociais e as suas materializações textuais devem ser incluídos nos desígnios da sua descrição (Halliday 1970; Fowler & Kress 1979; Fowler *et al* 1979; Kress 1988). Ou seja, independentemente das variantes nas posições assumidas pelos especialistas de análise da língua e do discurso (que naturalmente persistem na actualidade), é consensual que os eventos discursivos, por um lado, variam na sua determinação estrutural de acordo com o domínio social particular ou enquadramento específico em que são gerados; e, por outro, que o discurso é um princípio estruturador, no sentido de Foucault (1969) em que os objectos, os sujeitos e os conceitos são formados discursivamente. O recorrente esquecimento deste facto, sobretudo quando acontece no universo da produção científica, conduz à fabricação e disseminação de representações iconográficas e estereotipadas, avocadas como “a verdade sobre o real”, com efeitos perversos que penetram ao nível da cultura popular e se perpetuam.

Sem me alongar sobre a falácia da discussão de veracidade (ou objectividade e imparcialidade) de qualquer texto ou narrativa, argumento que, antes, importa recentrar a análise na circunstância de que, mais ou menos ficcionado, qualquer texto e estilo narrativo é sempre enquadrado pelo corpo literário da sua época e reflexo dos modelos políticos, económicos, sociais e académicos, vigentes à altura, que se cruzam com as

intenções do autor<sup>124</sup>. Significando isso que não é possível dizer sobre qualquer coisa em qualquer momento; que não é fácil dizer algo novo; que não é suficiente observar, atentar, estar motivado para a procura do novo, para perceber um novo objecto (ver Foucault 1969: «Ch.3: The Formation of Objects»). Deste modo, da informação relevante que pode ser obtida a partir da análise destes materiais, mais do que a descrição relativa ao objecto, é a informação relativa à sua produção, ao autor e aos significados e representações da unidade social em que se inscreve e que aplica a essa descrição (para dizer sobre o objecto, para o manipular, nomear, analisar, classificar, etc. [*ibid.*]), que se constitui como uma das mais valiosas. Os relatos de viagem não são excepção<sup>125</sup>.

Como tenho vindo a argumentar – e já extensamente analisado por inúmeros autores de diversas áreas disciplinares e sob diferentes perspectivas (além dos já referenciados no capítulo 3, ver também: Adams 1984; Hummon 1988; Cohen 1989; Fakeye & Crompton 1991; Hughes 1992; Dann 1996; Edwards 1996; McGregor 2000; Santos 2006) – as representações visuais e textuais desempenham um papel fundamental na indústria turística, determinando desde o primeiro momento (directa ou indirectamente) a escolha do produto, experiência e destino, assim como expectativas, imagens antecipadas e práticas no local. Mas mais do que isso, autores das áreas da psicologia e cognição social argumentam que a informação quotidianamente adquirida sob a forma de narrativa é a que mais facilmente é retida na memória, sendo determinante, por isso, à construção do conhecimento:

[A]ll of the important social knowledge that people acquire and retain in memory consists of “stories” that they construct from their personal and social experiences. These stories provide the basis for (a) comprehending new experiences; (b) making judgments and decisions about the persons, objects, and events to which the stories refer; and (c) developing general attitudes and beliefs concerning these referents. (...) the fact that much of the

---

<sup>124</sup> Não obstante o uso que faço neste dissertação do conceito de “formação discursiva” de Foucault e que é entendido pelo autor como um substituto necessário à utilização de termos como “ciência”, “ideologia”, “teoria” ou “domínio da objectividade” (ver Foucault 1969: «Ch.2: Discursive Formations»), entendo válida a adopção do conceito de ideologia, não implicando a sua utilização em contraste com algo que é sujeito a julgamentos de *verdadeiro* ou *falso*, mas sim como uma verdade particular com implicações na ordem e no real sociais e na consciência que deles têm os sujeitos (Gouveia 2002).

<sup>125</sup> Para uma aproximação às narrativas de viagem sob diferentes perspectivas disciplinares, incluindo a Antropologia, ver: *Perspectives on Travel Writing* editado por Glenn Hooper e Tim Youngs, em 2004.

social information we acquire is represented in memory in this form seems uncontroversial (Adaval & Wyer, Jr. 1998: 207-208).

Dá que investigadores como Rashmi Adaval e Robert S. Wyer Jr. tenham podido estabelecer uma relação directa entre este processo de construção de representações mentais e a vantagem da veiculação da informação em formato de narrativa - mais ainda, se acompanhada de conteúdos pictóricos - na dominação da construção de conhecimento sobre um qualquer objecto e, especificamente, sobre um destino turístico (Adaval & Wyer Jr. 1998).

Na actualidade, a imagética de lugares, cidades e nações, particularmente quando distantes, é fortemente influenciada pelas narrativas representacionais dos mediadores de informação massificada, assumindo posição de liderança a este nível, a televisão, o cinema de grande difusão e a internet. Para os turistas, adicionam-se habitualmente a estas fontes, no momento prévio e *in situ* à viagem, o que poderei designar como “fontes orientadas para o turismo nesse lugar”: literatura impressa de viagem sobre o lugar (incluindo os mais específicos livros guia-turísticos, brochuras e mapas), narrativas verbais, textuais e pictóricas (orais e via internet, por exemplo) de amigos e outros viajantes/turistas, até à comunicação com profissionais do sector e outros residentes no local (sobre fontes de informação referidas pelos turistas internacionais para o destino Índia, ver por exemplo: Chaudhary 2000).

Andrew McGregor (2000) no seu estudo conduzido em Tana Toraja na Indonésia, em 1994, verificou que para os viajantes que procuram demarcar-se das práticas habituais do turismo de massa - em que se enquadram também a maioria dos turistas internacionais contactados em Kolkata - as fontes de obtenção de informação sobre o local mais referenciadas foram os livros guia-turísticos, em particular o *Lonely Planet*<sup>126</sup> e a comunicação verbal com amigos e outros viajantes. Enquanto para os que mencionaram ambas as fontes, o processo tipificado mais referido terá sido: «First we heard about it, then we looked it up in the guidebook» (*in* McGregor 2000: 34).

---

<sup>126</sup> Também identificado como a fonte mais referenciada entre os turistas “de mochila às costas” na Tailândia e Cambodja, por Torun Elsrud (2005); por Anders Sorensen, em «Eight spells of fieldwork, spanning from two to seven months, have covered East Africa, India, the Middle East, North Africa, and South-East Asia, while Europe was included in numerous brief forays into the backpacker scene» (2003: 850); por Lucy Huxley, entre turistas «British, with some additional ‘Westerners’ from Canada, Australia, New Zealand, Norway, and America» (2004: 39) com experiência de viagens com estadias superiores a três meses, cobrindo pelo menos dois continentes e vários países; entre turistas de baixo orçamento na Índia, por Deborah Bhattacharyya (1997) e, especificamente em Kolkata, por John Hutnyk (1996).

Em Kolkata, a situação é semelhante, acrescentando apenas a estas fontes a importante dimensão da comunicação textual com amigos e outros viajantes/turistas (via *travelogues* ou *travel spots* e correio electrónico) e literatura impressa específica sobre o local, sendo a mais comum a literatura de viagem, muitas vezes comprada já na cidade (factor para o qual contribui a diversidade e o apelativo baixo preço do material impresso em Kolkata) e mediada pela língua inglesa.

Sendo meu propósito analisar os modos de desempenho das narrativas fotográficas e histórias contadas, os significados que traduzem e transportam e o seu impacto ao nível das percepções e práticas no encontro do turismo internacional em Kolkata, não poderia deixar de abordar o estilo de narrativa verbal e textual utilizado pelos turistas. Graham Dann (1996) argumenta que o turismo se fundamenta no discurso e, certamente que para todos os que já viajaram ou se encontraram com amigos que acabam de regressar de uma viagem, é uma evidência que o capital narrativo é parte essencial da experiência turística – a aventura de viagem deve ser contada, a experiência não é completa sem o seu relato.

Embora alguma investigação tenha sido efectuada no que diz respeito à linguagem, comunicação interpessoal e retórica usadas pelos turistas, esta tem sido sobretudo centrada nas suas implicações para a construção de identidades (Dann 1996; Desforges 2000; Galani-Moutafi 2000) e, em particular, dos jovens turistas de “mochila às costas” em turismo de aventura (Desforges 1998; Elsrud 2001, 2005; Noy 2002, 2004; Huxley 2004).

For these young travelers, the popular tourist attractions that have become recognizable worldwide, while still “valid,” are now so passé that there is a growing desire for new and different experiences. Backpackers place importance on their search for alternative experiences and believe that “the tourist traps” cannot provide access to the “real cultures” of the places they are visiting (Huxley 2004: 40).

Tal como Huxley descreve a partir das narrativas destes turistas ocidentais “de mochila às costas” que inquiriu, também em Kolkata, a maioria dos turistas - que enquadro de forma mais alargada em viajantes que procuram demarcar-se das práticas habituais do turismo de massa - insiste na sua motivação da procura da experiência de viagem alternativa, da experiência de contacto com a alteridade, com algo novo e extraordinário que lhes proporcione: “the experience of a lifetime” (turista alemã, 5 meses de estadia

em Kolkata em 2006). Saliento aqui que o uso que faço do conceito de motivação assenta na linha de Schutz (1972) de “*Um-zu-Motiv*” (“em ordem para”), que condiciona o que se faz, como se faz e sobretudo determina *a posteriori*, o modo como se narra a história do que aconteceu (sobre as opções teóricas de conceptualização de motivação no turismo, ver Dann 1981).

O paradoxo encontrado a partir desta aproximação é o de que, embora o ponto de partida motivador seja o da experiência nova, extraordinária, à semelhança dos profissionais que geram os materiais de mediação cultural no seio da indústria, recorrendo a fórmulas representacionais de outros mediadores de cultura popular para expressão dos significados imediatos partilhados com o seu público, também para os turistas não existe uma procura constante de novos modos de representação. Em vez disso, observa-se uma recorrência às mesmas narrativas organizadas pré-estabelecidas das suas fontes, que servem não só de quadro referencial para confirmação e legitimação das histórias que narram mas, mais do que isso, como modelos a duplicar. Especificamente, a análise dos materiais obtidos revelou uma característica transversal a muitas das narrativas e que é a tentativa de aproximação às técnicas estilísticas do género literário indexado às narrativas de viagem, fazendo recurso de réplicas de estilo, termos, conteúdos manifestos e significados.

## **5.2 A Literatura de Viagens sobre a Índia e as Narrativas dos Turistas Internacionais em Kolkata: Réplicas Sucessivas de Modelos Retóricos Familiares**

### **5.2.1 O Género “Reportagem”, Autenticidade e Plagiatos**

A influência da literatura de viagens na cultura popular tem um longo percurso, sendo uma evidência a sua importância na Europa já nos séculos XVI, XVII e XVIII - o período de expansão e dominação das culturas europeias (Bailey-Goldschmidt & Kalfatovic 2004). Tradicionalmente percebida como reportagem - relatos objectivos da experiência do autor - partilha com os textos jornalísticos a mesma aura do “contamos-lhe como foi”. Este cunho de objectividade permitiu a difusão da sua legitimação como fonte informativa segura para a construção das representações dos lugares e dos outros distantes. Mohammed Bamyeh lembra que até à sua substituição

pelas compilações de material etnográfico, a literatura de viagens detinha o monopólio da transmissão de conhecimento sobre os *Outros* no sistema educativo ocidental:

When Rifa'a Rafe' at-Tahtawi, an Arab traveler, visited Paris in post-Napoleonic times (1826-31) to become acquainted with “the West” in general, he found an educational system in which accounts of travels into Algeria and the Ottoman Empire were taught, side by side with French, general history and historiography, Greek mythology, and Napoleon’s biography (Bamyeh 1994: 39).

E com efeito, os relatos escritos de viagem continuam a ser usados até hoje, por exemplo no âmbito da historiografia, como documentação preferencial de informação primária, em detrimento da história oral que é tomada como fonte narrativa “menos verídica”. O meu argumento é o de que esta distinção não possui base de sustentação: escritos ou verbais, os enunciados discursivos, embora diferindo na sua expressão formal, são sujeitos às contingências referidas, sendo a sua validade limitada ao enquadramento em que se inscrevem. Isso acontece para os relatos amadores orais e escritos dos turistas tanto quanto para os exercícios dos profissionais da literatura de viagens, nas suas diversas formas. Como descrito por Bentley:

Authors of travel accounts have reported their observations and experiences in many different forms, and the author’s choice of form has sometimes influenced the character of the account. Often, of course, authors have made their travel and sojourn in distant lands the principal focus of works taking the form of a travel account proper. Notable examples of this approach are the travel accounts of Xuanzang, Marco Polo, and Ibn Battuta, all of whom intended to relate the things they saw and experienced in foreign lands.

Yet travel accounts have appeared also in other guises. Many have taken the form of contemporary historical accounts: Herodotus wove travel reports into his history of *The Persian Wars*, while Zhang Qian’s account of his travels among the Xiongnu appeared in the official history of the Han dynasty by the Chinese historian Sima Qian, and Bernal Díaz del Castillo’s *True History of the Conquest of New Spain* was as much a travel account as a record of a military campaign (Bentley 2004: 9/19).

No que se refere aos modelos representacionais da literatura de viagens sobre a Índia, é habitualmente colocada uma marca temporal de viragem com a viagem do português Vasco da Gama em 1498 (Bailey-Goldschmidt & Kalfatovic 2004). Antes da abertura do caminho marítimo da Europa para a Índia (porque o sentido inverso era conhecido), apenas os viajantes com acesso à rota terrestre através de Istambul ou vindos de norte e este, da China, Japão e Coreia, viajavam para este lugar. Assim, até esta altura, as narrativas de viagem sobre a Índia eram sobretudo domínio de chineses e muçulmanos (de várias origens), talvez o mais famoso, o ilustre viajante marroquino do séc. XIV, Ibn Battuta. Na sua maioria peregrinos, diplomatas, aventureiros ou negociantes com as necessárias relações ao mundo islâmico ou budista, estes viajantes não dependiam de patronato real ou oficial, o que lhes facultava uma latitude relativamente folgada na selecção de conteúdos e modo de abordagem nos seus relatos de viagem, marcados, acima de tudo, pela descrição da estranheza e exotismo. Desde essa altura que se evidenciam como temas populares recorrentes, na literatura profissional de viagens, o ritual de cremação voluntário da viúva hindu – *sati*, o matrimónio infantil, a vaca sagrada, castas, alguns costumes gastronómicos, de vestuário, etiqueta e sexualidade (*ibid.*). A recorrência destes temas, conotados com estranheza e exotismo, foi conservada até à contemporaneidade.

A partir do estabelecimento dos portugueses na Índia e definitivamente, a partir de meados do séc. XVII, através da presença britânica, holandesa e francesa (com maior abundância de relatos), as narrativas escritas de viagem passam a ser enquadradas oficialmente e com propósitos claros de satisfação de necessidades relativas à natureza da implantação política e exploração económica no território, o que se traduziu num afunilamento de conteúdos e modos de abordagem, particularmente direccionados para este propósito durante esse período<sup>127</sup>. Como declara Miles Ogborn, na sua análise da materialidade da literatura de viagens da English East India Company:

They were part of a world where mercantile capacity needed the protective envelope of the monarch's political power to preserve markets, enforce authority onboard ship and make agreements with distant polities (...). Royal letters, ship's journals, accounts and commissions are, in their making, transportation and use, always actively and directly involved in the specific

---

<sup>127</sup> Saliento, contudo, que não terá havido uma ruptura com a abordagem dos temas populares de épocas anteriores, apenas terão sido remetidos para um papel mais periférico (ver Bailey-Goldschmidt & Kalfatovic 2004).

social and political relations and practices - kingship, captainship, intercultural translation - of which they are a part (Ogborn 2002: 167).

Ou seja, como bem faz notar, a escolha de sintaxe e conteúdo destes textos não deve ser atribuída apenas ao autor e à sua autonomia individual para representação discursiva, antes deve ser entendida pelo seu contexto de produção e uso, circunstancialmente enquadrada social e politicamente, e neste caso sob rígidas formalidades. No entanto, isso não justifica por si só o recurso às sucessivas duplicações de enunciados, termos escolhidos e carácter monolítico dos conteúdos manifestos. Atente-se às duplicações nos relatos quinhentistas que se seguem sobre Bengala. O primeiro de Ludovico Di Varthema (1503 - 1508), terá sido publicado pela primeira vez em italiano em 1510:

The sultan of this place is a Moor, and maintains two hundred thousand men for battle on foot and on horse; and they are all Mohammedans; and he is constantly at war with the king of Narsingha. This country abounds more in grain, flesh of every kind, in great quantity of sugar, also of ginger, and of great abundance of cotton, than any other country in the world. And here there are the richest merchants I ever met with. Fifty ships are laden every year in this place with cotton and silk stuffs (...) through all Turkey, through Syria, through Persia, through Arabia Felix, through Ethiopia, and through all India (Badger [ed] 1863: 211-212);

O segundo, um relato do português Duarte Barbosa, um pouco posterior ao de Ludovico Di Varthema, terá sido traduzido de um manuscrito espanhol de 1524:

Those [towns] of the interior are inhabited by gentiles, subject to the King of Bengal, who is a Moor; and the seaports are inhabited by Moors and Gentiles, amongst whom there is much trade in goods and much shipping to many parts (...) Many foreigners from various parts live in this city, both Arabs and Persians, Abyssians<sup>128</sup> and Indians (...) They are all great merchants, and owe large ships of the same build as those of Mekkah, and others of the Chinese build which they call jungos. (...) They load many ships with it and export it for sale to all parts (Stanley [trans & ed] 1866: 178-179);

O terceiro, um relato de outro português, Tomé Pires, da mesma época (1512 - 1515):

---

<sup>128</sup> “Abasis” - no manuscrito espanhol de onde foi traduzido. Conforme à referência em Stanley 1866.

[H]os bembalas sam mercadores de grandes fazendas homens que nauegam em Jumcos viuem em bembala grande numero De parses Rumes turcos arabios mercadores de chaull E dabüll he de guoa a terra he muijto abastada de muijtos mamtimmentos De carnes pescados arrozes trigo barato ho Rey dela he mouro homem de peleJa tem grande nome antre hos mouros (...) os bembalas pola maior parte sam homens pretos nedeos Jemtis homens agudos mais que todas as nações sabidas. (...)

Ho Rey de bembala he poderoso tem mujta Jemte de cauallo /tera em seu Regno cem mjll homens de cauallo peleJa com Reis gentios grandes senhorês (...) tem guerra EllRRey de bembala sempre com o Rey de dely E peleJam os capitãees & Jemte De huñ E Doutro (...) (Tomé Pires *in* Cortesão 1944: II, 377-378).

Tal como se observa nestes exemplos, vários estudos envidados por investigadores históricos revelam que na literatura de viagem estas condicionantes de estruturação são particularmente evidentes (para relatos de viagem de diferentes períodos e para relatos não enquadrados oficialmente), sendo facilmente identificável a duplicação de conteúdos e sintaxe discursiva de textos anteriores do mesmo tipo, disponíveis ao suporte da actividade narrativa do autor. Veja-se um outro exemplo, ainda da mesma época, extraído dos vários apresentados no estudo «Sex, Lies and European Hegemony: Travel Literature and Ideology» de Janice Bailey-Goldschmidt e Martin Kalfatovic:

Ralph Fitch, one of the earliest Englishmen to travel to India (c. 1583), was primarily a merchant. When he returned to London and began to write his account, his memory obviously failed him and he relied heavily on the account written by Cesare de Federici who had traveled at nearly the same time and visited the same places. For example:

*Federici*: Goa, is the principallest Citye that the Portingales have in the Indies, where is resident Viceroy with his court and ministers of the king of Portingale,...

*Fitch*: Goa is the most principal cities which the Portugals have in India, wherein the Viceroy remaineth with his court.

*Federici*: The Rubyes, Saphyres, and the Spynelly, they be gotten in the kingdome of Pegu. The Diamandes they come from divers places: and I

know but thress of these. That sort of Diamands, that is called Chiappe, they come from Bezeneger. Those that bee pointed naturally come from the land of Dely, and from Iaua...

*Fitch*: The rubies, sapphires, and spinelles are found in Pegu. The diamants are found in divers places, as in Bisnagar, in Agra, in Delli, and the llands of the Iauas.<sup>129</sup> (in Bailey-Goldschmidt & Kalfatovic 2004: 146).

E ainda que a questão das duplicações não se coloque ao nível do plágio ou da mentira leviana intencionais, como analisado também pelos mesmos autores, por vezes isso acontece. Como declaram:

This borrowing inevitably leads to a multiplication of errors which created a chain of fibs stretching through the centuries. One such myth was that of the gold-digging ants who lived underground near the Indus river, heaping up sand mixed with gold in the process of carrying out their lives. If one attempted to retrieve this gold, so the story went, they were chased by these ants (the size of dogs) and killed. This legend can be traced as far back as Herodotus in the fifth century B.C., through Megasthenes and into the fictive Mandeville's narrative in the fourteenth century (*ibid*: 147).

Perpetuam-se, desta forma, nas narrativas de viagem, modos de representação estreitamente limitados, imagens estereotipadas, objectos construídos discursivamente que adquirem significados com existência autónoma, indiferentes à sua expressão (ou ausência) no real a que se referem (ver, também, Gomes da Silva 2003). O recurso ao estilo do género “reportagem”, sob a aparência da informação objectiva e pragmática, permite manter, todavia, a aura de credibilidade do sujeito conhecedor que narra o “autêntico”, que partilha o seu testemunho directo sobre “o que estava lá”, sobre propriedades intrínsecas ao objecto reportado.

Devo referir que durante os séculos XVII e XVIII, a escrita de narrativas de viagem em forma de cartas – formais ou familiares (privadas) – terá sido muito popular, sobretudo entre os viajantes da *Grand Tour*. Alguns autores argumentam dever ser feita uma distinção no tratamento da sua forma retórica com outras narrativas de viagem, por

---

<sup>129</sup> Conforme às referências em Bailey-Goldschmidt & Kalfatovic 2004: Federici, Cesare de. *The Voyage and Travaile of M. Caesare Frederick, Merchant of Venice, into the East India, the Indies, and beyond the Indies*. Trans. Thomas Hickock. London: Richard Jones and Edward White, 1588; Fitch, Ralph. *Ralph Fitch: England's Pioneer to India and Burma*. London: I. Fisher Unwin, 1899.

serem documentos particulares, mais subjectivos, menos fidedignos e até “femininos”<sup>130</sup> (ver Smith 2003: 201), contrariando, por isso, o estilo de exposição objectiva da informação. Todavia, essa distinção não me parece pertinente. Como demonstrado por Amy Elizabeth Smith, muitas destas cartas, formais ou familiares, foram escritas desde um primeiro momento com propósitos de publicação, recorrendo a esse formato, precisamente, pela sua popularidade como expressão máxima do testemunho directo, o que, como argumentado também por Nancy Schermerhom Struever (1995), seria conforme ao modelo da retórica clássica e à sua integração no domínio pragmático de expressão da “verdade”, dominante na época.

Deste ponto de vista, a carta como testemunho directo confunde-se também ao “contamos-lhe como foi” característico do estilo de reportagem informativa, que argumento como marca retórica das narrativas de viagem. A sua perda de popularidade nos finais do séc. XVIII prende-se apenas com a mudança epistemológica na produção de conhecimento em geral que passou a favorecer a evidência circunstancial em detrimento deste modelo de testemunho directo (Smith 2003: 200). Uma modificação que terá sido rapidamente incorporada pelos autores da literatura de viagens, como ilustrado por este excerto do prefácio do diário de viagem de Hester Thrale Piozzi, *Observations and Reflections Made in the Course of a Journey Through France, Italy, and Germany*, editado em 1798: «I have not thrown my thoughts into the form of private letters; because a work of which truth is the best recommendation, should not above all others begin with a lie» (*in ibid.*).

Ou seja, o que poderia parecer a um primeiro olhar como mudanças ocorridas pelo resultado da procura de modos alternativos para descrição da experiência, de facto não o é. O que se verifica é que os enunciados discursivos a que se recorre para narrar a experiência de viagem requerem sempre um significado partilhado em ordem à sua compreensão pela comunidade interlocutora. Só adquirem significado enquanto produtos narrativos partilhados por outros similares que os integram e reiteram, aproximando os seus autores numa espécie de “sistema de crenças” ou “corpo de

---

<sup>130</sup> Sobre a historicidade da associação simbólica entre “feminino” e ausência de razão, ver Lloyd (1993): «from the beginnings of philosophical thought, femaleness was symbolically associated with what reason supposedly left behind - the dark powers of earth goddesses, immersion in unknown forces associated with mysterious female power» (1993: 2).

conhecimentos” que serve de base ao entendimento e expressão do real; que o estrutura, define e materializa, pelo seu sucesso cumulativo<sup>131</sup>.

Na actualidade, o recurso ao estilo da retórica de “reportagem” (de exposição objectiva da evidência circunstancial) continua a ser o mais generalizado entre os profissionais da literatura mais específica de viagem, adoptado em guias, brochuras e narrativas impressas e *online* das agências de viagens e promotores turísticos. A evidenciar a eficácia deste estilo como mediador de “credibilidade” e “autenticidade” das narrativas de viagem, o popular guia *Lonely Planet* chega a dedicar algumas páginas introdutórias para descrição da proficiência no exercício da “actividade de turista” dos seus autores. O recurso à expressão “she studied to become a professional tourist” reforça a associação com a imagem do repórter “profissional” que, provido dos instrumentos teóricos e prática de terreno, possui a competência acreditada para a exposição objectiva “do que estava lá”, do registo da experiência “autêntica”:

Born in Scotland, Joyce has been on the road since an early age, including six years in Germany and the Netherlands where she developed a deep appreciation of beer. Fuelled by the travel bug, she studied to become a professional tourist but instead stumbled into publishing. In 1995 she set off for Australia in pursuit of Jason Donovan, who obligingly moved house to become her neighbour. Having satisfied that urge she turned her attention to Lonely Planet; she updated part of the *Victoria* guide and has subsequently researched *Zimbabwe*, *Morocco* and *India*. Joyce has recently traded her *salwar kameez* for a bikini and was last spotted chasing cyclones in Western Australia (AAVV. *Lonely Planet India* 2001: 9).

Veja-se a reprodução deste modelo retórico na narrativa de um turista norte-americano em circuito de aventura pela Índia, que terá permanecido cerca de dois dias em Kolkata, em Março de 2006. A sua narrativa começa assim: «**Had to visit Calcutta**». E continua,

**I wandered around the city, observing, until finally my feet were tired.  
Crowded streets, every one of them, bustling with people. Derelict cows**

---

<sup>131</sup> Mais uma vez, destaco a semelhança com o processo de construção da “reportagem” da actividade jornalística. Pierre Bourdieu descreve-o como uma espécie de jogo de espelhos que se reflectem mutuamente produzindo um formidável efeito “de encerramento”, “circular”, “de homogeneização das hierarquias de importância” e de “censura” extremamente eficaz (2005: 19-22). Como descreve: «Para os jornalistas, a leitura dos jornais é uma actividade indispensável (...): para saberem o que vão dizer, precisam de saber o que disseram os outros» (*ibid.*: 18) e deste modo constroem um produto narrativo que apenas «confirma coisas já conhecidas e que, sobretudo, deixa as estruturas mentais intactas» (*ibid.*: 46).

**wandering about, cars, buses, trucks, carts pulled by ox. Feet that have known saddles perhaps, but never shoes. Slums, awful, but no worse than I expected, thank God. (...) People appeared to not be starving, thankfully, true of everywhere I went in India. People sleeping on the streets for sure, a few desperately thin legs and arms, but the real worry that any Westerner would feel is that there had to be millions that were one large natural disaster, or a few consecutive drought years, or a major political upheaval away from death** (turista norte-americano, dois dias de estadia<sup>T9</sup>).

Apenas 30 horas de estadia para que se torne mais um conhecedor da cidade e dos seus habitantes. O turista, de credibilidade atestada pela sua experiência de viajante e caminhante nas ruas da Índia (que refere várias vezes, ao longo da sua narrativa), em algumas horas observa, reconhece e analisa as “evidências” encontradas. Em reforço da “objectividade”, “autenticidade” e princípios de isenção na descrição do objecto, sente-se compelido a referir que não escamoteia resultados: “Slums, awful, but no worse than I expected, thank God”; denunciando assim, imediatamente, o encontro do objecto antecipado.

“Feet that have known saddles perhaps, but never shoes”, constata o turista. Qual o propósito deste enunciado para descrição da cidade? Aparentemente apenas a sua ressonância literária de significados de pobreza que indexa a Kolkata (e à Índia). Mas na verdade, é apenas mais um objecto que outros “já haviam dito”. Simon Winchester, no livro *Simon Winchester's Calcutta* de 2004, escreveu:

Calcutta is the only city on earth to still allow hand-pulled rickshaws (...)  
How can it project itself to the world as a successful and cosmopolitan city when it still exploits people quite so blatantly and inhumanely as to use them as human mules?

There is no doubt that pulling a rickshaw is incredibly hard work. None of the pullers seem to possess shoes (Winchester 2004: 85).

E, por exemplo, uma outra turista norte-americana com um mês de estadia em Kolkata, em Outubro do mesmo ano, terá enunciado o seguinte: «**Where else in the world can you take a foot rickshaw - yes, with huge wooden spoke wheels and a snowy-**

**bearded barefoot man trundling you along the street - a foot rickshaw (...)**» (turista norte-americana, um mês de estadia em Kolkata<sup>T12</sup>).

Que significado pode ser inferido a partir da leitura destes enunciados sobre pés descalços e a cidade? Para os leitores de Winchester: que os puxadores de *rickshaw* são uma marca da singularidade de Kolkata - “the only city on earth to still allow hand-pulled rickshaws”, infame e desumanamente explorados como mulas, não auferindo tão pouco rendimento suficiente para adquirir calçado. De acordo com a narrativa da turista norte-americana, pode inferir-se que também ela teve oportunidade de observar a cidade única em que se podem encontrar puxadores de *rickshaw* descalços. Mas para os leitores do primeiro, bastante mais audacioso no seu testemunho, é atestado que: nas “crowded streets, every one of them, bustling with people” desta cidade, a larga maioria da população, mesmo que alguma vez tenha tido a oportunidade de usar chinelos de couro (na hipótese interpretativa mais positiva para a metáfora subjacente ao termo “saddles” - selas), nunca terá sequer conhecido sapatos; nunca os usou, nunca os viu, não sabe o que são ou para que servem. Ou seja, através da duplicação de um objecto discursivo já construído anteriormente, este turista não só produziu a sua reiteração como ainda amplificou o seu significado, alargando esta representação específica a toda a generalidade da população nas ruas da cidade, sob o cunho da autenticidade do testemunho directo.



**Fotografia 23**<sup>T15</sup>

A fotografia 23, recolhida em Kolkata no final de Novembro de 2005 (mês de Inverno, habitualmente de temperatura amena, mas que os residentes consideram frio, tendendo a usar agasalhos e sapatos mais fechados) por um turista canadiano que permaneceu

quatro meses na cidade para o seu aperfeiçoamento como músico instrumentista de *sitar* (cítara indiana), exhibe uma *rickshaw* estacionada e o seu condutor calçado com sapatilhas. E sobre esta imagem diz: «**This is typical – I have seen a lot of pictures like that, but I like it. I asked him to take this picture and he said ‘yes, I just stand here or should I ...?’ (risos)**» (turista canadiano, quatro meses de estadia<sup>T15</sup>). Referindo ter sido sua intenção exhibir a imagem da *rickshaw* de indexação imediata à cidade e descrever a generosidade e disponibilidade por parte do seu condutor para ser fotografado.

Embora julgue ter captado uma imagem “típica”, em verdade, pelo que acabei de referir acima, a sua fotografia é extraordinária. Não tendo manipulado a fotografia, preparado a pose oferecendo-lhe sapatos ou procurado durante dias especificamente um puxador de *rickshaw* calçado, como terá sido possível conseguir obter esta foto num universo repetidamente relatado de pés descalços? A resposta é simples: os pés descalços não eram algo que procurasse.

Dada a duração da estadia de [DB] na cidade e a sua coincidência com a nossa própria estadia, tornámo-nos amigos, mantendo uma relação de proximidade<sup>132</sup>. Em conversa informal que mantivemos já no final do mês de Fevereiro de 2006, fiz referência ao facto de alguns dias antes ao rever a sua fotografia, quando procedia a uma reorganização de arquivo do material obtido em *photovoice*, ter notado que esta apresentava um condutor de *rickshaw* calçado - algo que ambos não tínhamos notado ou mencionado na conversa em Novembro. Respondeu-me que, chamando-lhe eu a atenção para esse facto, era realmente interessante o que se podia ver posteriormente numa fotografia - «things that were there» e que não haviam sido vistas no momento da sua captação. E relativamente ao tema dos sapatos:

**DB:** Now, thinking of that, since I’m staying here, there was really a significant change on the feet of the pullers, *coolies*, and so on. I mean, it changes according to the weather, isn’t it? If I have taken the same picture during this season, the guy will probably appear with bare feet!<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> Esta situação não foi excepcional. Pelo contrário, com muitos dos turistas contactados com estadias longas e coincidentes à minha estadia em Kolkata – algumas até, repetidamente em vários períodos de trabalho de campo – o desenvolvimento de proximidade e de relações de amizade que continuam ainda hoje foram uma decorrência natural.

<sup>133</sup> Conversa com [DB]. Kolkata, 26-02-2006.

### **5.2.2 A Intertextualidade e a Constituição da Narrativa de Viagem como Género de Construção Identitária**

De acordo com Sara Mills (1991), outra das características que emerge da análise diacrónica e sincrónica das narrativas de viagem é a sua marca distintiva em forma de colagem pelo seu carácter de intertextualidade. Os autores não só tendem a reproduzir enunciados de outros relatos disponíveis de viagens reais ou ficcionadas, mas também, de acordo com as motivações subjacentes à sua viagem e ao destino escolhido, tendem a procurar e duplicar narrativas em diferentes áreas de produção de conhecimento: novelas de quotidiano, textos de carácter científico, representações convencionais da paisagem (imagens pictóricas)<sup>134</sup>, narrativas sobre a situação política e relação histórica entre os dois locais, etc., o que lhes confere uma marca distintiva em forma de colagem, de textos e discursos fragmentados (Mills 1991: 80).

Isto mesmo é particularmente evidente a partir do séc. XVIII, já que a acessibilidade relativamente alargada aos textos escritos só é iniciada na Europa a partir desta altura. A tradução desta acessibilidade em maior produção, abundância de cópias e reedições, diversidade de mediadores linguísticos e, conseqüentemente, maior familiaridade para leitura e apropriação, fazem desta circunscrição temporal o enquadramento determinante para as possibilidades de “sobre o que dizer” nas narrativas de viagem da contemporaneidade. Devo mencionar que, também, no que diz respeito aos relatos de viagem dos dois séculos anteriores de expansão colonial, estes terão sido recuperados e tornados acessíveis a um público mais alargado, através de traduções para outras línguas e grandes volumes de versões impressas mais versáteis ao longo dos séculos XVIII, XIX e XX, por meio de editores como a The Hakluyt Society, Giambattista Ramusio, Theodore de Bry, Samuel Purchas, Arnoldus Montanus, John Harris ou Jean-Frédéric Bernard. O que indica que também estes relatos terão sido resgatados, servindo de suporte e precedência às construções narrativas elaboradas posteriormente.

---

<sup>134</sup> As representações pictóricas constituem, desde sempre, parte integrante da literatura de viagem. Relembro que aqui se incluem o desenho ilustrativo e mais tarde, a fotografia, mas também, mapas, cartas náuticas, etc. Relativamente aos usos e tipos de representação cartográfica nas narrativas de viagem ocidentais do período colonial, sugiro a leitura do trabalho de Jordana Dym de 2004: «The Familiar and the Strange: Western Travelers' Maps of Europe and Asia, ca. 1600-1800».

Quando a relação de dominação económica e política britânica sobre a Índia se consolida na segunda metade do séc. XVIII, os temas orientados para o mercantilismo e exploração económica dominantes nas narrativas de viagem dos dois séculos anteriores (de que dei exemplos) perdem significância, dando lugar à restauração da proeminência dos temas conotados com exotismo. A construção destes objectos nas narrativas de viagem sobre a Índia passa a ser articulada por todo um corpo de produção de conteúdos de saberes diversos, largamente difundido e familiar, pautado pelo que desde Edward Said é conhecido como o discurso hegemónico colonial ou *Orientalismo*<sup>135</sup> (Said 1990 [1978], 1985). Como argumentado por inúmeros autores, desde Said, as narrativas ocidentais de viagem a partir desta época passam a responder, deliberada ou involuntariamente, aos desígnios de uma Europa imperial, servindo à reafirmação do seu poder sobre o território colonizado e as suas populações. Ou como salienta Menezes de Souza (2004), a narrativa passa a servir a construção da identidade colonial e a narrativa de viagem a constituir o seu género, por excelência.

Suportado pelas construções evolucionismo-progressistas, de superioridade racial, expansão colonial, hierarquização civilizacional, “bom selvagem” e “vil oriental”, etc., para o qual concorreram todos os campos de saber “ocidentais” da época (nesta altura, um “ocidente” ainda confinado à Europa e América do Norte), este tipo de construções representacionais culmina na criação de um corpo de referência de especialistas, orgulhosamente designados por “Orientalistas”. Ou seja, especialistas no imenso conhecimento do que diria respeito ao *Oriente* e que incluiria a maior parte da população e território mundiais (sobre *Orientalismo*, *Oriente* e as suas alterações em termos de mapeamento cognitivo, falarei mais à frente no capítulo 7); ou mais modestamente “Indianistas” ou “Indologistas”, se um pouco menos ambiciosos e limitando-se ao conhecimento global relativo a todas as esferas do universo social do território indiano<sup>136</sup>.

---

<sup>135</sup> Nas palavras de Said:

Orientalism of course refers to several overlapping domains: firstly, the changing historical and cultural relationship between Europe and Asia, a relationship with a 4000 year old history; secondly, the scientific discipline in the West according to which beginning in the early 19<sup>th</sup> century one specialized in the study of various Oriental cultures and traditions; and, thirdly, the ideological suppositions, images and fantasies about a currently important and politically urgent region of the world called the Orient (Said 1985: 90).

<sup>136</sup> Notavelmente, estas designações e outras similares como: “Africanistas”, “Indigenistas”, etc. continuam a resistir na academia, indiferentes a décadas de movimentos de auto-crítica na disciplina antropológica, o que reforça o argumento da reificação estereotipada das organizações discursivas e dificuldade na sua substituição, em todas as áreas de produção de conhecimento. Sobre o “orientalismo

Relativamente ao início da produção deste tipo de representações textuais sobre a Índia é quase possível datar o seu momento exacto no tempo sob a alçada da governação de Warren Hastings. William Jones (1746-1794) foi o grande responsável pela criação da Asiatic Society no ano de 1784 na então Calcutá, capital do *British Raj*. Defensores da importância do estudo das línguas “orientais” e textos produzidos na Índia, William Jones e os seus colegas desta instituição ter-se-ão designado a si próprios por “Orientalistas” em oposição aos utilitários “Anglicistas”, dominantes na administração e ostensivamente antagonistas ao reconhecimento de qualquer produção vernácula. A criação da Phrenological Society na mesma cidade, nos anos de 1820, pela paixão de George Murray Paterson (influenciado pelos trabalho de europeus continentais como Buffon e Blumenbach), vem complementar este conhecimento com a sua contribuição de estudos comparativos de crânios e teorias derivativas sobre diferenças raciais, intelectuais, de mentalidades e pensamento religioso, que serão difundidas em artigos, livros, palestras, aulas e debates quer na metrópole europeia quer entre as elites locais, através destas e de outras instituições como o Calcutta Medical College, a Physical Society ou a Horticultural Society (Kapila 2007). Shruti Kapila testemunha que não são apenas as elites da burocracia imperial que se envolvem na persecução e difusão destas ideias:

The [Phrenological] Society’s executive body included mixed-race men from the lower end of the imperial hierarchy such as John Matthew Dove and many others who belonged to the commercial world such as the merchant William Carr of the Union Bank and a later partner in the prominent agency house Carr, Tagore [Dwarkanath] and Co. (Kapila 2007: 489).

E em 1845, o bengali Kali Kumar Das, educado no Calcutta Medical College, funda uma segunda Calcutta Phrenological Society composta, na sua totalidade, por membros bengalis hindus:

Other members such as Neel Kamal Mitra and Nobin Chandra Bose were, like Das himself, also active in other societies, notably the Bethune Society and the Calcutta School Society that became parallel sites of debate on related questions of religion and western education (*ibid*: 495-6).

---

português”, ver, por exemplo: Perez 2002 e o número especial “Mirrors of Empire” da revista *Etnográfica* 6 (1), organizado por Rosa Perez e Clara Carvalho (2002).

Embora com propósitos um pouco diferentes dos primeiros, ideologicamente próximo do hinduísmo reformista, de acordo com os pensadores frenologistas com que aprendera e admirava, Kali Kumar Das entendia a frenologia como um instrumento activo de regeneração para os seus compatriotas:

He believed that the Bengali was equal to the European in capacities of craftsmanship, commerce and logic. He reserved his criticism for the Bengali's intellectual orientations. Though "one of the most intelligent peoples on the face of the globe", their "lack of degree of interest in . . . history" was not only a cause of his lamentation, but it had made the "Bengalee head . . . deficient"<sup>137</sup> (*in ibid*: 497)

Denunciando, assim, a aceitação e cumplicidade na difusão da "verdade" da sua condição de inferioridade racial determinada pelas construções discursivas dos seus colonizadores.

É a partir desta variedade de formações discursivas que as narrativas de viagens reais ou ficcionadas à Índia passam a adquirir forma, ao mesmo tempo que aí se inscrevem em relação de validação mútua. No prefácio ao seu *Journal of a Residence in India* (1812), a inglesa Maria Graham (1785-1842) reforça a credibilidade da sua narrativa, precisamente, com o esclarecimento de que a informação nela inscrita deriva de: «many individuals distinguished for Oriental learning and research» (Graham 2000: 11) e não directamente da população "nativa", já que para si mesmo os indianos mais eruditos serão, como peremptoriamente afirma, «ignorant, even with regard to their own sciences» (*id. ibid.*).

Não cabendo aqui o aprofundamento da fabricação e modos de difusão e impregnação popular das construções discursivas sobre raças e diferenciação racial, suas correspondências frenológicas ou seus propósitos de legitimação de exercícios de poder e expansão colonial, sublinho, apenas, que a sua difusão foi de tal forma extraordinária (mesmo entre as populações colonizadas) que a sua presença nos enunciados

---

<sup>137</sup> Citações conformes à referência em Kapila 2007: Kali Kumar Das, «Phrenological Development of the Bengalees», *The Pamphleteer*, vol. I, no. 3 (1850), p. 67.

discursivos sobre os *Outros* - dominantes nas narrativas de viagem - se mantém inabalável até hoje<sup>138</sup>.

Para este facto concorre, naturalmente, a sua perenidade ao nível das metanarrativas dominantes produzidas (de modo assumido ou dissimulado) em diversas áreas de conhecimento<sup>139</sup> e difundidas pelos mediadores de cultura populares. Reproduzidas, reconstituídas, reorganizadas e reincorporadas em enunciados discursivos mais ou menos formais, uma e outra vez, em proposições discursivas sob a forma de notícias, reportagens, relatos, ensaios, novelas e até exercícios autobiográficos, como neste exemplo do ilustre premiado Nobel da literatura, nascido em Trinidad, V. S. Naipaul (também escritor de viagens e tendo produzido três livros sobre a Índia). No seu ensaio «Two Worlds» apresentado na cerimónia de recepção deste prémio, expressa-se deste modo sobre o universo social em que cresceu:

There were the African or African-derived people who were the majority. (...) There was the capital, where very soon we would all have to go for education and jobs, and where we would settle permanently, among strangers. There were the white people, not all of them English; and the Portuguese and the Chinese, at one time also immigrants like us. And, more

---

<sup>138</sup> Bhaskar Mukhopadhyay, analisando a evolução da escrita bengali sobre viagens, descreve, como este género de “narrativa de viagem” emerge aqui também no final dos anos de 1800. Até esta altura, as narrativas dos viajantes bengalis seriam inscritas em modelos retóricos bastante distintos do europeu:

[O]n the one hand, the powerful pre-modern tradition of pilgrimage-narratives in Sanskrit and Bengali and, on the other, a well-developed tradition of travel-writing in Persian (Bengali men of affairs of the eighteenth century were steeped in Persian court culture). Neither of these, as it were, derived from a mimetic theory of writing (Mukhopadhyay 2002: 295).

A partir desse momento, porém, este tipo de construções discursivas e significados geopolíticos de oposição *ocidente/oriente* veiculados pelos colonizadores, passam também a ser replicados entre os autores bengalis:

A close reading of these travelogues establishes decisively that our tourists had internalized not just histories and geographies written by Europeans (which formed part of the school curriculum in British Bengal), but also much of contemporary Anglo-Saxon writing on travel. In many cases, descriptions of landscape, monuments, and people are so similar that the inescapable conclusion is that many of our travelogues were simply citations. This is only rarely admitted by the writers themselves (*ibid.*: 300).

<sup>139</sup> Recentemente, o geneticista Guido Barbujani (2007) sentiu necessidade de dedicar um livro à demonstração da inexistência de raças humanas através das evidências da sua disciplina científica, confessando o seu constrangimento perante a persistência deste tipo de discursos entre cientistas. Como afirma, por exemplo, ainda em Março de 2005, terá sido publicado com grande evidência no *New York Times* um artigo de Armand Marie Leroi (um especialista em vermes nematóides de quem não se conhecem pesquisas sobre o homem) sustentando que as raças humanas são evidentes a todos e que alguns cientistas se recusam a admitir que assim seja por razões requintadamente políticas (Barbujani 2007:13). E por exemplo, Sarah White (2002) denuncia como os discursos contemporâneos sobre desenvolvimento assentam na continuidade dos mesmos pressupostos de ordenamento do real que perpetuam o projecto de racialização da diferença.

mysterious than these, were the people we called Spanish, ‘*pagnols*, mixed people of warm brown complexions who came from the Spanish time, before the island was detached from Venezuela and the Spanish Empire – a kind of history absolutely beyond my child’s comprehension (Naipaul 2002: 483).

Não obstante o seu humilde reconhecimento da dificuldade de compreensão deste universo de significados diferenciadores e de subalternidades na sua infância, na verdade, quando mais à frente, no texto e na sua vida:

(...) travelled in the Caribbean region and understood much more about the colonial set-up of which I had been part. I went to India, my ancestral land, for a year; it was a journey that broke my life in two. The books that I wrote about these two journeys took me to new realms of emotion, gave me a world-view I had never had, extended me technically. I was able in the fiction that then came to me to take in England as well as the Caribbean – and how hard that was to do. I was able also to take in all the racial groups of the island, which I had never before been able to do (*ibid*: 485);

Continua a não conseguir deixar de lhes atribuir uma identidade racial (nas suas palavras: “all the racial groups of the island”) e compreender a amplitude de significados dessa atribuição.

Devo clarificar que a Índia ocupa um lugar consideravelmente especial neste imaginário narrativo *orientalista*<sup>140</sup>, oscilando entre dois modelos de representação que se difundem

---

<sup>140</sup> Ao longo desta dissertação, usarei frequentemente os termos “orientalismo” e “orientalista”. Quando não especificado de outro modo, o seu uso é aplicado genericamente no sentido de Edward Said: um estilo de pensamento assente na distinção ontológica e epistemológica entre o “Ocidente” e o “Oriente” em que o segundo é construído discursivamente enquanto oposto, subordinado ao primeiro - o seu *Outro* (Said 1990). No entanto, como sistematizado por Peter Heehs, existem variantes sincrónicas e diacrónicas de estilos/modelos de discurso passíveis de serem enquadradas no Orientalismo (que abordarei também no capítulo 7). Para este autor, no que diz respeito à Índia, até ao início do período colonial (aproximadamente 1500), as variantes discursivas sobre o Oriente emanadas pela Europa são caracterizadas pela ausência de “diálogo” com o seu objecto discursivo. Só a partir deste momento, emerge o que designa por *Colonial Orientalism* e em que identifica três estilos discursivos que designa como: “Patronizing/Patronized Orientalism” emergente entre os “Orientalistas” britânicos na governação de Warren Hastings e absorvidos por pró-“Orientalistas” indianos, como o bengali Rammohun Roy (1772-1834); “Romantic Orientalism” que indexa aos “Indologistas” românticos germânicos (“German Romanticism”) e reproduzidos depois por indianos, exemplificando com o *Hindu Superiority* de Har Bilas Sarda (1906); e, um último estilo, o “Nationalist Orientalism” que emerge na Índia do final do séc. XIX associado ao movimento nacionalista, elegendo como exemplares os escritos de sister Nivedita (ou Margaret Noble [1867-1911]), discípula do famoso intelectual bengali (e *guru* santificado) swami Vivekananda (1863-1902). Integrados no que designa por *Postcolonial Orientalism*, identifica as variantes discursivas de “Critical Orientalism”, emergentes na Índia nas décadas de 1950-60, sobretudo

paralelamente ao longo dos anos de 1800. O primeiro, generalizado a todo um universo nebuloso “não ocidental”, de construções representacionais sobre a inferioridade racial intelectual e civilizacional, anomalias mentais e de comportamento, e natural posição de subalternidade das populações “nativas” dos territórios colonizados, emanado por grande parte dos representantes das administrações coloniais. Na Índia, este modelo terá sido defendido e difundido, sobretudo, por parte de “Anglicistas”, de que são exemplos enunciados como o de William Wilberforce (1813): «Hindu divinities were absolute monsters of lust, injustice, wickedness, and cruelty. In short, their religious system is one grand abomination»<sup>141</sup>; ou como o de James Mill, na sua *History of British India* (1840):

Even in manners, and in the leading parts of the moral character, the lines of resemblance (between Indians and Chinese) are strong. Both nations are to nearly and equal degree tainted with the vices of insincerity; dissembling, treacherous, mendacious, to an excess which surpasses even the unusual measure of uncultivated society<sup>142</sup>;

Ou, de forma mais fleumática, por Sir Richard Temple (1883):

[Art schools] will teach them one thing, which through all the preceding ages they have never learnt, namely drawing objects correctly, whether figures, landscape or architecture. Such drawing tends to rectify some of their mental faults, to intensify their powers of observation, and to make them understand analytically those glories of nature which they love so well<sup>143</sup>.

Embora tenham sido os britânicos, pela sua posição privilegiada de administradores no terreno, as principais fontes emissoras e difusoras deste modelo imagético, este terá sido sustentado e expandido por todo um corpo de produção de pensadores europeus e norte-

---

através de historiadores como a brilhante Romila Thapar (a quem recorrerei nesta dissertação) no seu esforço de reconstrução interpretativa da sua história; “Reductive Orientalism” que exemplifica com o trabalho de Ronald Inden (a quem também farei referência), argumentando Heehs que, apesar da incorporação das ideias de Said, continua a negar a agência indiana na sua história; e, finalmente, o estilo “Reactionary Orientalism” que atribui ao movimento crítico “revisionista”, entre académicos indianos de várias disciplinas na contemporaneidade, que rejeita a universalidade da aplicação das dialécticas do chamado “pensamento europeu” a universos simbólicos e sociais distintos (Heehs 2003: 172-176).

<sup>141</sup> Extraído de Great Britain, *Hansard's Parliamentary Debates* 26 (22 June 1813): 164 e citado em Kopf 1980: 503.

<sup>142</sup> James Mill, *History of British India*, 4<sup>th</sup> ed (London: James Madden and Co., 1840), 2: 135. Citado em Kopf 1980: 504.

<sup>143</sup> Extraído de *Oriental Experience* de Sir Richard Temple e citado em Mitter 1994: 32.

americanos, que exemplifico, de entre muitos, com este enunciado do proeminente filósofo alemão Georg Hegel (1770-1831)<sup>144</sup>. Numa altura em que a Europa ocidental já dominando e conhecendo um pouco mais sobre grande parte da Ásia, começava a estruturá-la discursivamente em objectos distintos: o “próximo oriente” e o “médio oriente”, ainda próximos do “ocidente”, partilhando princípios de monoteísmo e valores de individualismo com a Europa e América cristãs, por oposição ao distante, “extremo oriente” em que se incluiria a China e a Índia (Inden 1986: 405):

The European who goes from Persia to India, observes, therefore, a prodigious contrast. Whereas in the former country he finds himself still somewhat at home, and meets with European dispositions, human virtues and human passions – as soon as he crosses the Indus (i.e., in the *latter* region), he encounters the most repellent characteristics, pervading every single feature of society (*in* Inden 1986: 405-406)

With the Persian Empire we first enter on continuous History. The Persians are the first Historical people; Persia was the first Empire that passed away. While China and India remain stationary, and perpetuate a natural vegetative existence even to the present time (*in ibid*: 424)<sup>145</sup>.

Tomemos como exemplo os enunciados supracitados de 1800, de William Wilberforce: “absolute monsters of lust, injustice, wickedness, and cruelty” e de James Mill: “tainted with the vices of insincerity; dissembling, treacherous, mendacious, to an excess which surpasses even the unusual measure of uncultivated society” (*op. cit.*) e veja-se como estas construções representacionais e escolha de objectos e termos discursivos persistem de forma cumulativa ao longo do tempo até às narrativas da actualidade. Em 1975, pelo escritor de viagens Paul Theroux (1941- ):

I stayed in Calcutta for four days, giving lectures, seeing the sights and loosing my lecture fees at the Royal Calcutta Turf Club (...). On the first day

---

<sup>144</sup> Autores como Hegel demonstram o impacto da difusão destes modelos discursivos para construção representacional do *Oriente* e da Índia. Ainda hoje, Hegel é um dos autores incontornáveis nos conteúdos programáticos académicos relativos à filosofia do chamado “pensamento ocidental” (Portugal incluído); continuando, assim, a exercer a sua influência na formação e construção de pensamento dos jovens estudantes.

<sup>145</sup> Conforme à referência em Inden 1986: G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, tr. J. Sibree (New York: Dover, 1956, p.173). De acordo com as suas investigações, Ronald Inden considera que esta (má) tradução inglesa de Sibree completada em 1857 terá sido provavelmente a mais lida pelos “Indologistas” da época.

the city seemed like a corpse on which the Indians were feeding like flies; then I saw its features more clearly, (...) having decided that Calcutta was Dickensian (perhaps more Dickensian than London ever was) (...) in a city of mutilated people only the truly monstrous looked odd (Paul Theroux, *The Great Railway Bazaar*)<sup>146</sup>;

em 1990, pelo escritor de viagens e jornalista Peter Holt (1956- ):

The dreadful Kali is the wife of Shiva, and is portrayed as a bloodthirsty, axe-wielding psychopath, dripping in blood, with the heads of her victims hanging on string around her neck. In normal circumstances the likes of Kali would be taken in for police questioning. But in Calcutta she is revered as the city's patron goddess. The similarly evil appearance of Calcutta must be more than mere coincidence (Peter Holt, *In Clive's Footsteps*)<sup>147</sup>;

em 2004, na narrativa de um turista francês em Kolkata:

**Ce n'est qu'un visage de la grande Calcutta, mais de la noirceur d'un abîme qui phagocyte toute autre impression, de la noirceur de Kali, la féroce. (...) J'apprendrai que parfois, ce sont des rigoles de vrai sang qui s'écoulent sur le marbre blanc et froid baignant les pieds nus des fidèles, le sang de chèvres égorgées dans la clameur collective d'une ferveur excessive. Folie pure, scandaleuse barbarie... les mots se bousculent, tranchants comme les bourreaux, j'imagine... j'imagine bien, du reste, à constater, interdit, l'hystérie qui gagne Kali-ghat (turista francês, quatro dias de estadia);**

e, em 2005, na narrativa de uma turista inglesa:

**They will do anything for a few rupees and it is especially heartbreaking to see the amputations that have been done at the hands of unscrupulous parents, or guardians so their children can play on the sympathies of visitors. (...) Give at your peril - there may only be a few dozen beggars, but get out your cash and you will be swamped until you have had the shirt off your back removed! (...) if a taxi driver knocks someone down in the street, get out of the car and run! The people will**

---

<sup>146</sup> In Winchester & Winchester (eds) 2004: 281-282.

<sup>147</sup> In Winchester & Winchester (eds) 2004: 169.

**kill the driver and burn the car, whether or not there is someone in it...  
I never saw this happen, fortunately, but I have been told by countless  
people that it does – so, people, beware!** (turista inglesa, uma semana de  
estadia em Kolkata<sup>T1</sup>).

Paralelamente a este modelo (mantendo, embora, as mesmas premissas de distanciamento, de extremo exótico, de estagnação civilizacional e condição natural de subalternidade), na esteira do romantismo do séc. XIX, a Índia terá sido elevada por alguns intelectuais europeus (destes, intelectuais franceses e britânicos foram alvo de extenso estudo por Said em 1978), ao estatuto de supremo representante de afirmação do passado, do exótico e da alteridade cultural, de lugar mítico primado pela espiritualidade e sabedoria e, simultaneamente, povoado pelo “bom selvagem”. Particularmente relevantes foram os indologistas/indianistas alemães (estes não contemplados na análise de Said) como Johann Herder, os irmãos August e Friederich Schlegel, ou Friederich Max Mueller (1823-1900) - um dos mais importantes indologistas da época que terá ensinado ingleses e franceses e, à semelhança de muitos dos seus colegas, nunca terá visitado este país. Ou ainda, não especialistas, como Schopenhauer (1788-1860) e Friedrich Nietzsche (1844-1900), o que, mais uma vez, demonstra o impacto da difusão destas narrativas ao nível das possibilidades de construção discursiva em áreas de produção textual tão distintas. Como refere Kaushik Bagchi, apoiando-se no estudo de Herman Tull:

With the British now involved in the down-to-earth task of actually governing a colony, Romantic interpretations of India became the preserve of the Continentals, especially the Germans, who were already cut off from India politically, and who further “isolated themselves from the ‘living’ Indian tradition.” They did this, for example, by disparaging native commentaries on the Vedas, or deliberately ignoring aspects of Indian culture that appeared “tasteless and monstrous” in favor of what they considered more refined<sup>148</sup> (Bagchi 2003: 296).

A ênfase aqui colocada neste modelo de representação germânico (integrado no chamado “German Romanticism”) prende-se com duas circunstâncias. A primeira, pela

---

<sup>148</sup> Citações conformes à referência em Bagchi 2003: Herman W. Tull, «F. Max Mueller and A. B. Keith: “Twaddle”, the “Stupid” Myth, and the Disease of Indology» *Numen* 38, fasc. 1: 31-32.

importância das correntes de pensamento e teóricos germânicos no sistema educativo europeu e na construção do pensamento erudito e capacidade discursiva (tão caros a todos os que escrevem) associada à importância do género romântico na literatura europeia e à sua difusão por autores de grande sucesso de narrativas de viagem ou ficção dedicada ao “oriente”, de várias nacionalidades, como Flaubert, Goethe, Rudyard Kipling ou Byron, o que aponta para a sua relevância particular nas possibilidades “de dizer” e “como dizer” dos relatos contemporâneos. Para muitos turistas, a procura deste objecto mítico primado pela espiritualidade e sabedoria continua ainda a ser encontrado e manifesto nos seus relatos:

**This is the *Art of Living*. It is in a session, near the Tram Depot. I didn't want to disturb anyone, there's a spirit of being together, sharing the truth. At the end, there was somebody reading - they went to a class in Rishikesh - and one girl said: after she was so much inspired that she could jump from 30 feet to the Ganges and she said she had never done that before. She was like radiating. (...) I was very happy to be there** (turista canadiana, algumas semanas de estadia em Kolkata, 2007<sup>T26</sup>).

A segunda razão, um pouco mais velada, prende-se com a ainda pouco estudada relação de permuta simbiótica entre as construções discursivas deste modelo orientalista, o nacionalismo germânico que conduziu ao Terceiro Reich e o designado por alguns, como Peter Heehs (2003), como “orientalismo nacionalista indiano” e o “nacionalismo hindu” ou *Hindutva* que, na actualidade, tem a sua expressão política mais radical no partido Bharatiya Janata Party (BJP) e na sua máxima “A Índia é dos hindus”<sup>149</sup>. As construções ideológicas que sustentam as posições extremas destes dois movimentos, ainda que com uma expressão social controlada, persistem insinuatoramente na construção e estruturação discursiva das identidades em estudo, assim como na sua sustentação grosseira no binário de opostos estabelecido no relato do encontro com *Outro* em Kolkata: “europeia-ocidental” para os turistas internacionais e “oriental-indiana-bengali” para os anfitriões<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> Sobre o partido BJP e a sua influência institucional para a construção de uma identidade nacional na Índia ver: Adeney & Lall (2005).

<sup>150</sup> A temática das identidades estabelecidas no encontro do turismo internacional em Kolkata será objecto de análise detalhada nos capítulos que se seguem.

É no seio do chamado “orientalismo romântico” germânico, que são encontradas ou desenvolvidas as proposições conservadoras de afirmação de passado, tradição e nacionalismo (Arendt 1973); de uma identidade linguística indo-europeia ancestral partilhada por europeus (não-semitas) e indianos – colocando o sânscrito no seu vértice de origem; e, na sua consequência, uma identidade racial ancestral partilhada entre (alguns) europeus (mais “brancos”) e alguns indianos hindus, de castas “sancritizadas” com elevado estatuto social – a raça ariana, dos *aryas* (“povos em movimento”) que terão vindo do exterior, dominado o vale do (rio) Indus e criado a civilização e organização ancestral da Índia bramânica. Recorrendo mais uma vez à descrição de Bagchi:

As Indians in the nineteenth century became aware of European Orientalist research, the hypothesis of racial (Aryan) affinity between Indians and Europeans was welcomed, particularly by conservative, upper-caste Hindus. These Hindus were receptive to any ideas that would reinforce their own status, based on a perceived racial distinction between themselves and the supposedly non-Aryan lower castes of India, going back to remote antiquity. Hindus, and indeed all Indians, were at this point chafing under the humiliation of rule by a European power. They would therefore welcome any suggestion, especially from Europeans, that would assuage their sensibilities and confirm their “past glory.” This is exactly what German Orientalists provided (Bagchi 2003: 297).

Já em meados do séc. XX, emerge uma outra imagem que passa a concorrer com estas - ou melhor, uma imagem de continuidade com uma nova roupagem política: após a II Guerra Mundial, a nova Índia independente vê o seu estatuto romântico obscurecido pela sua inclusão no grande bloco difuso de jovens e velhas nações ex-colónias, colocado sob o rótulo de “Terceiro Mundo” e do discurso de desenvolvimento que se substituiu ao discurso colonial. As novas narrativas de viagem da segunda metade do século XX passam, então, a ser organizadas genericamente de dois modos: ora, conformes ao progressismo moderno, repudiam aberta e veementemente esta visão de exotismo romântico e estatuto particular da Índia entre as nações, agora, estruturadas em objecto terceiro mundista, abraçando o discurso sobre subdesenvolvimento, decorrente (e por isso, mais próximo) dos anteriores discursos extremados colonialistas; ora, para os menos progressistas e mais críticos da “nova ordem mundial”, procuram incorporar a

velha visão romântica com os novos termos discursivos sobre terceiro mundo, criando um tom renovado, marcado pela ambivalência entre os dois universos representacionais. Habitualmente, no entanto, mesmo quando os dois universos representacionais são incorporados, verifica-se que o autor procede à apologia de um deles. Veja-se este enunciado de um turista norte-americano em circuito de aventura pela Índia em 2006:

**In India, ancient beliefs and customs seem to be as alive as ever, caught in a state of suspended animation side by side with the modern. Everywhere you would run into educated minds of great sophistication and insight as you would meet illiterate people who clearly live simple lives. (...) India is unsanitary and crowded, a bad combination (...) 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 em Kolkata<sup>151</sup>).

O escritor Peter Holt, mencionado acima, também é exemplar a este respeito. Através da referência aos dois modelos na sua narrativa, não só efectua a validação do discurso terceiro mundista como o legitima através da sua atribuição, em conversa, a um jovem residente indiano de Kolkata, estudante de medicina:

He talked about his life in the city. "India is the black hole of Asia, Calcutta is the black hole of India. There is no future here. (...) They say I will not like the West. There is too much rudeness, it is a bad way of life, they say. (...) I hate these foreigners for their arrogance. They see India as nicely old-fashioned and polite. I would rather have the rudeness of the West and a good job and maybe a car. (...) When they are forty they will have cars, homes of their own and gardens where their children can play. I will not." Depressing stuff (Peter Holt, *In Clive's Footsteps*)<sup>151</sup>.

Durante os 15 meses de trabalho de campo que efectuei neste país e, designadamente, nesta cidade, tive oportunidade de conhecer vários profissionais de medicina, muitos deles sem experiência de emigração para o "ocidente", e em caso algum, encontrei um médico ou médica que não tivesse emprego, carro (com motorista), e casa com ou sem jardim, sempre com uma ama ou familiar para acompanhar as crianças a brincar em

---

<sup>151</sup> In Winchester & Winchester (eds) 2004: 175.

espaços exteriores apropriados para o efeito. Mas essa, claramente, é apenas a representação de Kolkata que experimentei. No caso de Peter Holt, é óbvio não ser essa a cidade que procurava, mas antes, como ele próprio afirma: «my quest for Clive's Calcutta»<sup>152</sup>. E não duvidando que esta conversa tenha tido lugar, não deixa de ser intrigante que este jovem indiano tenha usado por duas vezes a expressão “black hole” num diálogo informal. Pessoalmente, nunca tive oportunidade de a ouvir por parte de qualquer indiano em Kolkata, a não ser em contexto académico ou em visita turística ao monumento histórico em memória do incidente “Black Hole of Calcutta” ocorrido em Junho de 1756. De facto, o seu uso parece até só adquirir significado quando entendido como artifício literário de referência a esta imagem representacional.

Em 1756, o *Nawab* Siraj-Ud-Daula, soberano de Bengala e Bihar, sentindo a sua condição de soberania ameaçada pelo abuso dos privilégios de *dastak* (permissão de comércio livre) por parte da English East India Company, acrescido ao reforço efectuado nas defesas da fortaleza britânica, terá decidido atacar o seu centro de poder: a cidade Calcutá e, em particular, o Fort Williams. “Black Hole of Calcutta” é indexado ao evento histórico de tomada do Fort Williams e aprisionamento de cerca de uma centena de europeus, que aí se encontravam, numa cela de pequenas dimensões durante alguns dias, tendo resultado na morte por asfixia da sua maioria. Porém, nas narrativas britânicas, a sua conotação adquire um significado bastante mais amplo: o “Black Hole” representa a “insolência” do ataque de inferiores “nativos” ao centro de poder britânico na Índia, com o “ultrajante” aprisionamento de mais de uma centena de membros da elite “branca” e a morte de uma grande número destes. Na sequência destes eventos, a presença britânica ter-se-á decidido pela demonstração do seu poder como força ocupante imperial, reconquistando o forte e a cidade sob o comando do jovem Robert Clive, em 1757, e nesse mesmo ano com a batalha de *Palashi* (ou Plassey) consolida o seu poder sobre Bengala, com Robert Clive como seu governador.

Este episódio histórico terá sido conotado com um significado de tal modo ofensivo e ultrajante para a identidade de “superioridade colonial” britânica, e ao que parece, pela narrativa de Peter Holt e muitos outros, ainda hoje, para a sua identidade de “superioridade ocidental”, que, para além dos inúmeros relatos, apontamentos históricos e vários livros dedicados exclusivamente a este tema que continuam a ser produzidos,

---

<sup>152</sup> *In ibid.*

ainda persiste, na actualidade, o debate em torno da autenticidade e dimensão dos acontecimentos (ver, por exemplo: Pradip Sinha *in* Chaudhuri 2005: Vol. I, 8-9; Simon & Rupert Winchester *in* Winchester & Winchester 2004: 29-86). E relativamente ao papel desempenhado por Robert Clive (1725-1774) na sequência destes acontecimentos e na restauração da aviltada dignidade da identidade colonial britânica, ainda mais terá sido dito. Por exemplo, sob o domínio de um único título apenas – *Clive of India* – terão sido escritos pelo menos quatro livros e Richard Boleslawski ainda terá realizado um filme, em 1935. Não encontrei qualquer evidência, todavia, de que este interesse pelo assunto seja partilhado ao nível da cultura popular pelos residentes em Kolkata; ou seja, é mais uma das histórias que apenas parece adquirir significado enquanto parte da grande narrativa ao serviço da construção identitária “ocidental” e designadamente “anglo-saxónica”.

Devo referir ainda que Mary Louise Pratt (1985) define dois modelos de narrador comuns à maioria das narrativas de viagem. Um, que designa por “manners and customs narrator”: mais impessoal, empenhado no estilo informativo da voz onisciente e ubíqua que relata o que vai sendo observado. Este tipo de narrador, mais associado ao discurso colonial e à imagem do descobridor (e acrescento, também associado ao estilo narrativo clássico do discurso antropológico), é aquele que mantém a sua posição de superioridade inabalável reprimindo a expressão de qualquer influência por parte dos visitados. O outro, o tipo “sentimental narrator”: é aquele que usando um estilo mais intimista, em alguns momentos da sua narrativa expressa o seu envolvimento e influência pelos visitados. De acordo com a autora, o tipo de narrador que procura interessar-se pelas pessoas enquanto indivíduos, pelos seus pontos de vista (Pratt 1985: 125), permitindo revelar algum nível de hibridação na “zona de contacto”<sup>153</sup> (Pratt 1992).

---

<sup>153</sup> O termo “híbrido” foi apropriado a partir da biologia e da botânica e introduzido nas ciências sociais por Mikhail Bakhtin: «[Hybridization] is a mixture of two social languages within the limits of a single utterance an encounter, within the arena of an utterance, between two different linguistic consciousnesses, separated from one another by an epoch, by social differentiation or by some other factor (Bakhtin 1981: 358). Homi Bhabha, na defesa de um posicionamento teórico capaz de escapar aos dualismos de opostos ocidente/oriente, eu/outro, senhor/escravo, encontra o que entende como uma posição «which overcomes the given grounds of opposition and opens up a space of translation: a place of hybridity» (Bhabha 1994: 25). A partir do conceito de Bakhtin de “intentional hybrid” na subversão da autoridade (Bakhtin 1981), Bhabha aplica-o à situação dialógica do colonialismo para designar o processo pelo qual alguns elementos da “cultura dominante” são apropriados pela cultura colonizada e re-articulados de forma subversiva. A “zona de contacto” de Pratt também é construída em torno desta noção de hibridação e aplicada ao contexto colonial: a partir do conceito de “contacto” da linguística «(...) where [it] refers to improvised languages that develop among speakers of different native languages who need to

Considerando também a validade da transposição desta subdivisão de modelos-tipo para as histórias contadas pelos turistas internacionais em Kolkata, devo salientar, todavia, que esta se dilui no que já designei, de forma mas alargada, como estilo “reportagem”. Os modelos definidos por Pratt são ambos correntemente utilizados pelos meios de comunicação massificada nos formatos narrativos de informação e, designadamente, por repórteres e jornalistas na construção da narrativa de reportagem. Também no que se refere à distinção estabelecida ao nível do envolvimento dos narradores, da análise global das narrativas obtidas pelos turistas que contactei, mesmo quando em presença de um esforço consciente de individualização das pessoas visitadas e da preocupação em conhecer os seus pontos de vista, a grande maioria dos viajantes, à semelhança de qualquer escritor (como defende Menezes de Souza) detém uma agenda ideológica/política que modela os significados encontrados, e que age, desse modo, não apenas como força de restrição ao envolvimento possível na zona de contacto, mas também à sua expressão. Para Menezes de Souza, o texto (enquanto produto de um processo de organização discursiva) funciona como repressor e ocultador de contradições e ao fazê-lo tende à sua resolução, à sua eliminação (Menezes de Souza 2004: 106). Por outro lado, como ilustrado por alguns enunciados apresentados (sendo exemplar o último excerto da narrativa de Peter Holt sobre o “Black Hole”), a opção de expressar envolvimento parece constituir-se apenas como outra técnica narrativa de reforço da “veracidade” na reafirmação de julgamentos já pré-determinados sobre as identidades dos anfitriões e de si próprios.

Como procurarei evidenciar com amplos exemplos ao longo deste estudo, afinal, a narrativa de viagem é, de entre as várias narrativas possíveis, a que, por excelência, se encontra ao serviço da afirmação de identidades.

---

communicate consistently, usually in context of trade» (Pratt 1992: 6), desenvolve a ideia de “zona de contacto” para invocar «a spatial and temporal co presence of subjects previously separated by geographic and historical disjunctures, and whose trajectories now intersect» (*ibid.*: 7). Como referi no capítulo 2, a inscrição do turismo internacional como uma forma de neocolonialismo ou de “imperialist nostalgia” permite que muitos autores transponham estes conceitos também para este contexto na contemporaneidade. Particularmente no que diz respeito ao encontro do turismo internacional ocidental na Índia e designadamente em Kolkata, a condição de reprodução da relação assimétrica de poder, assente nas mesmas preposições do par dual definido durante a expansão do colonialismo europeu, encontra-se favorecida: ocidental privilegiado que explora (observa, procura, ocupa, compra, extrai) *versus* oriental que é explorado (observado, recebe, serve, vende, cede). Contudo, embora considere a aplicação do conceito de “zona de contacto” de Pratt absolutamente adequado ao contexto do encontro do turismo internacional em Kolkata, apresento algumas reservas relativamente ao potencial de “hibridação” dos sujeitos envolvidos neste encontro. Sobre elas, darei conta ao longo do corpo de texto, neste e em próximos capítulos.

### 5.3 Conclusão

Como procurei demonstrar, as representações discursivas apresentadas na contemporaneidade sobre estes lugares e outros distantes (ou não tão distantes, como os *Outros* vizinhos de Naipaul) não são a expressão da estranheza provocada por um primeiro contacto, mas antes, o resultado do convívio de séculos com limitadas construções discursivas. Nas palavras de Edward Said:

So saturated with meanings, so overdetermined by history, religion, and politics are labels like “Arab” or “muslim” as subdivisions of “The Orient” that no one today can use them without some attention to the formidable polemical mediations that screen the objects, if they exist at all, that the labels designate (Said 1985: 93).

As narrativas de viagem, pelo seu potencial, simultaneamente de precedência e cumulativo, são um dos géneros narrativos que melhor o ilustra. Para o turista, não se trata apenas de contar a história, a história de viagem deve ser contada do modo a que se habituou a ler e a ouvir. Deve ser apresentada com abundância de quadros vívidos e de estímulos capazes de envolver o interlocutor, deve sugerir estranheza e distância, reforçando a separação do capital de aventura do viajante face ao dos seus ouvintes/leitores, deve fazer recurso de descrições pontuadas por termos ou expressões locais que reforçam o papel de conhecedor e a “autenticidade” do testemunho directo do objecto reportado. Para os menos fleumáticos, sempre que possível, deve ainda fazer uso da ironia revelando o humor e o comprometimento característico do mediador cultural e do contador de histórias:

**After nearly one year in South India, Calcutta is a new level of sub-continental insanity - like Dickens’ London with palm trees. A different kind of heat - Indian languages should have as many words for heat as Inuit does for “snow” - this variety, sticky and humid without the direct sun** (turista norte-americana, um mês de estadia em Kolkata<sup>T12</sup>).

Notavelmente, também este tom marca os discursos de muitos dos agentes de viagem e guias turísticos nestes lugares:

**BCK:** Kolkata? The best of this city is the people. Except for the working attitude! Canada is a great place. USA is different. Americans are very

different from the Europeans. Americans are like machines: a lot of technology; produce a lot of wealthy, but they function like machines! (...) Europeans are very conservative. I have never been in Portugal or Spain or France...<sup>154</sup>

O papel das viagens e das suas narrativas - particularmente para lugares distantes - é de tal forma importante em áreas diversas que governos, instituições nacionais e internacionais, organizações de todo o tipo e empresas, desde há muito, despendem somas avultadas no seu patrocínio e no seu controlo. Como sublinhou Percy Adams (1983), no séc. XVIII, o Almirantado Britânico terá até procedido à confiscação de todos os relatos e diários de viagens enquadrados por viagens financiadas pelo governo e tomado a seu cargo a sua edição cuidadosa em versão oficial (Adams 1983: 42).

Por serem as viagens motivadas por razões diferentes – comerciais, políticas, religiosas, geográficas, científicas, económicas, de lazer, organizacionais ou pessoais –, a um primeiro olhar, as suas narrativas poderiam apresentar-se como híbridas ou fragmentadas por diferentes universos. E pelo seu carácter de intertextualidade, vários autores argumentam a dificuldade de classificar o género (ver Dann 1999):

Fussell continues by indicating what literary genres the travel book does resemble and imitate. It is a subspecies of memoir, he says, an autobiographical narrative based on the speaker's encounter with distant or unfamiliar data. (...) There are similarities, too, between the travel book and the comic novel with its use of anomaly (eg., Evelyn Waugh and Graham Greene), as also between the travel book and both the picaresque and pastoral romance (romances taking place, as they do, in exotic places, now declared real by recourse to the social sciences) (Dann 1999: 163).

Mas, efectivamente, como procurei evidenciar e também defendido por este autor: «However, perhaps the closest type of romance to the travel book is the quest romance (...). Here the myth has been displaced by the traveler as a puny alien crawling over a territory with no roots, then returning to discover his/her true self» (*ibid.*: 163). Ou seja, no essencial, o que dá forma à narrativa de viagem é sempre o encontro com o *Outro* e a reafirmação/recriação da identidade do sujeito que narra.

Este encontro, não obstante a identificada marca de duplicação e afirmação narrativa, apresenta-se, ao mesmo tempo, como impulsor de construção e recriação identitária,

---

<sup>154</sup> Conversa com [BCK], reformado da administração da Indian Airlines e proprietário de uma agência de viagens na zona sul de Kolkata. Kolkata, 1-03-2006.

quer de visitantes quer de visitados, e que é revelado pelas inconsistências e ambiguidades manifestadas pelos sujeitos à medida que constroem a contingente e assimétrica relação experienciada com os outros.

Os significados subjacentes a estes processos, suas expressões e implicações, bem como as contradições que se observam entre os enunciados verbais, as narrativas pictóricas e as práticas dos sujeitos no encontro do turismo internacional em Kolkata constituirão o objecto de análise dos capítulos que se seguem.

## EIXOS TEMÁTICOS REPRESENTACIONAIS

Como descrevi no capítulo 3, o método que utilizo para análise da informação recolhida em *photovoice* assenta numa síntese entre a semiótica cognitiva e a análise de discurso, adaptada no sentido de criar uma semântica que permita aceder à dialógica das associações estabelecidas entre as imagens visuais e textuais produzidas pelos mesmos sujeitos. A partir do tratamento da totalidade das séries narrativas obtidas foram identificadas persistências de características pictóricas e de enunciados, que conduziram à definição de dois grandes eixos temáticos dominantes na representação desta cidade e dos seus habitantes: *Terceiro Mundo* e *Oriente*. O seu tratamento individualizado é articulado nesta secção.

### 6. Representações de *Terceiro Mundo*

*“O Terceiro Mundo é pobre e a pobreza é causada pela falta de desenvolvimento económico”*

#### 6.1 Representações de *Terceiro Mundo* e Pobreza: Metanarrativas<sup>155</sup> e Conceitos Mediadores

As formações discursivas utilizadas pelos turistas internacionais para descrever Kolkata evidenciam uma aproximação a formações enunciativas vigentes, que remetem para um primeiro eixo temático: as metanarrativas produzidas sobre o *Terceiro Mundo* nas sociedades ocidentais.

---

<sup>155</sup> Termo usado no sentido filosófico de grande narrativa; uma narrativa de nível superior (*meta* – do termo grego que significa “para além de”), globalizante, capaz de explicar todo o conhecimento existente ou capaz de representar uma verdade absoluta. O uso que faço do termo ao longo desta dissertação é o de “discurso de carácter normativo para representação de um objecto”, enquadrado pela posição crítica de Jean-François Lyotard (1989 [1979]), de desconstrução do mito cartesiano (*Discurso do Método*) sobre o conhecimento.

Falar de *Terceiro Mundo* é falar de um mundo que por diferenciação não é o primeiro nem o segundo. Esta ideia remete imediatamente para o conceito de significado por diferença do modelo de Saussure. Este conceito não é apenas um detalhe estrutural para a análise da linguística mas, antes, a demonstração do poder dicotomizador da lógica aristotélica na base do chamado pensamento ocidental. E é no ocidente que esta expressão irradia um significado. Ou melhor, vários significados, não isentos de ambiguidade, transmutação e reversão, como será demonstrado.

*Le Tiers Monde* é uma expressão utilizada pelo demógrafo francês Alfred Sauvy, no início dos anos 1950 e que dá nome à obra colectiva nº 27 de *Les Cahiers de l'Ined* (Institut National d'Études Démographiques), organizada pelo antropólogo Georges Balandier em 1956 e dedicada ao tema do subdesenvolvimento:

En 1956, l'I.N.E.D. publiait, sous le titre "Le Tiers Monde", son cahier nº 27 (...). Pour désigner l'ensemble de ces pays que la terminologie officielle appelle "sous-développés", j'avais déjà personnellement employé cette expression (...). A vrai dire, ce titre convenait peut être mieux à l'époque qu'aujourd'hui, car le domaine politique et le domaine économique ainsi définis se recouvraient à peu près. Le fait que quelques pays peu développés se soient rangés du côté de l'Union Soviétique altère un peu la clarté de l'expression (Sauvy 1961: 509).

Tanto Sauvy como Balandier referem a indexação temporal do pós-guerra a este conceito e uma intenção de conotação positiva, que terá sido obscurecida pela espectacular vulgarização do seu uso nos últimos 50 anos:

Cette expression a connu un succès planétaire. Mais, souvent, elle a suscité des malentendus. Pour nous, il ne s'agissait pas de définir un troisième ensemble de nations, à côté des deux blocs (capitaliste et soviétique) en guerre froide. Non, c'était une référence au tiers état de l'Ancien Régime, cette partie de la société qui refusait de "n'être rien", selon le pamphlet de l'abbé Sieyès. Cette notion désigne donc la revendication des tierces nations qui veulent s'inscrire dans l'Histoire (excerto de entrevista a Georges Balandier : «On n'Importe Pas la Démocratie» *l'Express*, 9-10-2003).

*Terceiro Mundo* não é então apenas um conceito. É a expressão de uma imagem mental para grande parte do território planetário e que há muito extrapolou o significado

original dos seus criadores. Se assim não fosse, seria uma expressão de significado vazio: não existe um bloco homogêneo de nações que possam ser designadas de primeiro mundo; não existe, definitivamente, um segundo bloco de nações designado por União Soviética; o que por evidência de lógica da sequência ordenativa, torna impossível a existência de um terceiro mundo. Assim, *Terceiro Mundo* remete para uma imagem fechada, reproduzida e solidificada por várias fontes, desprovida de capacidade de adaptação e mudança. Sendo de significado aparentemente estático, é no entanto, atualizada a cada momento pela indexação a várias outras imagens estereotipadas, organizadas em agregações discursivas para o reconhecimento e representação de determinados lugares sócio-espaciais. Assim é para o caso da Índia e assim é particularmente para a cidade de Kolkata.

Como referi, as raízes históricas das noções de desenvolvimento e nações subdesenvolvidas, emergentes no período pós-guerra, reflectem o processo pelo qual o mundo se reorganiza e se redefina em termos de estruturas de poder global a partir da segunda metade do séc. XX - das relações entre países vitoriosos e perdedores, dominâncias capitalista e comunista, ex-colonizadores e ex-colonizados, oportunidades de mercado internacional e liberalização económica e o estabelecimento de instituições financeiras multilaterais de alcance global, como o Banco Mundial (BM) e o Fundo Monetário Internacional (FMI). Neste novo reagrupamento de poderes, os países determinados como subdesenvolvidos convertem-se num alvo de intermináveis programas de intervenção. Processos de acumulação de capital, gestão de população, reservas naturais, agricultura e comércio, administração, valores culturais e sociais, etc. - tudo é passível de se converter em objecto de análise e sujeito a prescrições de intervenção por especialistas equipados com as novas técnicas das ciências modernas desenvolvidas para este propósito.

Como nos revela Arturo Escobar (1988), a implantação da estratégia global da retórica de desenvolvimento foi conseguida através da sua profissionalização e institucionalização. A primeira - corpo de técnicas e práticas disciplinares para validação do conhecimento - foi alcançada através da aplicação de velhos conhecimentos ao novo problema e criação de novas subdisciplinas, formando profissionais dotados de competências específicas para o tratamento do problema de subdesenvolvimento do terceiro mundo. Para o mecanismo da institucionalização - operacionalização dos discursos e técnicas no terreno - foi estabelecida uma rede

poderosa de instituições internacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU) e as suas inúmeras agências, instituições bilaterais e agências voluntárias de implantação nacional, regional e local, que organizam e controlam exposições e visibilidades, tornando possível o exercício de poder sobre este imenso objecto.

Na construção das representações associadas a este novo modelo de reorganização do mapa mundial e das lógicas discursivas que lhes subjazem, dois axiomas assumem a maior relevância: *Terceiro Mundo é pobre* e *A pobreza é causada pela falta de desenvolvimento económico*. A construção destes axiomas emerge do vasto discurso das metanarrativas criadas pelas ciências sociais sobre desenvolvimento reflectindo, por um lado, a relevância ocupada pela ciência económica no universo discursivo ocidental do pós-guerra, e, por outro, a nova postura adoptada por esta ciência em relação à pobreza enquanto problema. A ideia novecentista da inseparabilidade dos factores económicos, sociais e políticos é decididamente substituída pela teoria de crescimento económico e crença inabalável na industrialização como a chave para a criação de excedente de capital para a necessária poupança e investimento que produzem o desenvolvimento e eliminam a pobreza.

Writing in 1979, John Kenneth Galbraith recalled the skepticism manifested by his colleagues when he began instruction at Harvard in “the economics of poverty and economic development” in the late 1940s. “As a different field of studies – he concludes – “the special economics of the poor countries was held not to exist” (Galbraith 1979: 27). By 1955, this situation has drastically changed, to the point that, to continue with Galbraith’s recollection, “no economic subject more quickly captured the attention of so many as the rescue of the people of the poor countries from their poverty” (1979: 29). A new field, development economics, had been born and took it upon itself to give direction to the entire development process<sup>156</sup> (Escobar 1988: 432).

Como sabemos, este poderoso sistema de significados não existe no espaço discreto e isolado do universo de produção do conhecimento e actividade económicos. A contribuição do geógrafo Lakshman Yapa no seu artigo «How the Discipline of Geography Exacerbates Poverty in the Third World» (2002) é reveladora para a

---

<sup>156</sup> Citações conformes à referência em Escobar: Galbraith, Kenneth. 1979. *The Nature of Mass Poverty*. Cambridge, Harvard University Press.

compreensão da sua transversalidade e impacto ao nível da produção de discursos colaterais. A partir da análise dos discursos académicos veiculados pela sua disciplina, Yapa demonstra como a definição de pobreza como problema económico, não só é uma formação discursiva, como reflecte a herança epistemológica dos modos de construção de discurso, que servem a um corpo mais vasto de produção de conhecimento pelas ciências sociais. Argumenta ainda que o recurso repetido dos mesmos pressupostos metodológicos, não só impede uma aproximação criativa ao problema da pobreza como serve para obliterar a implicação dos que a produzem como agentes causais.

First is economism: by defining poverty as an economic problem we are forced to begin with income. What are poor countries? Answer: Those who have low GNP per capita. Why do they have low GNP? Answer: Because they are less developed. Second is dualism: if countries are divided into two groups, then it follows that a study of the characteristics that separate the two groups will reveal what causes poverty and underdevelopment. Moreover, dualism helps us to describe poor countries, not in terms of what they are, but in terms of what they are not, that is less developed. Third is internalism. The binary logic of development allows us to invoke population, industrialization, modernization of agriculture, percentage of workers in the primary sector, lack of capital, and on, as causes of underdevelopment (Yapa 2002: 17-18).

Para testar a incorporação destes axiomas na informação correntemente difundida pelos meios de comunicação massificada, recorro ao exemplo da Internet. Sendo o inglês a língua mais utilizada por este meio de comunicação, insiro o termo “Poverty” para pesquisa em dois dos motores de busca mais amplamente utilizados - *Google* e *Yahoo*. Em ambos os casos, a primeira entrada<sup>157</sup> é o artigo sobre o tema, na enciclopédia online *Wikipedia - The Free Encyclopedia* (<http://en.wikipedia.org/wiki/Poverty> [11-01-2007]). Para além de um longo artigo estruturado com base nas teorias economicistas sobre pobreza, evidenciam-se as imagens escolhidas para ilustração do conceito.

---

<sup>157</sup> Em ambos os motores de busca, o critério para ordenação das entradas é feito com base na dimensão de consulta por utilizadores. Por outras palavras, os mais vistos são os primeiros a serem exibidos.



Imagem I

A primeira fotografia surge, imediatamente, à direita, aquando da abertura da página. Em primeiro plano, é destacada uma criança sorridente de pele e cabelos lisos escuros, vestida com camisola de manga curta e calções. Olhando directamente para a câmara, exhibe uma boneca de tipo “Barbie” despida e suja. Em segundo plano, uma lixeira a céu aberto, mais crianças e uma idosa, sorridentes e atentos à câmara, e algumas cabras revirando os lixos. A legenda informa-nos de que «A boy from an East Cipinang trash dump slum in Jakarta, Indonesia shows his find»<sup>158</sup>. O seu achado, a boneca “Barbie”, é o atributo do *Primeiro Mundo* claramente indexado como objecto de desejo para a criança pobre indonésia que a exhibe com um sorriso para a câmara (Imagem I).

Ao longo do texto são exibidas quatro fotografias, das quais, três são referenciadas com países do Sudeste Asiático. A indexação é evidente: pobreza é uma característica dos países do *Terceiro Mundo*, do qual são representativos, neste caso, os países Indonésia, Filipinas e Índia.

Vários mapas são exibidos para consubstanciar esta construção discursiva. O primeiro, deles, um “Mapa Mundial de Pobreza” que informa sobre a distribuição geográfica, por países, da percentagem de população que vive com menos de 1 dólar americano por dia. As indexações a esta representação são várias: A pobreza é um problema evidentemente económico e distintivo de determinados territórios-nação, cartografável pelo que têm a

<sup>158</sup> Consultando a mesma página em língua portuguesa (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Pobreza> [11-01-2007]), a fotografia foi substituída por uma outra, legendada como «Bairro de Lata de Jacarta». Mostra um plano médio de construções degradadas, que ladeiam um esgoto a céu aberto. Emolduradas nas entradas estreitas das casas, várias crianças e uma mulher de pele e cabelos lisos escuros, de pés descalços.

menos por relação ao referencial, não problemático, dólar americano; A pobreza é uma condição económica interna, excluindo todo onexo de múltiplas relações causais de escassez - técnicas, sociais, ecológicas, culturais, políticas ou académicas - manufacturadas no exterior, em territórios não problemáticos. E finalmente, para os milhões de indivíduos que vivem nestes países distinguidos como problemáticos, representa o que eles não são por referência ao que deveriam desejar ser. Tudo o mais que possam ser - crianças, pais, camponeses, operários ou artistas - é descartado como irrelevante pela aplicação de uma métrica universalista que os generaliza e ordena, economicamente, como pessoas de desenvolvimento inferior (ver Esteva 1992)<sup>159</sup>.

Este exemplo revela ainda a relação estreita entre a geração de metanarrativas e o objectivo académico de classificação, descrição e explicação causal do problema identificado. Geograficamente, o *Terceiro Mundo* é mapeado pela variação espacial em termos de desenvolvimento económico, desenvolvimento industrial e urbano, avanço tecnológico e modernização. Descrito pelo que tem a *menos* por relação aos parâmetros dos critérios desejáveis detidos e definidos pelo *Primeiro Mundo*. Como foi evidenciado, é prática corrente, por exemplo, a elaboração de tabelas situacionais por referência ao valor do Produto Interno Bruto (PIB) *per capita* dos EUA ou estabelecimento de referenciais da Linha de Pobreza em dólares americanos.

No início dos anos 1980, Portugal, colocado na tabela situacional mundial como *país em (vias de) desenvolvimento*, era um país a necessitar de intervenção para atingir o desejável parâmetro de país desenvolvido. Os indicadores económicos denotavam uma inflação na ordem dos 30% e uma taxa de desemprego de cerca de 11%. Elegível, portanto, para participar num programa do FMI e aplicar as estratégias da teoria de crescimento económico que garantem o desenvolvimento e eliminam a pobreza<sup>160</sup>. Com efeito, em 2008, os indicadores económicos apontam para uma situação mais favorável: verificou-se que a inflação flutuou entre 2 e 3 % e a taxa de desemprego em cerca de

---

<sup>159</sup> Em 12-01-2007, coloquei a discussão *online* as minhas críticas a este artigo da Wikipedia (<http://en.wikipedia.org/wiki/Talk:Poverty>), como pode fazer qualquer utilizador desta enciclopédia “livre”. As críticas foram tomadas em consideração por alguns dos editores mais assíduos e o artigo foi sujeito a um processo de revisão, tendo sofrido algumas alterações quer ao nível do conteúdo textual quer por adição de novas fotografias. Contudo, não foi aceite a introdução da minha proposta de revisão substancial do modelo retórico utilizado.

<sup>160</sup> Portugal efectuou negociação de acordos com o FMI em 1978 e em 1983. De acordo como o «Boletim Económico» do Banco de Portugal de Dezembro de 2001, em 1985, com uma dívida pública de 68% do PIB, o rendimento real *per capita* em Portugal correspondia a pouco mais de 50% da Comunidade Europeia, a inflação situava-se em cerca de 20% e a taxa de desemprego em 8.7% (Abreu 2001: 17-18).

8% (INE 2009<sup>161</sup>). No entanto, no relatório apresentado pelo Instituto Nacional de Estatística relativo a 2007 (AEP 2007), a população em risco de pobreza em situação de desemprego era de 31% e da população empregada, de 11%. O valor do PIB tão precioso à demonstração do crescimento económico e desenvolvimento com eliminação de pobreza, de facto, cresceu, mas com uma dívida pública correspondente a 63.6% do valor produzido (pouco inferior à de 1985) e a quase metade do total do rendimento nacional (45%) a concentrar-se nas mãos de 20% da população, que possui 6.8 vezes mais riqueza do que a população mais pobre (INE 2008). A sublinhar a falácia argumentativa da retórica do desenvolvimento e do papel do FMI na eliminação da pobreza a nível global, relativamente aos 67 países que participaram nos seus programas entre 1970 e 1990, verificou-se que o seu crescimento económico médio anual foi 2.35% mais baixo do que o dos países que não participaram, observando-se ainda, como exemplificado com o caso de Portugal, a manutenção ou crescendo do endividamento público, exacerbação das desigualdades e perpetuação do ciclo de pobreza nos mesmos estratos ou criação de outros e agravamento do bem-estar geral da sociedade (Vreeland 2003).

Este pequeno parêntesis serve para demonstrar como as metanarrativas sobre o mapeamento mundial de riqueza, desenvolvimento industrial e tecnológico e acumulação de excedentes de capital como promotores da eliminação da pobreza são facilmente denunciáveis como falaciosas, servindo apenas os interesses de uma minoria de elites financeiras autocratas. E, no entanto, esta retórica mantém-se extraordinariamente inquestionada como paradigma de explicação causal e solução para a eliminação da pobreza, impregnando o discurso corrente mesmo dos mais desfavorecidos. Serve ainda um outro propósito: Portugal, apesar da sua débil situação em termos económicos e outros “indicadores de desenvolvimento”, dificilmente poderia ter sido cartografado como *Terceiro Mundo*. E isto, porque o ordenamento do real social, discursivamente organizado sob retóricas economicistas monetárias, de mercado e de trabalho, esconde umnexo de significados extra-económicos em natureza e que reflectem a, desde há muito, eurocêntrica construção político-geográfica da diferença em pares duais de opostos (ver *The Three Worlds* de Peter Worsley, 1984). Portugal, pela sua localização geográfica (Europa ocidental por oposição a Oriente; hemisfério

---

<sup>161</sup> Fonte: Instituto Nacional de Estatística. Destaque Informação à Comunicação Social de 17 de Fevereiro de 2009 - «Estatísticas do Emprego, 4º Trimestre de 2008». Available from: <<http://www.ine.pt>>.

norte por oposição a sul), filiação económico-política (capitalista por oposição a comunista) e passado histórico de dominação cristã e potência colonial (por oposição a todo o universo não dominado pelo cristianismo e territórios colonizados), ainda que não mapeado como “país desenvolvido”, teria que permanecer do lado do primeiro termo do par dual desta lógica discursiva, logo, parte integrante do *Primeiro Mundo*.

## **6.2 Kolkata e as Representações de *Terceiro Mundo* em *Photovoice***

Kolkata é : «**chaotique, grouillant, pollué et surtout plein de vie!**» (turista francês, um dia de estadia<sup>T5</sup>); «**poverty, beggars, lepers, more poverty, shanty towns, filth, more poverty and Mother Theresa**» (turista norte-americana, quatro dias de estadia<sup>T3</sup>); «**filthy; loss; beggars; affluence, effluence; poverty**» (turista inglesa, alguns dias de estadia<sup>T1</sup>); «**loud, polluted, ugly. One of the most densely populated cities on Earth**» (turista canadiano, dois dias de estadia<sup>T2</sup>); «**a city where the smell, fumes and poverty hits you harder than the heat**» (turista inglesa, dois dias de estadia<sup>T7</sup>). A persistência desta regularidade nos modos de descrição de Kolkata é evidente sobretudo nas narrativas obtidas pela fracção dominante de turistas na cidade: turistas em trânsito por alguns dias e turistas de baixo orçamento com estadias de semanas ou meses, envolvidos em voluntariado social. São excepção alguns dos turistas envolvidos em projectos profissionais ou académicos que permanecem por vários meses nesta cidade e frequentemente regressam ano após ano. Como referi no capítulo 4, estas excepções surgem em relação com as divergências de propósitos e motivações da estadia associadas ao factor familiaridade com o lugar. Sublinho, todavia, que persistem como desvios residuais à representação dominante; como se verá, a conjugação destes factores é facilitante mas não condição suficiente ou determinante na introdução de diferenças representacionais significativas.

O mundo que conhecemos, sobre o qual reflectimos e dizemos, é discursivamente construído através de uma rede mais ou menos densa de conceitos mediadores entre o objecto (referente) e as palavras ou imagens pictóricas que lhes associamos. De facto, em nenhuma das narrativas citadas acima, foi utilizada a expressão verbal *Terceiro Mundo*. No entanto, quando se procede à análise destes enunciados discursivos, verifica-se a persistência desta representação ganhando significado pelo recurso a uma série de outros termos, indexados pelas metanarrativas do discurso científico como a

Geografia, a Política, ou a Economia, difundidos correntemente nos meios de comunicação de massas e que tenho vindo a referir. Os termos utilizados pelos turistas ganham sentido na lógica da linha de “tradição ocidental” classificatória de tipo dicotomizador, quando definidos pela posição hierarquizada em pares duais que opõem o *Primeiro Mundo* ao *Terceiro Mundo*: desenvolvido/subdesenvolvido; rico/pobre; avançado/atrasado; moderno/tradicional; superior/inferior; sujeito com conhecimento/objecto necessitado; controlo populacional/sobrepovoamento; limpo/sujo; igualdade/desigualdade; ordem/desordem; mais/menos; bom/mau; não problemático/problemático.

Derrida (1978), examinando a história da filosofia desde Platão à modernidade, explica como o “pensamento ocidental” fundado na lógica binária de opostos se traduz sempre numa posição hierárquica dos elementos dos pares duais, em que o primeiro termo dominante define o segundo como inferior ou marginal. A implicação retirada é a de que, pela inerência de posicionamento neste sistema diferencial, o segundo termo é sempre o de significado negativo, por referência ao primeiro que é inscrito como o de valor positivo, como o objecto de desejo. Dito de outro modo por Elizabeth Grosz: «when the system of boundaries or divisions operates by means of the construction of binaries or pairs of opposed terms, these terms are not only mutually exclusive, but also mutually exhaustive» (Grosz 1989: xvi). Ou seja, os termos do par possuem uma relação epistemológica, estabelecendo um modo de conhecer em que o segundo termo «is purely negatively defined, and has no contours of its own; its limiting boundaries are those which define the positive term» (*ibid.*).

Assim, a noção e direcção de desenvolvimento são discursivamente apresentadas como óbvias e objectivas, pelo que as soluções possíveis para que uma comunidade deixe de ocupar este problemático lugar, são inevitavelmente no sentido da aquisição desta igualdade de parâmetros: mais rica, mais industrial, mais urbana, mais moderna. As metanarrativas do discurso da Política acrescentam: menos povoada, mais limpa, mais ordenada, mais igual. Esta lógica é revelada claramente pela perplexidade deste turista canadiano: «**Everyday I'm asked, You are liking India? I always respond, Great! Wonderful people! But it is very dirty, polluted (I can point in any direction). Locals always look puzzled at such an unfounded concern**»<sup>T2</sup>. O que é estranho para este turista não é a sujidade e a poluição que encontra. Pelos seus quadros de construção do real, a inscrição deste país na imagética de *Terceiro Mundo* cumpre as expectativas a

esse nível. A sua estranheza é, antes, o não reconhecimento do *Primeiro Mundo* como objecto de desejo, por parte dos seus anfitriões; a falta de motivação para adquirir os atributos que para si são obviamente os parâmetros não problemáticos e desejáveis: espaços públicos higienizados em que os lixos e detritos da acção material são removidos do olhar.

**So all the terrible stories we'd heard about India, and to be honest all of which I believed and [J.] didn't, we were ready for a mass onslaught of touts, baggage handlers and the like when leaving the airport. (...) On arrival in Calcutta the first thing to hit us was the poverty and the vast amount of people sleeping on the streets. Rows and rows of them, some families, some alone, but so many everywhere, everywhere<sup>T13</sup>.**



**Fotografia 24<sup>T13</sup> - Índia, Calcutta, 2005. Homeless with a view.**

O excerto de texto e a fotografia legendada são parte de um diário de viagens facultado por um casal de turistas (inglesa e belga) que, na sua viagem pela Índia em 2005, fizeram a entrada por Kolkata e três dias depois seguiram para Bodhgaya no vizinho Estado de Bihar (rota do circuito turístico religioso budista na Índia). A apresentação deste diário é organizada em narrativas complementares: a narrativa visual de fotografias datadas e legendadas e a história contada textualmente. Esta selecção insere-se mais uma vez na categoria de turistas internacionais em trânsito e a sua procura do

consumo da representação antecipada da mega-metrópole de *Terceiro Mundo* por alguns dias.

Porque é que a fotografia 24 representa um “homeless with a view”? Um homem de pele e cabelos lisos escuros repousa deitado no varandim da margem de um lago. Veste uma camisa e um *lungee*<sup>162</sup>. À sua frente, no chão, encontram-se um par de chinelos de borracha de cores diferentes e um saco. Sobre o saco, um pano ou *gamchha*<sup>163</sup> que serve de cobertura a um volume e 1 ou 2 jornais dobrados. Em segundo plano, o lago, rodeado de vegetação luxuriante que o separa de edifícios urbanos de grandes dimensões, destacando-se no plano de fundo uma construção imponente de cúpula abobadada.

Qualquer residente da cidade ou mesmo um estrangeiro que aqui permaneça durante algum tempo poderá refutar a identificação inequívoca deste homem com um sem-abrigo, pela sua aparência, neste enquadramento. As características aparentes apontam apenas para um operário do sector informal da economia da cidade em período de repouso da sua actividade. Esta foi a resposta recorrentemente obtida quando mostrei a mesma foto a alguns residentes e turistas com permanências longas na cidade.

A área de enquadramento desta imagem é B.B.D. Bagh (Benoy Badal Dinesh Bagh<sup>164</sup>, ex Dalhousie Square – centro da cidade imperial). O belo edifício de cúpula abobadada e colunas jónicas e coríntias é o General Post Office, erigido sobre o local do Fort Williams original e que abriga um dos memoriais históricos mais significativos para os britânicos, o famoso “Black Hole of Calcutta” (a que já foi feita referência anteriormente). À volta do lago *Lal Dighi* confluem os distritos/sectores: administrativo e institucional, comercial e financeiro, e o distrito de estruturas portuárias de Kolkata. Considerada por muitos como o centro de negócios da cidade, esta é uma das zonas mais movimentadas, sendo ponto de aglomeração de comércio e serviços e interface dos inúmeros transportes públicos.

---

<sup>162</sup> *Lungee* [loongee] – Peça de tecido de algodão, sem costuras, usada em redor da cintura como uma saia longa ou curta, se dobrada no sentido longitudinal.

<sup>163</sup> *Gamchha* [gamtchhaa] – Peça de tecido (toalha) de algodão fino.

<sup>164</sup> Em 8 de Dezembro de 1930, Benoy Basu, Badal Gupta e Dinesh Gupta, jovens revolucionários anti-colonialismo britânico, entraram no edifício administrativo Writer’s Building e assassinaram o inspector-geral de prisões N.S. Simpson. Os três terão procurado o suicídio com cianeto de potássio, logo após o atentado (Dinesh Gupta, embora tendo sobrevivido à tentativa de suicídio, foi também condenado à morte por enforcamento pouco tempo depois). Em consequência, estes jovens terão sido elevados ao estatuto de mártires e atribuído o seu nome a esta praça após a Independência.

Vendedores e prestadores de serviços temporários na rua concentram-se, por isso, diariamente, nesta área de grande demanda para a sua actividade. Muitas vezes transportam os seus equipamentos ou produtos nestes sacos de nylon sintético durável, também largamente utilizados para compras no mercado – uma vez que a utilização de sacos de plástico descartáveis é desincentivada por regulamentação, no estado de West Bengal e em toda a Índia<sup>165</sup>. O *lungie* com camisola ou camisa é indumentária comum masculina para trabalho manual e os panos de algodão constituem peça essencial para múltiplas funções ao longo do dia, seja protecção do sol e transpiração, higiene, transporte de volumes ou outro uso. Também é comum para muitos operários, não apenas para os do sector da economia informal, o repouso nos espaços públicos à hora da sesta ou *dibanidra*<sup>166</sup>, quando distantes da sua casa.

Mas para esta turista britânica, no seu primeiro dia na Índia e em Kolkata, não há qualquer dúvida de que a sua câmara fotográfica captou um sem-abrigo local da megacidade terceira mundista. A procura da imagem antecipada de um lugar para o qual “So all the terrible stories we’d heard about India and to be honest all of which I believed”, é imediatamente atestada à sua chegada na cidade: “On arrival in Calcutta the first thing to hit us was the poverty and the vast amount of people sleeping on the streets. Rows and rows of them, some families, some alone, but so many everywhere, everywhere”.



**Fotografia 25<sup>113</sup> - Índia, Calcutta, 2005. Rickshaw and a huge goat in Sudder Street, Calcutta.**

<sup>165</sup> «Recycled Plastics Manufacture and Usage Rules, 1999», Environment (Protection) Act, 1986. Ministry of Environment and Forests, Government of India. Ao encontro desta legislação, o West Bengal Pollution Control Board banuiu, neste estado, a manufatura, venda, distribuição e uso de sacos de plástico de espessura inferior a 20 *micron*, em Janeiro de 2002.

<sup>166</sup> *Dibanidra* [deebaneedraa] - termo sanscritizado para designar “sono diurno” (*diba* - dia, *nidra* - sono).

Uma segunda fotografia legendada da mesma turista permite ir mais além na procura dos significados das suas representações de Kolkata. Ao contrário da primeira, a indexação atribuída pela legenda é limitada a alguns conteúdos manifestos da imagem. Segundo ela, esta fotografia representa uma *rickshaw* e uma cabra enorme no local Sudder Street da cidade de Calcutá. Ou seja, para esta situação, exhibe um conhecimento gramatical que lhe permite denotar o conteúdo da imagem directamente com significantes do seu património linguístico e do seu quadro de referências: o veículo de transporte “*rickshaw*”, já conhecido desde a sua visita a Hanoi, no Vietname (mencionada num outro momento da sua narrativa); o animal “cabra”, embora a sua grande dimensão seja assinalável; e a via pública distinguida como “Sudder Street”, que lhe é familiar por ser a rua onde ficaram hospedados.

Para a situação anterior, isto não acontece. Na sua movimentação fugaz pela cidade, a turista depara-se com a inexistência de uma relação intrínseca do real com os seus referentes para conotação da aparência daquele indivíduo e do seu uso do espaço público da cidade. A sua indexação da imagem revela a falta de um conhecimento gramatical para compreender o objecto manifesto que não tem o significado que conhece. Como afirma num outro momento **«it was a new place and unlike any we’d seen before»**; e assim, ao consumir a sua experiência de viagem nos termos das suas matrizes de conhecimentos, expectativas e fantasias formatadas *a priori* na sua cultura de origem (ver MacCannell 1992; J. Craik 1997; Smith & M. Brent (ed) 2001), ela recorre aos referenciais mediadores que lhe são familiares: um indivíduo com escassez de roupa, repousando descalço no espaço público urbano de uma cidade é um sem-abrigo. Kolkata (que para ela permanece “Calcutta” como designada pelos seus antepassados colonizadores), “por todas as horríveis histórias que ouviu e em que acredita”, é uma cidade que emana pobreza, repleta de mendigos e sem-abrigo por toda a parte.

Como argumentou John Hutnyk:

(...) for many Western observers, the dominant frame through which Calcutta, and perhaps, India, is understood is first of all economic; specifically in a comparative mode which pays attention to the economic disadvantage of “the poor”. (...) and to a disturbing extent the “poor” are a part of what is toured by tourists (Hutnyk 1996: 20).

No que se refere às motivações associadas aos turistas em regime de férias complementado por voluntariado social em Kolkata, é por demais evidente a sua procura do consumo da representação do objecto necessitado - a mega-metrópole de *Terceiro Mundo* mergulhada na pobreza e carências de toda a ordem - que lhes permitirá adquirir o capital social necessário à sua reconfiguração identitária em agentes sociais politicamente interessados e pro-activos. De facto, em muitos dos casos, estes turistas terão contactado nos seus países de origem as sedes das ONG às quais se associam como voluntários em Kolkata, denunciando uma estratégia de planeamento à sua experiência de “turismo pro-pobreza”<sup>167</sup> nesta cidade.

A rua Sudder Street e áreas circundantes reúnem a quase totalidade deste tipo de turistas, pela concentração de hotéis de baixo custo e serviços vocacionados para os turistas estrangeiros em regime de voluntariado social. Eis um exemplo representativo da tipologia e experiência de viagem de muitos destes turistas. [A.], alemã, 22 anos, fisioterapeuta, viajou para a Índia com uma amiga da mesma nacionalidade, mesma faixa etária, enfermeira. Terminaram o curso e antes de entrarem no mercado de trabalho do seu país, decidiram passar seis meses na Índia «to combine holidays with an experience of a lifetime», tendo, para isso, decidido despende cinco desses meses em regime de voluntariado social em Kolkata, prestando serviço para organizações como a Calcutta Rescue<sup>168</sup>, contactada no seu país de origem, e a instituição da Madre Teresa e Missionárias da Caridade que contactaram já na cidade. Cinco dias da semana são ocupados a prestar apoio nos cuidados a doentes nas várias clínicas das ONG e apoio a crianças de uma escola (também da mesma organização Calcutta Rescue) localizada no *Red Light District* (Sonagachi – o maior bairro de prostituição da cidade), vocacionadas para os mais desfavorecidos: nas suas palavras «the poorest of the poor». No final deste período a que chamam «internship», irão desfrutar o seu mês de férias fora da cidade; o seu plano contemplava viajar para Darjeeling, no norte deste estado, seguir para as ilhas

---

<sup>167</sup> O uso da expressão “turismo pro-pobreza” não tem o mesmo significado de Pro-Poor Tourism (PPT) utilizado por organizações internacionais como o International Centre for Responsible Tourism (ICRT), International Institute for Environment and Development (IIED), e Overseas Development Institute (ODI) para designar estratégias de desenvolvimento do turismo centradas na redução da pobreza e na participação mais efectiva dos pobres no produto resultante. Contudo, a escolha desta expressão é intencionalmente “pró-ambígua”, numa referência irónica à sobreposição de significados de ambas as estratégias: ocidentais privilegiados (a designação PPT e as organizações referidas são originárias do Reino Unido) empenhados na redução da pobreza e no alívio do sofrimento dos pobres nos países de *Terceiro Mundo*.

<sup>168</sup> A ONG Calcutta Rescue foi fundada pelo britânico Jack Preger no final dos anos 1970.

Andaman na baía de Bengala e depois regressar ao continente, viajando para noroeste para realizar o circuito Golden Triangle.

Quando conheci estas jovens, acompanhadas de outros turistas em regime de voluntariado (uma sueca, uma inglesa e um espanhol), num dos restaurantes da rua Sudder Street, habitualmente frequentados por estes turistas - para as suas refeições de omoleta ou salada acompanhada de *chapati* e um *lassi*<sup>169</sup> -, já se encontravam na cidade há cerca de três meses. Como constatei, à semelhança de muitos outros destes turistas, apesar do considerável tempo de permanência, o seu conhecimento geográfico e sócio-espacial de Kolkata permanecia absolutamente confinado a este universo de “turismo pro-pobreza” enquadrado pelas ONG que operam na cidade:

*S: What do you think about the city?*

*A: In this part of the city, there are a lot of beggars (...) the children [beggars]: most of them are professionals. (...) Here, people are not dangerous but it's annoying: a lot of them touch you and come in motorcycles driving just right to you...and then go! Or sometimes, saying “fuck you” or something like that. (...) I like the NGO, they do a good job (...) but sometimes we can't follow how the patients take the medicines, if they sell them instead of taking them...we never know.*

*(...) Calcutta is difficult. But after sometime, it is like a village, everybody know each other...I like it.*

*S: Do you know any other parts of the city? Have you been in the south, in the other side of the river or up north... some music concerts, art performances, cultural events, College Street... some tour?*

*A: No. We don't have much time to travel around; we have so much to do!*

*S: Most of the people you [the NGO] care for are Bengalis?*

*A: Yes, most of them.*

*S: How do you know? Did you ask? Do they all speak Bengali?*

*A: I don't know...Yes. Some of them speak Hindi, but I think most of them are Bengali.*

*S: Did you try to learn some Bengali?*

*A: I tried in the beginning with a teacher but it is difficult, so I abandoned it. And all the staff (Indians, too) speak English...<sup>170</sup>*

Para os restantes turistas em trânsito, a situação é um pouco diferente. Embora, a sua motivação primária não seja a de se envolverem em voluntariado social, o que acontece

---

<sup>169</sup> *Lassi* [laassee] - batido à base de iogurte natural.

<sup>170</sup> Conversa com [A], Kolkata, 8-03-2006.

é que a sua experiência turística da cidade parece ser inflexivelmente determinada pelos mesmos mediadores, conduzindo-os para paisagens sócio-espaciais precisas e vedando o acesso a todo o universo restante. Isso mesmo é revelado pelo enunciado deste casal de ingleses em turismo de aventura que, em trânsito na cidade, aí permaneceram cerca de três dias, em 2004:

**We stayed in the Super Guest House, thinking it was the one as mentioned in the *Lonely Planet*. (...) It pays to get mentioned in the *Lonely Planet*! Sudder Street, where we stayed, is a veritable soap opera of comedic proportions - Greasy-haired backpackers; professional beggars with babies as accessories; street-wise NGO ex-pats; good, cheap eateries (the best of which is the Zurich Restaurant); old colonial hotel madames (*a la* Fairlawn Hotel) (...) We met up with a friend (...) who works here with the Sisters of Mercy (Mother Teresa's outfit). He took us on a one-day whirlwind tour of some of the projects he's involved with. One of the best projects is for people with leprosy run by some "brothers of mercy" (turista inglesa, três dias de estadia) <sup>T6</sup>.**

Pelo enunciado de um outro turista inglês, em 2005, que, não obstante ter como propósito de visita «**to interview the Hindu icon-makers of the Kumartuli district**», como ele próprio afirma «**but this didn't mean I escaped the vicarious role of tourist in a city unfortunately famous for its poverty**». E na procura de duplicação das representações das suas fontes:

**I checked into the Fairlawn Hotel, about which I had read, and retired to my room from which I could see the outdoor bunks of the hotel staff. Soon I found myself squeezed into a cliché: I felt very hot and could smell all sorts of unfamiliar things. I took a look round this hotel famous from the pages of Paul Theroux and Joe Roberts (...)**

**And so I and my indolent heart walked with my companions to the Botanical Gardens (...) To our left were the network of communities which feature in the film "City of Joy". Up ahead was a tree which rather less famously appears in a poem by Tom Paulin: the largest Banyan tree in Asia (turista inglês, alguns dias de estadia) <sup>T10</sup>.**

Esta representação da pobreza em Kolkata, enquadrada pelas ONG de caridade e alívio do sofrimento dos mais desfavorecidos, é baseada na reprodução de uma imagem unidimensional repetida por várias fontes e que é relativa a uma qualidade intrínseca de uma situação de crise passível de ser localizada temporalmente. A sucessão de acontecimentos iniciada com a segunda guerra mundial e a trágica *Panchasher Manvantar*<sup>171</sup> ou *Great Bengal Famine* de 1943, provocada por causas humanas sob administração britânica, e que se calcula ter causado mais de 3 milhões de mortos (para mais sobre este assunto ver: Sen 1977; Islam 2007), a Independência do país em 1947 e subsequente Partição, até à emancipação do Bangladesh em 1971, conduziram esta cidade a uma situação de crise profunda. À inundação populacional de camponeses famintos das áreas rurais adjacentes, juntaram-se os refugiados do vizinho território recém-criado. Como já descrevi anteriormente, contaram-se mais de 4.5 milhões de refugiados do Paquistão Oriental acolhidos pelo estado de West Bengal neste período, com uma hiper-concentração na capital que reclamou todos os espaços vagos disponíveis. A escassez e falha de distribuição de alimentos, água potável e eliminação de detritos culminaram numa situação de vagas epidémicas de gripe, cólera, tifoide e malária, com elevadas taxas de morbilidade e mortalidade, com repercussões até meados dos anos 1980.

Esta é a qualidade intrínseca em que se baseia a imagem explorada pelas ONG de caridade, adequadamente inscrita nas referências imagéticas ocidentais de *Terceiro Mundo* e difundida pelos vários meios de comunicação massificada ocidentais. Obedecendo à lógica de exploração unidimensional de realidades parciais em imagens textuais e pictóricas comprimidas, “de apreensão fácil para um público abrangente”, dão visibilidade internacional a este lugar apenas quando ocorrem eventos de natureza dramática, como situações de catástrofe e pobreza extrema e, habitualmente por relação à magnanimidade da intervenção da ajuda internacional nesses momentos (servindo, assim, à reafirmação da posição de supremacia de um *Primeiro Mundo* do qual depende um universo restante de nações necessitadas, fracas e impotentes). Confinada a um período espacio-temporal passado, esta qualidade que seria contingencial, através da sua reedição continuada, é, deste modo, convertida em essência intemporal.

---

<sup>171</sup> *Panchasher Manvantar* – “A Fome de 50”. Em referência ao ano 1350 do *Bangla Sone* (Calendário Bengali) correspondente ao ano de 1943 do Calendário Gregoriano.

Um dos exemplos de duplicação desta representação com grande penetração na cultura popular, mencionado na narrativa do último turista, é o best-seller *La Cité de la Joie* de Dominique LaPierre publicado em 1985 e transformado no filme *City of Joy* pela Warner Brothers, com direcção de Roland Joffé, em 1992. Para o sucesso da sua implantação massificada, foi decisiva a sua ligação à pessoa e obra de Madre Teresa de Calcutá, expoente máximo da representação da abnegação ocidental no alívio do sofrimento dos habitantes deste lugar e personagem indexada à cidade pelo atributo da sua própria designação, muitas vezes evocada à distância como a primeira referência da imagem antecipada deste lugar.

LaPierre, também autor do argumento do filme *Mother Teresa – In the Name of God's Poor* (de 1997) e homenageado pelo papa João Paulo II pelas suas obras humanitárias, ficciona um drama pungente a partir das suas experiências de estreita colaboração com a missionária e outros ilustres activistas sociais estrangeiros nos *bustees* de Calcutá, ou melhor, da sua cidade gémea Howrah, na margem esquerda do rio, como referido pelo turista.

O filme apresenta a história de um jovem médico norte-americano (personagem Max Lowe), em busca de clarividência e iluminação espiritual, e uma enfermeira irlandesa (Joan Bethel) residente na cidade<sup>172</sup>: «A place of indescribable poverty where the desperate struggle for survival is hampered still further by the activities of the evil ‘mafia’ who ruthlessly prey on the local residents» (excerto da descrição de apresentação da capa de *City of Joy* [vídeo-cassete]. Warner Home Video, UK, 1996). Juntos mergulham no sofrimento e miséria dos mais pobres e desafortunados desta cidade (emblemáticos pela família da personagem Hazaree, imigrante de Bihar puxador de *rickshaw* [de pés descalços] e outras personagens famintas, estropiadas ou leprosas), salvando-os da opressão das “maléficas máfias” locais e oferecendo-lhes a esperança, através da generosa dádiva do *desenvolvimento* do saber pensar e saber agir, que é propriedade dos sujeitos ocidentais e da qual agora também podem usufruir.

O sucesso desta narrativa ficcionada por LaPierre deve-se ao seu excepcional poder de integração dos inúmeros arquétipos que servem à validação grosseira de uma identidade ocidental pós-colonial, assente no discurso do desenvolvimento - «a combined set of

---

<sup>172</sup> No livro são um padre católico francês (baseado na figura de Gaston Grandjean), uma enfermeira missionária e um médico norte-americano.

linguistic representations and linguistic constructions of how to relate ‘problems’ to ‘solutions’. It is a certain way of framing problems, attributing essences, and finding solutions based on the objectivisation of what constitutes development» (Arce 2000: 33); entendido aqui, claramente, como a grande marca da superioridade racional dos ocidentais e que ensinado, partilhado com os “menos desenvolvidos”, “indescritivelmente pobres”, “rudes” e “maléficos” habitantes do *Terceiro Mundo*, lhes poderá conceder a transformação desejável no sentido da sua aproximação às referências identitárias dos primeiros.

Aumentando significativamente a sua abrangência, esta narrativa adiciona ainda os arquétipos representacionais do “bom selvagem” do chamado discurso “orientalista romântico”, ao mesmo tempo que fornece os meios para a redenção da (porventura) culpa articulada, por aí, por críticos da narrativa ocidental socio-histórica colonial e moderna. Ou seja, os nativos dóceis, submissos e infantilizados - figurados pelas personagens Hazaree, sua família e amigos (desnutridos, estropiados, leprosos ou portadores de outras enfermidades) - são representados nesta narrativa com atributos de bondade, dignidade na adversidade e na abnegação, bem como de respeito pelo passado e tradições. Estes atributos positivos podem ser percebidos por ocidentais altruístas, corajosos e dedicados (emblemáticos pelos voluntários das ONG internacionais de caridade) que arriscam disponibilizar o seu tempo e atenção para os compreender. Enquanto tal (humildes, dóceis e abnegados), estes nativos do *Terceiro Mundo* merecem admiração e afeição por parte dos representantes do *Primeiro Mundo*, servindo até à transformação da sua *persona* em ocidentais aperfeiçoados, mais próximos da “clarividência e iluminação espiritual” como revelado, no filme, pela personagem Max Lowe.

Guilt, of course, comes from a variety of sources, usually when it is too late to do much about what had instigated it, when it is already over, when the crime has already been committed. It is also when one wants to disclaim responsibility for the past in which one has lived, acted, or refused to act (Bamyeh 1994: 41).

A narrativa de LaPierre, conforme aos modelos retóricos utilizados pela rede de agentes institucionais de ajuda internacional, ONG de caridade e um batalhão de adeptos do voluntariado social internacional (duplicados, também, nos enunciados discursivos de inúmeros turistas contactados em Kolkata), assenta na construção da ideia de que a

redenção da culpa é obtida não pela auto-flagelação mas antes pelo “resgate do ego ocidental culpado”. Por outras palavras, o ocidental privilegiado (de forma legítima, porque implementa as estratégias racionais ao desenvolvimento desejável) que, não por indispensabilidade mas por indulgência, se indigna e disponibiliza tempo e atenção presencial para ajudar os “não tão racionais” e por isso “menos desenvolvidos” e menos favorecidos, pode, por isso, sentir-se redimido.

Os maus resultados obtidos pelas personagens da história de LaPierre (e Joffé), pelas centenas de ONG internacionais que se multiplicam em Kolkata, e também por décadas de estratégias como as do Food and Nutrition Policy and Planning (FNPP), implementadas por especialistas de organizações internacionais ocidentais - «For 40 years, strategies to combat malnutrition and hunger in the Third World have succeeded one another, in spite of the persistence of the problems they are supposed to eradicate» (Escobar 1988: 434) -, são os possíveis. De acordo com este modelo retórico, não porque haja algo de errado nas premissas das estratégias aplicadas, mas pela “inaptidão”, “malevolência”, “corrupção” e “aberração” do sistema social dos últimos.

Dos livros para a tela e destes para a experiência turística, as limitadas possibilidades de imagens e de enunciação discursiva sobre a cidade são decalcadas, uma e outra vez, dezenas de vezes, nas estórias contadas pelos turistas que encontrei em Kolkata. Como reportado por Hutnyk, na primeira metade da década de 1990:

Travellers come to Calcutta to experience, and hence to report on, something they expect to be extreme (...) The hermetic seal of this city’s framing resists any challenge, so that even alternative travellers and eco-tourists, volunteers, participant travellers and other traveller-expatriate forms do not deviate significantly from the established paths. For all the minutiae of travel guides, backpacker lore and gossip, literary imagination and snapshot voyeurism, it is striking how Calcutta is framed in such conventional ways (Hutnyk 1996: 19).

E à data de finalização do trabalho de campo nesta cidade em 2007, a situação persiste extraordinariamente inalterada. Veja-se mais alguns exemplos de reprodução deste modelo retórico nos enunciados discursivos de profissionais da literatura de viagens e de turistas não envolvidos em voluntariado social em Kolkata.

Simon Winchester (já mencionado anteriormente), agraciado com a Ordem do Império Britânico, em 2006, pela relevância da sua contribuição ao serviço do jornalismo e da literatura, organizou o livro *Simon Winchester's Calcutta*, publicado em 2004 pela Lonely Planet Publications. Contando, para além dos seus escritos, com textos de mais de duas dezenas de ilustres autores sobre a cidade, destacam-se nomes como Mark Twain (1835-1910), Rudyard Kipling (1863-1936), Rabindranath Tagore (1861-1941), Günter Grass (1927-), Dominique LaPierre (1931-), Geoffrey Moorhouse (1931-), Vidiadhar S. Naipaul (1932-) ou William Dalrymple (1965-), percorrendo representações discursivas dos últimos dois séculos até à actualidade. À semelhança de muitos outros turistas internacionais, comprei o exemplar em Kolkata, na Oxford Bookstore, a livraria da cidade mais famosa entre os estrangeiros, situada na zona mais turística da cidade (mesma área da Sudder Street), em Park Street ou Mother Teresa Sarani<sup>173</sup>, como foi renomeada em 2004.

O tom de Simon Winchester marca a cadência dos textos seleccionados, com a primeira página do primeiro capítulo «The Scent Behind the Smell», da sua autoria, a dar o mote:

The hot stench of the slow-decaying poor, the mobs flowing ceaselessly over the scalding bridge, the treacle of the Hooghly swamps below, the bent and broken limbs and the rotting rubbish piles and the screeching horns and the rickshaw bells and the infuriating calm of the cudchewing cows - yes, such things as these I remember only too well about Calcutta, and my first long visit there, back in the early seventies in the time of war.

Everyone remembers such things. They are the familiar images, slivers of mosaic from the public nightmare that this city, above all others, has in the last century allowed herself to become. Before 1911, until which time she was capital of Imperial India, Calcutta was perhaps a little less of a hellish place. But these days, as when I first visited - I had been sent out from London by my newspaper, to write about the fighting that was then raging in Bengal - Calcutta has become a truly infernal city, as the writings that follow display all too clearly (Winchester *in* Winchester & Winchester 2004: 11).

Como, mais uma vez, evidencia este relato, em Kolkata a procura do encontro com o exótico distante é encontrada nas ressonâncias das narrativas construídas nos dois

---

<sup>173</sup> *Sarani* [shoronee] - avenida.

últimos séculos, conformes à relação de dominância e superioridade que foi constituída, desde então, como suporte assegurador às identidades de pertença a um *Ocidente*, convertido mais tarde em *Primeiro Mundo* por oposição a um *Oriente*, convertido pelo mesmo processo de substituição de termos discursivos em *Terceiro Mundo*<sup>174</sup>. O autor não só procede à obliteração de qualquer implicação externa actual deste “ocidente” e designadamente do Reino Unido (e de si próprio como seu delegado: “I had been sent out from London by my newspaper, to write about the fighting that was then raging in Bengal”) como agentes causais ou parcialmente contributivos para a imagem da cidade, que indexa como “truly infernal”; como ainda isenta e exime a administração colonial britânica do passado, deslocando peremptoriamente essa responsabilidade para os movimentos revolucionários anti-coloniais que conduziram à transferência da capital imperial para Delhi em 1911 e à subsequente expulsão da administração colonial em 1947.

Para Winchester, por relação causal directa (imediatamente e somente após esta perturbação à consistência do poder da administração colonial sobre a cidade) terá resultado o “public nightmare that this city, above all others, has in the last century allowed herself to become”. Dito de outro modo: pela ausência da governação racional de uma administração ocidental no último século, os ineptos nativos que inapropriadamente a reclamaram, fizeram desta cidade um pesadelo infernal terceiro mundista, “lamacento”, “superpovoado”, “imundo”, “ruidosamente enfurecedor” e “fedendo a pobreza”.

Um excerto do relato de um casal de turistas norte-americanos, em turismo de aventura pelo sudeste asiático com uma permanência de três meses na Índia (em Kolkata, dois mais dois dias em trânsito, aquando da entrada no nordeste do país vindos das ilhas Andaman e, depois, no regresso, vindos do Nepal), em jeito de apreciação geral da sua viagem pelo país, (conquanto mais humilde ao nível dos recursos literários) expressa fielmente o mesmo modelo discursivo:

**More than anything India has to offer, the single most fascinating sight we saw were the multitude of huge boatloads of first world (Western) senior citizen tourists who came to India to sample Varanasi... it is an amazing contrast to the city itself.(...) The filth had finally overwhelmed us. (...) in India it's literally in your face at all times. It's the fact of life.**

---

<sup>174</sup> Esta questão será retomada e analisada nos capítulos seguintes.

**It's filthy, dirty and you cannot escape it. Being from a first world country, maybe it's more noticeable to us and more offensive to our senses, but I can't help the way I feel and the way we're affected by it all. (...) too much is too much. (...) Everyone knows you complain more about your own country than anywhere else...now we had felt like we had paid our dues and were justified in complaining about India<sup>T3</sup>.**

Para estes turistas norte-americanos, a recompensa obtida desta viagem empreendida à Índia foi encontrar *o outro lado* do mundo, o lado que se opõe ao seu *Primeiro Mundo*. Em três meses de estadia no país, o que encontraram de “singularmente mais fascinante” foi o reforço e o regozijo da sua identidade de pertença distintiva no par dual de opostos *Primeiro Mundo/Terceiro Mundo*. Da porventura culpa que pudesse ser associada à implicação da sua comunidade - “first world (Western)” - nesta desequilibrada ordem de privilégios, porque, como afirmam num outro momento:

**When we travel like that, we find that the difficult and frustrating cultural aspects of a country easily roll over us because we have the attitude: ‘Oh well, we'll be outta here by next week’. But in India, we were literally forced to deal with both the good and the bad<sup>T3</sup>;**

O incómodo sentido em resultado da experimentação desse confronto foi provação quanto baste para a sua redenção: “too much is too much (...) now we had felt like we had paid our dues and were justified in complaining about India” (*op.cit.*).

Como descreveu ironicamente Nicolas Born, em *La Falsification*, relativamente ao sentimento de culpa associado à identidade construída sob o discurso de *Ocidente-Primeiro Mundo*: «Aquilo de que dispões resume-se tão-só a umas quantas atitudes de indignação cuidadosamente estudadas, mantidas sempre a bom recato. A lançar por conta dos custos. Mais, poderias dizer que dispões de uma conta de custos de indignação» ([trad. da autora] Born 1981: 160). E, como procurei demonstrar, excedê-la significaria colocar em risco a sua identidade bem como a possibilidade de resgate do seu ego culpado.

### **6.3 As Narrativas de Risco e o Consumo Turístico do Terceiro Mundo**

#### **6.3.1 Kolkata: Risco e Restrição da Experiência à “Zona de Segurança”**

Kolkata não veda o acesso ao olhar; pelo contrário, o que é problemático para estes turistas ocidentais é a ostentação visual do excesso - “too much” -, numa espécie de quadro de mecanismo aberto em que actores, processos, produtos e detritos do seu funcionamento são igualmente incluídos e expostos obrigando à sua confrontação permanente. Perante este universo desconhecido, tão vasto e excessivo, como consumir a experiência de visita turística a esta cidade de 1854 km<sup>2</sup> com cerca de 15 milhões de habitantes, em apenas alguns dias?

Diversos autores argumentam que do ponto de vista teórico, genericamente, qualquer actividade turística pode ser descrita como aventura, já que a sua experiência é sempre construída em torno da dialéctica das motivações de fuga (ao ordinário) e da procura (da diferença, do extraordinário). Nesta acepção, estará sempre implicada a aceitação de algum nível de risco. Urbain argumenta que todas as actividades recreativas no turismo se inscrevem na construção de uma identidade de aventura que permite dar sentido à experiência, através de processos sucessivos de diferenciação e identificação (1989: 116); Simmel sugere que, nesta experiência de fuga ao ordinário, o sujeito incorre no constante diálogo entre as imagens mentais pré-estabelecidas e as percepções (1971: 187) *in situ*; o que, segundo Cohen (1979), ocorre independentemente das variantes na modalidade da experiência turística. A noção de risco é aqui integrada como capital diferenciador no projecto individual de construção identitária.

Isto parece contraditório com as afirmações de conformismo, falta de independência e espontaneidade atribuídas ao turismo de massa e viagens de “pacote turístico” e, com efeito, muitos turistas alegam destacar-se deste modelo de viagem, precisamente por considerarem que não permite a liberdade necessária à experiência da aventura, da descoberta (exterior e interior). Como descrito por Torun Elsrud: «The adventurous traveler is usually regarded as a ‘real traveler’, a person interesting enough to write books and magazines about and to be followed around by a documentary film team» (Elsrud 2001: 598).

Mas, na verdade, quando o viajante é tomado sob a perspectiva do narrador e a viagem sob a forma de narrativa, esta distinção estabelecida pelos próprios turistas entre si perde significado. Como já referi anteriormente, desde que, no séc. XVIII, a narrativa de viagem se constituiu como o género literário, por excelência, ao serviço da construção de identidades, a viagem para lugares distantes, em especial quando “exóticos”, “primitivos”, mais recentemente também “pobres”, “subdesenvolvidos”, de *Terceiro Mundo* (em que se inscreve a Índia e, em particular, Kolkata), é sempre entendida como uma experiência que envolve risco, perigo e aventura. Não obstante a possibilidade da sua materialização - em doenças (e, relembro, o importante corpo de metanarrativas da medicina ocidental sobre “doenças tropicais” e dos inúmeros perigos de contaminação e de insalubridade em lugares de “Terceiro Mundo”), acidentes, agravos ou crimes (sujeito até a mapeamentos regulares por parte de instituições governamentais e embaixadas dos países emissores de turistas com avisos sobre condições de segurança para os seus viajantes) - a ideação de risco, a materializar-se ou não, é, em primeira instância, um instrumento de construção narrativa desta experiência de viagem.

O popular guia *Lonely Planet India* dispensa um largo espaço de atenção a este assunto, no capítulo intitulado “Facts For the Visitor” (2001: 76-131). Sobre saúde, embora, comece por afirmar que «While the potential dangers can seem quite frightening, in reality few travellers experience anything more than an upset stomach» (2001: 102), logo de seguida, apresenta onze páginas exclusivamente dedicadas à enunciação de doenças e contaminações a antecipar e a discorrer sobre precauções de segurança a este nível.

Segue-se uma secção dedicada à segurança das mulheres viajantes em particular, iniciada no mesmo tom despreocupado:

India is generally perfectly safe for women travellers, including those travelling alone. Although foreign women (including those of Indian descent) have been hassled, you can rest assured that India is much safer for women travellers than many other countries and getting ogled (incessantly) is the most you'll probably encounter (*ibid*: 113).

Todavia, dispensa mais uma página e meia ao risco de assédio sexual e medidas preventivas ao nível do uso de vestuário e adereços, bem como comportamentos a adoptar em espaços públicos e modos de relacionamento com a população masculina

“local” (aparentemente, não existindo riscos a considerar no relacionamento com *homólogos* estrangeiros ou com a população feminina).

Finalmente, incluí ainda uma secção intitulada “Dangers & Annoyances” com outras quatro páginas consagradas a alertar respectivamente sobre os perigos de: “Theft”, “Holi Festival”, “Contaminated Food & Drink”, “Beware of Those Bhang lassis!” (alertando para a possibilidade da sua confecção clandestina com o derivado de marijuana, designado por *bhang*), “Risky Regions” (para rapto e terrorismo), “Racism” e “Other Important Warnings”. Incluindo neste último, uma miscelânea de enunciados sobre rumores de turistas mulheres molestadas por “masseurs and other therapists”, crimes cometidos por “fake gurus”, esquemas de burlas correntes (tema desenvolvido, ainda em mais detalhe, noutra secção “Travellers Beware!”), perigo de afogamento nas praias, movimentos rebeldes e *bandhs* (paralisações por manifestações públicas), envenenamento por monóxido de carbono e raptos.

Na possibilidade (improvável, evidentemente) de algum turista poder desenvolver uma imagem alarmista de antecipação face a esta narrativa de “Facts for the Visitor” sobre a Índia, os autores do *Lonely Planet India* asseguram, mais uma vez, que: «Although we provide warnings about current scams and other potential dangers in this section, there's no need to be suspicious to the point of paranoia. We certainly don't intend to paint a negative picture of India or its people» (*ibid*: 117).

Precisamente, porque o risco é uma construção mental (suportada por narrativas pré-organizadas), o sujeito pressupõe a necessidade de uma atitude calculista face às possibilidades de acção que antecipa (Giddens 1991; Douglas 1992). E assim, não é necessariamente o conteúdo da acção que define a presença ou ausência de risco, mas sim, o modo como, primeiro, é experienciado quando e onde tem lugar e o modo como, depois, se constitui em ingrediente narrativo. Desta forma, como se pode verificar pela exemplar narrativa do *Lonely Planet India*, é tão arriscado deambular sozinho de mochila às costas nas ruas de Varanasi, quanto escalar os Himalaias acompanhado de guia, beber um *lassi* em família num restaurante no Rajasthan, tomar um autocarro em Delhi ou receber uma massagem num hotel em Himachal Pradesh.

Torun Elsrud, no seu estudo «Risk Creation in Travelling: Backpacker Adventure Narration», cita uma jovem turista sueca que expressa claramente o que está em causa:

I mean, as soon as you leave Sweden you are away, so you have then already entered a risk zone, so to speak. At home there is nothing, but as soon as you land... I mean Denmark is enough, then you are already away. There is already a risk. And especially in Asia, even further away where things are even more different (*in* Elsrud 2001: 605).

Ou seja, a narrativa de risco da retórica de viagem, independentemente das suas variantes circunstanciais ou do lugar a que se refere, assenta, primordialmente, num mesmo princípio e que é o do estabelecimento de uma zona de contacto com a diferença.

Se, por um lado, esta narrativa de risco se apresenta como factor dissuasor para muitos turistas internacionais (como referi no capítulo 3, a Índia, apesar do seu imenso território e potencial turístico, em termos globais é um destino pouco procurado e Kolkata e West Bengal, em termos de fatia percentual do contexto nacional, ainda menos - cerca de 0.5% de todos os turistas internacionais que visitam o país), para os que persistem na visita a estes lugares, a incorporação deste mediador na experiência funciona como factor motivador. E desse modo, a narrativa da experiência é tanto mais gratificante, recompensadora e bem sucedida quanto mais maximizados os riscos (reais ou imaginários) de exposição à alteridade a que o viajante esteve sujeito. Como definiu o escritor de viagens Paul Theroux na sua introdução ao *The Best American Travel Writing 2001*, a melhor narrativa de viagem será «a journey of discovery that is frequently risky and sometimes grim and often pure horror, with a happy ending: to hell and back» (2001: xix).

Sublinho, mais uma vez, que os enunciados discursivos a que se recorre para narrar a experiência requerem um significado partilhado em ordem à sua compreensão pela comunidade interlocutora. Só adquirem significado enquanto produtos narrativos partilhados por outros similares que os integram, aproximando os seus autores numa espécie de sistema de crenças (ou corpo de conhecimentos) que serve de base ao entendimento do real; que estrutura, define e materializa, pelo seu sucesso cumulativo, um real que foi pré-concebido mentalmente.

**«I am still paranoid that men are going to be leaping out at me and grabbing me from all angles... this has yet to happen»** (turista inglesa, três dias de estadia em Kolkata<sup>T13</sup>); **«Walking around the city was quite intimidating at times as being fair**

**and blonde makes me stand out like a sore thumb»** (turista inglesa, dois dias de estadia em Kolkata<sup>T7</sup>); **«The people will kill the driver and burn the car, whether or not there is someone in it... I never saw this happen, fortunately, but I have been told by countless people that it does»** (turista inglesa, alguns dias de estadia<sup>T1</sup>). Este tipo de enunciados é extraordinariamente revelador dos significados subjacentes às narrativas de risco em lugares de *Terceiro Mundo*. Primeiro, não reportam a qualquer situação experimentada de risco materializado, ou seja, são apenas narrativas sobre construções mentais de possibilidades imaginadas. Segundo, não sendo decorrentes da experimentação de uma situação de perigo concreto, estes enunciados discursivos só podem adquirir expressão e significado, quando suportados por um sistema mais vasto de ideacional narrativo sobre o distante *Terceiro Mundo* que permitirá ao interlocutor compreender.

Particularmente para os dois primeiros enunciados, em que as turistas não sentiram ser necessário emitir mais explicações, torna-se óbvio que o risco atribuído à situação é matéria do conhecimento de “senso comum”. Para qualquer pessoa que tenha lido o *Lonely Planet Índia*, ou, de um modo geral, que conheça os rumores da generalidade de narrativas de viagens contadas ao longo de séculos sobre lugares como a Índia, num oriente, exótico, agora terceiro mundista, estes são lugares povoados por *Outros* diferentes, em que “being fair and blonde makes [her] stand out like a sore thumb” (*op. cit.*) convertendo-a em alvo de inimagináveis intenções duvidosas por parte dos locais “selvagens”, “primitivos” e “irracionais”. Que a colocam sob ameaça constante de a qualquer momento, na rua, no autocarro, no hotel ou à mesa de um restaurante, “to be leaping out at [her] and grabbing [her] from all angles” (*op. cit.*).

Terceiro, este tipo de narrativa, embora reporte para o conceito de zona de contacto que permitiria algum nível de hibridação entre turista estrangeiro e residente (como sugerido por alguns autores) na verdade, não aponta para qualquer aproximação e possibilidade de influência mútua. Pelo contrário, a distinção entre um circunstancial *nós* (turistas internacionais e que apenas, enquanto tal, se aproximam identitariamente) e “*the people*” (anfitriã, residente) é reiterada e agravada, acentuando o reconhecimento, pelos sujeitos envolvidos no encontro, da diferença das suas características identitárias, face à exposição de uma perigosidade imputada à identidade do outro.

Por último, este tipo de enunciados remete para um valor dominante nas metanarrativas de construção de identidade “ocidental” (em referência ao estabelecimento grosseiro de

identidades no par dual *ocidente/mundo restante*) e, como tal, particularmente evidente nas narrativas de viagem, que assenta na construção ideacional de que elevadas recompensas só advém de elevados riscos. Paralela e paradoxalmente decorrente das metanarrativas dominantes sobre segurança, o acto de enfrentar o risco, a ameaça (e o desconhecido), detém na identidade “ocidental” o potencial de creditar valor ao indivíduo, de conduzir ao progresso, alcançar grandes feitos e atingir a condição de superioridade do vitorioso, granjeando as justas recompensas. Estes turistas manifestam a mesma ambivalência de significados: apesar do desconforto causado pelos riscos que imaginam enfrentar, a recompensa é alcançada pela conquista do ingrediente narrativo para a sua construção identitária de intrépido viajante no perigoso *Terceiro Mundo*. Aquele que terá saído vitorioso da aventura de deambulação, por um par de dias, nas ruas de Kolkata. À maneira das melhores narrativas de viagem de Theroux: “with a happy ending: to hell and back” (*op. cit.*).

Como argumentou Mary Douglas, já em 1966 (embora sob uma perspectiva funcionalista, no meu entender, ainda extremamente útil como ponto de partida), sobre a associação simbólica entre perigo e poluição social, são várias as maneiras de lidar com o ambíguo - o que não é facilmente inserido numa das nossas categorias classificatórias, o que é estranho, o que não se reconhece - e que incluem ignorá-lo, percebê-lo, percebê-lo e condená-lo ou enfrentá-lo e criar uma nova ordem do real onde possa ser inserido (Douglas 1991: 53-54). Ou seja, as várias maneiras têm o propósito único de reduzir ou eliminar essa ambiguidade. Assim, o que não está no lugar certo, conformado ao nosso esquema (confortável) de ordenamento do real, quando excessivamente diferente (ou excessivamente similar) tende a ser remetido para as fronteiras exteriores do sistema ou para um lugar claramente distinto delimitado por fronteiras internas - o *outro*, o *outro lado*, o que não é *nós*, o que não é *nosso*. De acordo com este argumento, o perigo é associado à experiência de atravessar esta linha de fronteira, de interdição, de entrar em contacto com o *outro* e arriscar à fractura da sua identidade - de poder converter-se em algo ambíguo, poluído, *i.e.*, perder o lugar certo no seu sistema de ordenamento do real social.

E, de facto, a estratégia adoptada face ao perigo pela maioria destes turistas audazes (relembro que em Kolkata, a tipologia dominante de turismo procura destacar-se dos modelos de turismo de massa) é a da experiência confinada a uma “zona de segurança”; aos espaços que lhes são indicados pelos seus mediadores como representativos das suas

imagens antecipadas, todavia menos inseguros, menos poluidores (traduzido na proximidade com outros estrangeiros, que aqui são percebidos como semelhantes) e de acessibilidade mais fácil para experimentar este lugar estranho, excessivo e de significados dificilmente reconhecíveis. Munidos das informações recolhidas *a priori* sobre este lugar perigoso e desconhecido, são transportados pelo seu guia *Lonely Planet India* directamente do aeroporto para os alojamentos da Sudder Street ou proximidades, a área de concentração de viandantes internacionais (que pela sua concentração em número servem de protecção ao contacto com a alteridade dos *outros*) e correspondente às zonas de aquartelamento dos turistas em regime de voluntariado social. A partir desta localização, e dispondo apenas de alguns dias, já muito dificilmente conseguirão afastar-se destas imediações ou desviar-se dos circuitos previamente estabelecidos por estes seus novos vizinhos.

Veja-se a intrépida aventura de dois dias deste casal de ingleses, «**on the side of extreme traveling**»<sup>T7</sup> em Kolkata, em 2004. Tendo tomado um táxi do aeroporto directamente para um hotel «**in the safety of Sudder Street**» - ansiosos pela experimentação da descoberta a que se haviam proposto - «**had a quick kip as neither of us managed to sleep much on the plane, and then (against all sane judgement) went off to explore. We wandered down to the Victoria Memorial (...)**» - nas imediações da área central turística da cidade, onde também pernoitaram uma noite, dando por aqui como terminada a sua arriscada aventura exploratória - «**We are now back in the safety of Sudder Street (...). We have decided that Kolkata is maybe just one step too far on the side of extreme traveling and are jumping on the next available train to Nepal**»<sup>T7</sup>.

Esta pequena deambulação de algumas horas numa área geográfica restrita não só não coibiu à legitimação da narrativa de risco sobre a cidade e do carácter temerário dos seus empreendedores como terá sido, também, sobejamente suficiente para asseveração de informação e julgamentos sobre características identitárias, modos de vida, situação económica e até pensamentos e emoções de “larga percentagem da população” residente na cidade:

**This is not to say that we would want to forget the experience. Some of the architecture is amazing and although a large percentage of the people live in poverty previously beyond our comprehension, you can**

**always find a smiling face or friends sharing a joke. They just get on with their lives regardless<sup>T7</sup>.**

Esta agilidade na essencialização das identidades dos *outros* - fundamentada quase simplesmente pela interação de olhar e ser olhado de perto - e que é marca reiterada das narrativas de viagem, só é explicável pela sua inscrição e validação num sistema de valores partilhado. Um sistema que, enquanto tal, permite a legitimação da reprodução de uma relação assimétrica de poder em que o viajante narrador, preservando a integridade da sua identidade no lugar certo (superior) deste sistema de ordenamento (limitado, portanto, na possibilidade de hibridação na zona de contacto), explora, conquista, submete e dociliza o visitado às suas construções mentais prévias de *outro*, sem permitir qualquer contaminação pela incorporação de novos dados (ou a sua admissão), que possam colocar em causa ou provocar a ambiguidade na ordem do sistema em que se inscreve.

Se observasse isoladamente as suas fotografias das narrativas que as acompanham, a persistência desta representação de pobreza e perigosidade da cidade por parte dos turistas internacionais seria largamente atenuada. Salvaguardando algumas excepções, as fotografias impõem uma intenção de ponderação aos enunciados verbais, revelando conotações e significados amplificados quando analisadas em correlação com a história oral ou escrita contada. As fotografias de um casal de ingleses em turismo de aventura, que em trânsito na cidade aí permaneceram cerca de três dias em 2004, compreendem o cemitério de Park Street (a fotografia 26 reproduzida em seguida e uma outra com a presença da turista), um eléctrico numa rua movimentada, ladeada por edifícios com a fachada coberta por placares publicitários, e diferentes perspectivas, com e sem a turista e sem presença de outros sujeitos, do Fairlawn Hotel onde pernoitaram uma noite (o hotel elevado ao estatuto da fama internacional pelo filme *City of Joy*).

A propósito desta fotografia do cemitério de Park Street, diz: «**This is an amazing old cemetery from the 1700's, and an oasis of calm in the centre of Kolkata. Great atmosphere, complete with gothic crows**»<sup>T6</sup>.



**Fotografia 26<sup>T6</sup> - South Park Street Cemetery, Kolkata, 2004.**

Este cemitério cristão de tumbas monumentais, grandes mausoléus e até algumas imitações de pirâmides egípcias, com longos epitáfios de exaltação do poder colonial e missão civilizacional dos “bárbaros” nativos<sup>175</sup>, foi criado no início do séc. XVIII, albergando mais de 1600 restos mortais de europeus e seus descendentes datados da era gloriosa do *Raj* colonial. Encerrado há mais de um século e votado ao abandono pela ex-administração britânica pouco depois de 1947, é actualmente mantido como atracção turística, cuidado por jardineiros e seguranças contratados pela APHCI (Association of the Preservation of Historic Cemeteries in India) e o Christian Burial Board de Kolkata, com horário de visitas à semelhança de um monumento histórico.

Situado na zona de concentração de turistas internacionais, e mencionado no ubíquo *Lonely Planet India*, na secção “Other Attractions” como: «This peaceful cemetery is an evocative reminder of Kolkata's colonial past and is definitely worth a visit» (2001:

---

<sup>175</sup> Exemplo de um excerto destes epitáfios:

Here lie the remains of | Augustus Cleveland, Esquire, | late Collector of the Revenue; | Judge of the Dewanny Adawlat of the | Districts of Bhaugulpore, Monghyr, Rajamahal, | &c. &c. | he departed this life 12th January 1784, at sea | on board the ‘Atlas’ Indiaman, Captain Cooper, | Proceeding to the Cape for the recovery of his health, | aged 29 Years (...) The public and private virtues of this excellent | young man, were singularly eminent | in his public capacity; | he accomplished by a system of conciliation | what could never be effected by a system by Military coercion; | he civilized a savage race of the mountaineers, | who for ages had existed in a state of barbarism, | and eluded every exertion that had been practiced | against them to suppress their depredations, | and reduced them to obedience; | to his wise and beneficent conduct, | the English East India Company | were indebted for the subjecting to their Government, | the numerous inhabitants of that wild | and extensive country, the Jungleteterry (...).

439), é um espaço isolado, confinado por muros altos e vegetação luxuriante de grande porte, sempre apreciado pelos poucos turistas ocidentais que o visitam pela oferta de uma experiência de fuga à estimulação exacerbada de sentidos nas ruas da cidade e ao contacto com os seus habitantes - nas palavras da turista supracitada: “an oasis of calm in the centre of Kolkata”. E, por outro lado, em particular para os turistas britânicos, pela experiência evocativa de um encontro nostálgico com o passado de dominação colonial deste lugar que já não é possível encontrar entre a cidade viva.

Como descrito por Ashish Chadha, este monumento funerário «which provided a rich history of the earliest colonial settlers of Calcutta - a kind of genealogical signpost, which gave information about those who came before» (Chadha 2006: 356), «is thus a monument of double death - the decaying remains of its inmates, and its own death, as it lies forgotten by both the present and the past. It is also a heritage of double absence: the absence of its inmates and its own absence. (*ibid*: 340).

Para este casal (e também para muitos outros turistas que encontrei), a expressão “oásis de calma” é conotada com a privação do contacto com a cidade viva, com a megacidade sobrepopulada de diferença, pós-colonial, e não com a paisagem natural de espaço verde evocativa de parque que se faz sentir neste cemitério. O Victoria Memorial que também visitaram, localizado na mesma área, com uma arquitectura igualmente ostensiva e rodeado por um parque verde de muito maiores dimensões, embora ícone turístico da cidade, não foi sujeito a representação fotográfica e o comentário a que teve direito foi:

**We visited the absurdly obscene Victoria Memorial. This magnificent white marble palace (almost rivals the Taj Mahal) built in honour of our late Queen of the Empire, Victoria. Despite the honourable platitudes (“to civilise the world”, “that all should live in peace and prosperity”, etc), if the money used to build this place had been put in to a pension fund for all of Calcutta’s poor, they could all have retired peacefully!<sup>T6</sup>**

Com efeito, apesar de concebido por George Curzon (à altura Vice-rei da Índia), e desenhado por William Emerson, ambos britânicos, o edifício construído já no crepúsculo do império colonial (1906-1921) em homenagem à sua história e à rainha

Alexandrina Victoria<sup>176</sup>, que havia falecido recentemente, terá sido inteiramente financiado pelas elites indianas (Chakrabarti 2005: 256). Não ocorreu a esta turista a idiossincrasia da sua indignação quando, imediatamente antes, havia considerado as ostensivas construções funerárias dos seus antepassados como absolutamente justificáveis para a criação de “um lugar impressionante e de atmosfera extraordinária”, sem qualquer relação com a desigualdade de distribuição de riqueza entre os habitantes da cidade. Nas palavras do seu congénere britânico (embora nascido na Índia) Rudyard Kipling: «men were rich in those days and could afford to put a hundred cubic feet of masonry into the grave of even so humble a person as ‘Jno. Clements, Captain of the Country Service, 1820’» (Kipling. 1891. *The City of Dreadful Night*. Allahabad, A.H. Wheeler in Chadha 2006: 344).

Relativamente ao espaço verde *Maidan* associado ao grande lago que circunda o Victoria Memorial, a sua grande dimensão, amplitude de espaços ajardinados e arvoredos abundantes que fazem dele o “pulmão” da cidade, proporciona um isolamento atmosférico do ar quente e denso assim como do ruído do tráfego intenso que se faz sentir de forma mais ou menos constante nesta área. Contudo, apesar da atmosfera de paisagem natural, não cumpre os requisitos ao seu “oásis de calma”, uma vez que, ao contrário do cemitério cristão, este é um parque vivo povoado pela diferença, intensamente usufruído pelos residentes de Kolkata e visitantes “não ocidentais”, de outros lugares da Índia e de países vizinhos como o Bangladesh e o Afeganistão.

Este significado é clarificado por uma outra jovem turista norte-americana, que permanecia há sete meses em Kolkata com o propósito de desenvolver a sua formação em dança clássica indiana *Kathak*. As suas fotografias não incluem o espaço verde *Maidan* ou o *Rabindra Sarovar Park*<sup>177</sup>, localizado na área sul onde se encontrava hospedada, e que outros turistas com permanências longas aqui elegeram nas suas representações. Em vez destes, fotografou o cemitério de Park Street, porque, também para si, só este espaço verde da cidade traduz:

**(...) a beautiful place, so peaceful, and people come here because they want to see it. It's the only green place, here, where I feel peaceful the**

---

<sup>176</sup> Sobre a relação da rainha Victoria e a Índia, ver: Taylor 2004.

<sup>177</sup> *Rabindra Sarovar* [Robindra Shaaroabaar] – nome do grande parque verde existente na zona sul de Kolkata. *Sarovar* – lago; *Rabindra* – nome atribuído em homenagem a Rabindranath Tagore, premiado Nobel da Literatura em 1913 e um dos mais influentes pensadores em Bengala, elevado ao estatuto de ícone da cultura bengali.

**way I want to feel when I go to a park. And it's a very interesting colonial reminiscence – young women came here to get married and died. And my friend gets very emotional because she said she could identify with them because she is getting sick all the time**<sup>T21</sup>.

Esta ideia de fuga ao contacto com a cidade e aos seus habitantes é reforçada pela narrativa que acompanha duas fotografias de interiores de cafés localizados em Park Street.



**Fotografia 27**<sup>T21</sup>



**Fotografia 28**<sup>T21</sup>

À esquerda, o Barista, *franchising* da cadeia italiana, com o ambiente característico dos espaços de *fast-food* ocidentais, de cores fortes, iluminação artificial intensa, superfícies brilhantes e ar condicionado; à direita, The Tea Table (ou T3 como é designado em tom coloquial) relativamente novo, mas a operar no edifício centenário Park Mansions, com tectos altos, paredes brancas, colunas de suporte revestidas a madeira e mobiliário escuro, o que lhe confere um ambiente nostálgico de passado colonial. Em comum, o serviço ocidentalizado e a descontinuidade com o exterior proporcionada pela porta fechada, ar condicionado e a selectividade da clientela que inclui a frequência habitual de estrangeiros. Para esta jovem norte-americana, a experiência sensorial e emotiva proporcionada por ambos os cafés é semelhante à do Park Street Cemetery:

**(...) Barista is convenient if you want to sort of forget of everything and just be by yourself, just left alone: People won't look at you 'cause it's full of foreigners, always. (...) I spend a lot of my time here in cafes just because I can't concentrate in my room, I get claustrophobic, and there is not really a public space where I can go study. In the streets I can**

**never let myself relax. In the bus, most of the time, I feel I'm having to fight for space and I'm never really comfortable, 'cause I'm always sort on "en guard" against anything that could happen. Lot of the time on the bus there's men being inappropriate, staring at me... I tend to avoid going outside because of that. Parks are weird spaces, here, too, because so often, you have couples holding hands and kissing or something**<sup>T21</sup>.

Curiosamente, [BS], um jovem residente bengali terá dedicado uma das suas fotografias ao espaço de jardim vedado que circunda o Victoria Memorial, separando-o do restante espaço verde *Maidan*, para narrar, precisamente, sobre as recentes medidas implementadas de condicionamento no acesso e o seu efeito de decréscimo e mudança de tipologia na afluência deste espaço verde. O que, para si, o converte num espaço menos apelativo:



**Fotografia 29<sup>R13</sup> - Kolkata lover point.**

**This is Victoria. Lots of times I go there with my school students, my kids. But now, the best place to go with the kids is Science City. Now, Victoria is a lover point from morning to evening. Before, it used to be free, but now you have to pay to go inside of the park. And that is good for lovers because less people go there, less large families. That's why it is a lover point, now!** ([BS] - residente, estudante universitário e voluntário numa ONG vocacionada para apoio a mulheres e crianças no *bustee* vizinho ao seu<sup>R13</sup>).

O significado da eleição destes espaços aparentemente tão diferentes como representações de “oásis de calma” pelos turistas em Kolkata é assim revelado: pela sua

capacidade de supressão de contacto interpessoal com a população residente, de exclusão de marcas identificadoras de localização e de descontinuidade com o meio envolvente, estes espaços permitem a experimentação temporária da sensação de fuga à diferença deste lugar. Como coloca uma outra turista inglesa: «**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**»<sup>T7</sup>. Sendo este o tom que marca a transversalidade a todas estas narrativas e que encerra um paradoxo gritante: a expressão do conflito que é para estes turistas combinar o desejo de adquirir o capital narrativo da aventura num lugar de *Terceiro Mundo*, imaginado como o mais diferente e distante, com o desconforto e desagrado que lhe provocam o medo do encontro com essa mesma distância e diferença: “en guard”.

### **6.3.2 Kolkata: A Cidade Desencontrada**

Em resultado desta construção representacional pré-organizada e do medo que provoca para muitos turistas - como tenho vindo a demonstrar, um medo mais ou menos tolerável para uns do que outros, por vezes verbalizado, por vezes expresso pelo riso e a ironia, somatizado em mau estar físico, revulsão, sensações claustrofóbicas, agorafóbicas, até ao choque e premência da necessidade de fuga -, a experiência de consumo deste lugar (paradoxalmente, tão vasto e excessivo) é assim esgotada num exíguo espaço sócio-geográfico. Pela incapacidade revelada por estes turistas em atravessar a linha de fronteira que permitiria o seu envolvimento, permanecem, deste modo, reféns da sua “zona de segurança”. Kolkata, condenada por estes turistas pela audácia de não vedar o acesso ao seu olhar, permanece, assim, ironicamente velada.

Como descrito por este turista dinamarquês (também antropólogo), residente na Noruega que, em 2007, permaneceu aproximadamente um mês e meio em Kolkata:

**On the one hand, it’s an overwhelming city, I find: it hits you in the face. At least, it did when I first came here at the age of 20. But it quickly grows on you, I think, and that is probably the reason why I’m back here for the third time. (...)That once you managed to settle in this metropolis I think you find amazing hospitality and an amazingly welcoming feeling, that is there, once you make your way through the**

**crowds and actually try to meet some individual people and not only see the crowds, that you see moving all over the place.**

**It's also a city that fascinates me for a whole range of personal reasons. People are very talkative, politically engaged in all sorts of things, well read, highly educated, like to debate and discuss. And it's a pleasure when ever I get the chance to interview people, all I have to do is to ask one question and, then, I will receive a 2 hour lecture on the state of the nation and the country as a whole. It's an incredible atmosphere to be in and I feel like a fish in water when I get here** (turista, proveniente da Noruega, seis semanas de estadia<sup>T20</sup>).

Mas para a maioria dos turistas que visitam a cidade isso não acontece. Desencontrada, e por isso nunca por estes turistas representada, encontra-se uma capital de um estado em franco crescimento económico, particularmente ao nível das comunicações e tecnologias de informação: Kolkata ocupa a 4<sup>a</sup> posição no contexto nacional das taxas de crescimento anual e encontra-se a meio da tabela em termos de distribuição do PIB per capita (17<sup>a</sup> posição em 33 estados e territórios unificados)<sup>178</sup>. A cidade é reconhecida nacionalmente como centro educacional, científico e cultural. Originou 5 premiados Nobel, respectivamente em trabalho para a Paz, Literatura, Medicina, Física e Economia<sup>179</sup>: tertúlias, actividades e movimentos sociais e políticos sucedem-se, bem como os eventos artísticos, literários e científicos.

---

<sup>178</sup> Fonte: Central Statistical Organisation based on Directorate of Economics & Statistics of respective State Governments, 2002-2003 (a 21-11-2005).

<sup>179</sup> Ronald Ross – Nobel de Medicina em 1902, com a descoberta do agente causal da malária; Rabindranath Tagore – Nobel de Literatura em 1913, com a obra *Geetanjali*; C.V. Raman – Nobel de Física em 1930, com o seu trabalho sobre a difusão da luz; Madre Teresa – Nobel da Paz em 1979, com o seu trabalho humanitário na cidade; Amartya Sen – Nobel de Economia em 1998, com o seu trabalho na área da economia social.



**Fotografia 30<sup>T20</sup>**

Actually this photo was taken as a substitute. (...) But the “Little Magazines” were actually what I was after, magazines published by any odd group of people who feel like publishing their thoughts and views. And that’s one thing out of a whole of variety of things that people engage in. It also includes organizations, politics, the drama, the whole range. And there was a fun saying I heard the other day: If you have a gathering of ten Bengalis, you’ll have minimum seven poets, you’ll have, perhaps, two “Little Magazines”, three political parties and, if you’re lucky, a theatre group as well <sup>T20</sup>.



**Fotografia 31<sup>T27</sup>**

I wanted to capture the political awareness of the people and the literacy of Kolkata. These are newspapers posted on the wall and, all day, you gonna have crowds around these, reading it. These guys are reading something on Bollywood but these other guys down here are

**reading something about local politics. People are very politically engaged, here, which I really appreciate. People, here, read a lot; they are reading all the time and there are booksellers everywhere: all sorts of books, from social theory, political theory, development to self-help books; you name it, it's all there (turista/antropólogo, norte-americano, um mês de estadia<sup>T27</sup>).**



**Fotografia 32<sup>R14</sup>**

**Comecei a aprender português no Max Muller Bhavan há 16 anos. (...) Por isso este instituto tem um lugar especial na minha vida. (...) Os bengalis têm esse interesse pela língua, pela literatura, pela cultura dos estrangeiros. (...) Aqui não se aprende uma língua pelo valor comercial mas pelo valor cultural. Nunca se diz: quanto é que eu vou ganhar com esta língua? Sempre se diz: o que vou aprender de novo com esta língua? Qual é a cultura, qual é a literatura que vou conhecer? ([RR] - residente, professora de língua e literatura portuguesa<sup>R14</sup>).**

Kolkata possui inúmeros centros de investigação, de desenvolvimento artístico musical, de artes visuais e performativas, espaços desportivos, culturais, literários e filosófico-religiosos, em muitos casos, de acessibilidade gratuita ou de baixo custo, e multiplicam-se as iniciativas individuais de produção de autor. Acolhe um dos maiores centros de produção cinematográfica nacionais, conhecido por Tollywood, pela sua localização na área de Tollygunje (no sul da cidade) e em referência irónica à indústria norte-americana de Hollywood; anualmente, acolhe o segundo maior festival de cinema internacional do país (Kolkata Film Festival), a maior feira de livros da Ásia (Kolkata

Book Fair), o maior festival de teatro do país (National Theatre Festival), e um dos mais importantes festivais de música clássica indiana (Dover Lane Music Festival).



Fotografia 33<sup>R21</sup>

This is my mother's song group (my mother is in blue, the second from the right): *Amra Sabay Raja* [amra shobay raja], meaning "we all are kin, there are no leaders". They are forty women and most of them have no train in singing. They, mainly, sing Bengali songs. They all go for morning work and after that, every day, they join for singing in the riverbank strand ([AC] - residente, professora de literatura bengali<sup>R21</sup>).



Fotografia 34<sup>R3</sup>



Fotografia 35<sup>R3</sup>

Kolkata Book Fair – the largest book fair in Asia. This is the entrance from the Park Street end of Maidan. The Publishers & Booksellers Guild (the organizer), completed its thirty eventful years and is marching ahead to many more such distinguished years in the future.

**Kolkata Book Fair is the largest attended Book Fair of the world. Actually, it will not be an exaggeration if we call it the “Book Festival” ([SK] - residente, informático<sup>R3</sup>).**



**Fotografia 36<sup>R20</sup>**

**This is a painting exhibition in the Academy of Fine Arts. I really like to mention that these painting exhibitions are really changing nowadays. Before, this Academy of Fine Arts has been considered as one of the greatest exhibition centres - if you had your own exhibition at the Academy you would be considered a very creative and important painter. Now, these things are more accessible, because, now, we have more than 30 exhibition halls, and with the private sector, they are more glorious, they have more sales of paintings. But, still this place is very emotional for me and for all the painters, I think. (...) If I could choose a place to make my own exhibition in Kolkata, I would definitely choose this place, because, I saw all the Bengali masters here ([SS] - residente, pintor e músico, estudante universitário<sup>R21</sup>).**



Fotografia 37<sup>R8</sup> - Folk play.

This was made in my girlfriend's family *puja* (when we say *The Puja* we mean the *Durga Puja*. It is the big *puja*, 5 days! If it is some other *puja*, we will refer the name). These are the two people who helped in making the deities and they stay in the home till the immersion of the *puja* – the end of the *puja*. This is a *jatra*. It's right in front of their house, where they make a makeshift stage. They have putted on this microphone (this is a very old way of putting on a *jatra*, but it is the only way to do it) they hang the microphone and try to stay as close as possible. The same man will dress as woman, too, in the second scene. He is *Shiva* and the other one a *brahmin*, a priest. It is usually about some episode taken from *Mahabharata* or *Ramayana*. And the head of the house, in this case the elderly lady, would keep on saying to keep our mouth shut, to listen to it properly!

They start in the evening, after the evening *puja*, and this would keep on going till 1-2 o'clock [a.m.]. They are a huge family and they made the point that on the *jatra* day, nobody will move in other parts of the city. They will all roam around the city to see different *pujas* throughout the day but they will all have dinner in the family house and look at the *jatra*. For our generation it is so interesting! This is so funny for us, we laugh a lot! And this particular instrument that looks like a trumpet (which the man with the white shirt is playing) it has a horrendously shrill sound! It is called *tarshanay*. And the drummers start playing and it makes you going in a trance. They make the sounds especially in

**between the scenes to keep the crowd engaged in the *jatra* so that they don't leave their seats!** ([KR] - residente, fotógrafo<sup>R8</sup>)<sup>180</sup>.

Como apontado por turistas e residentes, em Kolkata a cosmética e hegemonização dos espaços públicos não é valorizada; a afirmação de identidade não passa pelo património arquitectónico. Orgulhosamente capital do território bengali indiano, é, desde a sua origem, uma cidade de acolhimento de imigrantes, exibindo uma identidade enfaticamente assente no seu património social - de tolerância e inclusão - integrando um número estimado de 171 comunidades que integram identidades culturais, linguísticas e religiosas distintas<sup>181</sup>.

Assim, são inúmeras as celebrações e festividades que se sucedem ao longo do ano em espaços públicos, sempre com larga adesão por parte dos vários sectores da sociedade, dos turistas nacionais e emigrantes (NRI)<sup>182</sup> e extensivas a todos os que queiram participar. Além do mais importante festival religioso bengali – o exuberante *Durga Puja*, celebram-se o *Saraswati Puja*, *Lakshmi Puja*, *Bhai Pota*, *Doljaatr* ou *Dol* (o *Holi* como é mais conhecido noutras partes da Índia), o *Shivratri*, o *Ratha Yatra* e o *Ulto Ratha* hindus. Mas celebram-se também, o *Kali Puja* bengali em simultâneo com o *Dipawali* significativo para hindus, jainistas e *sikhs*, os dois *Id* muçulmanos (*Id-ul-Fitr* após o Ramadão e *Id-ul-Zuha*), o Natal e Passagem do Ano cristãos e o *Nabobarsho*, a celebração do ano novo do calendário *Bangla Sone* (o calendário solar bengali introduzido pelo imperador *mughal* Akbar<sup>183</sup> e que iniciou o ano de 1415 em 14 de

---

<sup>180</sup> [KR] é um jovem fotógrafo *freelancer*. Tendo acedido a colaborar neste investigação para aplicação da metodologia de *photovoice*, optou por narrar as suas histórias da cidade a partir de uma selecção de fotografias suas já recolhidas anteriormente e que também disponibiliza *online* no seu *site*. Sendo essa a razão para a marca de água “www.wriju.com” que se observa no canto superior direito da fotografia.

<sup>181</sup> Ver Anexo 1: «Lista de Comunidades de West Bengal (POI)». Elaborada a partir das tabelas de comunidades da lista nacional de 4693 comunidades identificadas pelo Project People of India (POI) e publicadas em livro na biblioteca do Parlamento Indiano em 6 Maio de 1992, incluindo a adição de algumas alterações à edição revista de 2002.

<sup>182</sup> NRI - Non Resident Indians.

<sup>183</sup> “Mughal”, defendem alguns autores, ser o termo corrompido para “Mongol”:

(...) one of the peoples from whom the Mughals were descended. Chinggis Khan (c. 1162–1227), the founder of the Mongol Empire, conquered all the lands from eastern China to southern Russia, creating the largest land empire the world has ever seen. He reached the banks of the Indus River, but, like Alexander the Great fifteen hundred years earlier, he withdrew and turned his attention to other conquests. As the Mongols expanded their holdings, they absorbed large regions of Turkish peoples and began to merge, intermarry, and join forces with them. The line between Mongols and Turks blurred and, religiously, the Mongols in Central Asia followed the Turks in accepting Islam, the religion of the lands they conquered. (...) India is the one major culture area of the world that was conquered by Muslims but did not generally accept Islam, unlike the Mongols, North Africans, Middle Easterners, Turks, and Persians. Acutely aware of this, Akbar famously moved to

Abril de 2008). Como ilustrado por este ditado popular bengali: *baro maashe tero paarbone* - “Doze meses, treze festivais”, este é um lugar a que não faltam motivos para lazer e entretenimento: a *City of Joy* dos residentes e que se manterá velada ao olhar destes turistas.

No primeiro trimestre de 2006 realizei um exercício entre jovens estudantes universitários de Kolkata, com o objectivo de averiguar algumas questões sobre representações identitárias de si, da sua cidade e do exterior<sup>184</sup>. Em resposta à solicitação de descrição da sua cidade em uma frase, 30% responderam simplesmente “City of Joy” ou incorporaram a expressão na sua descrição. Em nenhum dos casos, foi associada ao seu significado original atribuído por Dominique LaPierre. Pelo contrário, a sua ligação foi feita a expressões como: “fun”, “happiness”, “enormous heritage and culture”, “very friendly, helping and culturally rich” ou “full of cultural, ethics and love for people”.

O facto desta imagem textual ter sido absorvida deste modo pelos residentes de Kolkata, com a afectação a um significado próximo da sua tradução literal e alienado da sua significação para o público internacional, pode explicar também a razão que levou à sua adopção para *slogan* promotor da cidade – encontra-se na página do *site* oficial do West Bengal Tourism<sup>185</sup>, da maioria dos *sites* e brochuras dos promotores turísticos locais e ainda em *outlets* de iniciativa municipal espalhados pela cidade (como se pode observar na fotografia 32, no plano mediano do lado direito, à maneira de sinal informativo sobre um fundo azul, lê-se a branco: “Kolkata the City of Joy”).

Como já referi, na procura de composições de mensagens para a promoção de destinos, os autores dos materiais de mediação cultural recorrem à expressão dos significados imediatos partilhados com o seu público, socorrendo-se das mesmas narrativas organizadas pré-estabelecidas, comuns a outros mediadores de cultura populares, e que servem de quadro referencial para confirmação e legitimação da mensagem. E, efectivamente, o enunciado discursivo utilizado pelo *site* do West Bengal Tourism para

---

accommodate the indigenous Hindu majority under his Islamic government, without conversion (Spodek & Louro 2007: 23).

Assim, embora maioritariamente descendentes de turcos ou turco-afegãos, os *mughal* e as suas dinastias possuem uma identidade específica e distintiva associada à Índia.

<sup>184</sup> Amostra = 43 (20 rapazes, 23 raparigas). Estudantes de três turmas de cursos e graus distintos em duas universidades de Kolkata: University of Calcutta e Jadavpur University.

<sup>185</sup> *Site* oficial do West Bengal Tourism: <<http://www.wbtourism.com>>.

exploração da representação da sua *City of Joy* reproduz as mesmas conotações atribuídas pelos jovens estudantes universitários:

Home to five Nobel laureates – Ronald Ross, Sir C.V. Raman, Rabindranath Tagore, Mother Teresa and Amartya Sen, Kolkata is the nerve centre of intellect and human values, where many modern movements began in art, cinema and theatre, science and industry. India’s quest for freedom began here.

Kolkata is the gateway to Eastern India. A city with a rich heritage, bustling streets and bewildering variety of facets. From October to March, Kolkata wears a radiant look. Sunshine, mild winter, lights, colours, fairs, festivals, galas and excursions, the mood is infectious and spirit sweeping (www.wbtourism.com/kolkata<sup>186</sup>).

Ou seja, a imagem textual *City of Joy*, na sua apreensão pelos residentes, terá sido destituída da conotação que lhe foi atribuída pelo seu autor “ocidental” (o francês Dominique LaPierre), por não ser reconhecida por este público que não partilha o mesmo sistema de significados. Retendo, deste modo, apenas a indexação ao seu significado literal, este sim, adequadamente inscrito nos seus quadros de construção de representação da sua cidade.

Este desencontro internacional entre a “cidade da alegria” dos residentes e a dos turistas internacionais revela como construções representacionais opostas podem ser indexadas a uma mesma imagem textual, fornecendo mais um exemplo de validação do meu argumento metodológico. Ou seja, de que todo o valor sintáctico, semântico ou pragmático vigente em determinada sociedade, *i.e.*, a capacidade linguística de produção de significado é sempre um produto da estrutura social, pelo que as suas materializações textuais não podem ser compreendidas sem conhecer os significados sociais que lhes subjazem<sup>187</sup>.

---

<sup>186</sup> [14-05-2008]. Available from: <<http://www.wbtourism.com/kolkata/index.htm>>.

<sup>187</sup> O poder da significação negativa deste estereótipo *City of Joy* para o público internacional, e a sua persistente impermeabilidade à adição de novas imagens, impede a sua suplantação pela representação local. Para as autoridades locais e regionais, a única estratégia viável para obter algum distanciamento desta “imagem de destino” parece ser a correcção definitiva do desencontro de significados entre promotores e público-alvo internacional: o significante *City of Joy* tem que desaparecer como imagem de *marketing* e uma nova Kolkata ser colocada no seu lugar.

#### 6.4 Representações de *Primeiro Mundo* – A Outra Face da Mesma Moeda

Como argumentei no capítulo 3.1, perante um encontro de turismo internacional que é definido em termos de mercadoria pró-visitante, as práticas performativas necessariamente afectadas são as dos visitados, que tendem a responder às solicitações da relação imposta. Ao longo dos três anos em que realizei trabalho de campo, para além da zona de concentração de turistas internacionais (Sudder Street e áreas circundantes), não encontrei outro lugar em Kolkata que concentre as formas de mendicidade mencionadas por estes turistas - que incluem a tal “profissionalização” deste comportamento e crianças que desde muito cedo aprendem as expressões inglesas “auntie/uncle<sup>188</sup>, money, money, hungry, hungry” e seus equivalentes em francês, alemão e mesmo japonês, usadas como pregões à passagem de novos turistas.

O assédio de serviços de tráfico de droga e sexo, bem como os raros roubos e crimes violentos cometidos a turistas internacionais, também incidem, quase exclusivamente confinados, nesta área. De largas dezenas de turistas e outros estrangeiros com que convivi ao longo do tempo, com estadias em outras áreas da cidade, nunca me foi relatado terem sido vítimas de qualquer prática semelhante, e tal como a mim, a sua experiência da cidade levou-os a considerá-la uma das metrópoles mais seguras que já haviam encontrado. Sublinho que uma das muitas agradáveis surpresas que Kolkata me proporcionou foi a experimentação da imensa capacidade de acolhimento, tolerância e transmissão de segurança por parte dos seus habitantes.

Estes acontecimentos raros e considerados como especialmente graves por envolverem turistas estrangeiros (já de si, pouco abundantes na cidade), quando ocorrem, constituem sempre notícia nos vários jornais da cidade. Dois exemplos retirados do *The Telegraph, Calcutta, India*, um dos vários jornais diários locais de língua inglesa, de grande difusão (que consultava regularmente durante a minha estadia na cidade), permitem evidenciar o que argumento:

Yoan, 30, a hospital-worker, had checked into a Sudder Street hotel a day before the incident. His wife, Caillon Nayyma, who had travelled to the city

---

<sup>188</sup> As designações “auntie” e “uncle” são usadas como correspondência directa às palavras bengali “*didi*” e “*dada*” usadas para tratamento respeitoso a mulheres e homens, respectivamente.

with him, had checked into a separate hotel in the same street. She wouldn't stay with him because they fought over his drug addiction.

Yoan took off on his own. "He was introduced to two women drug peddlers by a youth claiming to be a guide in the area," said Hiren Das, officer-in-charge, New Market police station. Around 6 pm, Yoan met a woman who had promised to supply *ganja*<sup>189</sup>. When she arrived at 6 pm with another woman, they went to a Collin Street flat, where he drank with them and had *ganja*. They ate at a Park Street restaurant and returned to the flat where two men were also present. Yoan had *ganja* again and wanted to visit a brothel. "With the two men he hired a cab from Mirza Ghalib Street. Yoan didn't remember what happened after that. The men snatched his wallet and handbag containing Rs 6,000 and two credit cards," an officer said. "When he resisted, they slit his throat with a razor. The couple left the city two days after the incident. We are yet to zero in on the gang behind it," said Das.

On Friday morning, Tirje Lillehaug, 58, a scientist from Norway, was robbed of his wallet and belongings at a guest house on Sudder Street. A week before, three youths met him and introduced themselves as guides. The police said that they stole his wallet and bag, which contained two digital cameras worth Rs 1.5 lakh, from his room («Shudder Street» *The Telegraph*, February 18, 2007).

Com efeito, em resposta às motivações e práticas da tipologia de muitos dos turistas internacionais que se concentram nesta área da cidade, surgiu uma bolsa de oferta de serviços que, para além dos hotéis de baixo custo, albergues de ONG, restaurantes baratos com refeições ocidentalizadas, cibercafés, alfarrabistas de literatura estrangeira, casas de câmbio e agências de venda de voos *low-budget*, inclui ainda grupos de crime organizado e inúmeras iniciativas de pequenas burlas - expressas na significativa expressão "hunt some tourists" (que ouvi também em áreas de afluência turística noutros estados indianos) - para obtenção de uma fatia do dinheiro, que confiam abundar nas carteiras de todos os estrangeiros que os visitam.

---

<sup>189</sup> *Ganja* [gandjaa] – Termo para "erva", marijuana.

A difusão massificada das metanarrativas de mapeamento mundial da riqueza, desenvolvimento e aura de supremacia, emanadas pelo ocidente sobre si próprio (que os turistas tendem a replicar) são, como pretendido, apropriadas ao nível global e nos mais remotos lugares, com consequências que nem sempre são as mais desejadas ao nível da gestão prática das relações individuais. Neste encontro efêmero do turismo internacional, o outro despersonalizado e estereotipado é, frequentemente, o ponto de partida de ambos os pares na relação dual que se estabelece. É um encontro momentâneo, transitório, não repetitivo, e por isso orientado para a gratificação imediata; ambos sabem que a estadia do turista é curta e muito provavelmente não se voltarão a encontrar.

Esta característica do encontro, sobretudo quando não envolve um carácter de enquadramento formal (serviços de hotelaria, restauração, guias e agências de informações turísticas, etc.), pode tornar-se particularmente problemática e conflituosa, uma vez que não assenta na premissa de troca e reciprocidade a que obrigam ou incorrem as relações de continuidade (Blau 1967; Sutton 1967; Chalfen 1979). Nas situações extremas referidas, o encontro é convertido numa relação primária de exploração do outro e de vantagens imediatas. A disposição “hunt some tourists”, decorrente do mesmo processo de apropriação do *Outro* como objecto despersonalizado e estereotipado, que tenho vindo a referir como frequente no universo do discurso e das práticas de turismo internacional neste lugar imaginado como *Terceiro Mundo*, só surpreende pelo seu potencial de inversão da posição hierárquica dos elementos na dialógica turista/anfitrião e pela singularidade do extremismo da apropriação do objecto estereotipado – turista privilegiado e rico – na sua materialização violenta como *presa*.

Viajar como turista é um privilégio e enquanto turista, mesmo que viajando com baixo orçamento e com restrições financeiras, o indivíduo é comprometido pela situação de vantagem que implica o consumo de uma experiência por motivos (mesmo que parciais) de satisfação de hedonismo, pelo valor implícito despendido na viagem, nos apetrechos tecnológicos e adereços que transporta (muitas vezes, recém adquiridos propositadamente para a viagem) e pelos gastos em bens de consumo não utilitários e actividades de lazer no local. Assim, um pouco por toda a parte, e também por inerência do seu papel no processo de exploração lucrativa pela indústria, o turista sofre um processo de objectificação economicamente centrado.

No encontro do turismo internacional em lugares imaginados como *Terceiro Mundo*, a esta objectificação adicionam-se as representações essencialistas sobre a desigualdade económica entre pessoas do *Primeiro mundo* e *Terceiro mundo*, o que amplifica a homogeneização redutora do turista ocidental em “wallet with legs” (expressão usada na República dos Camarões e referenciada por Nyamnjoh & Page [2002]). Jonathan Spencer no seu estudo «Occidentalism in the East: The Uses of the West in Politics and Anthropology of South Asia» (2003) argumenta que, em última análise, no encontro primário entre oriente e ocidente, os elementos cruciais à construção da imagem do segundo não são encontrados em discursos, epistemologia, política ou entre as pessoas. A imagem do ocidente é encontrada sob a forma de produtos, enquanto objectos de consumo e objectos de desejo. Para o autor, a discussão em torno das diferentes formas de “Ocidentalismo”<sup>190</sup> pode ser resumida quase exclusivamente a uma apresentação de estudos de caso de política de consumo.

Embora considere a sua visão redutora, entendo-a como adequada para a aproximação ao que ocorre na imediaticidade de muitas das experiências de encontro no turismo internacional em Kolkata e West Bengal. Tal como identificado por Jukka Jouhki (2006) relativamente às representações dos habitantes tamil sobre os “ocidentais” em Auroville, no estado indiano de Tamil Nadu, também a mim, me pareceu que estes, enquanto turistas, não despertam grande interesse aos residentes de Kolkata, sendo as suas representações quase circunscritas a uma objectificação economicamente centrada e mostrando-se desinteressados no estabelecimento de dicotomias para além da desigualdade económica e poder de consumo.

Como é usual para qualquer turista estrangeiro na Índia (e em muitos outros lugares) a questão “Where are you from?” é uma constante da primeira abordagem feita pelos residentes na cidade. No meu caso (representante de uma rara nacionalidade de origem entre os estrangeiros que visitam Kolkata), à minha primeira resposta sobre o meu país de origem: “Portugal”, frequentemente não foi reconhecido qualquer significado e quando em seguida procurava esclarecer referenciando geograficamente a Europa e Espanha, somente substituí o vazio de significado pela confusão<sup>191</sup>. Como sobejamente

---

<sup>190</sup> Sobre “Ocidentalismo” ou «essentialist renderings of the West by members of alien societies» (Carrier 1992: 198), ver: Carrier 1992, 2003; Coronil 1996; Ning 1997; Baber 2002; Ahiska 2003.

<sup>191</sup> A sucessão de perguntas e repostas que transcrevo, com algumas variantes, foi uma constante das primeiras abordagens que me foram feitas centenas de vezes ao longo do trabalho de campo. Esta transcrição, em particular, diz respeito a um jovem bengali, empregado numa empresa de

desenvolvido por vários autores, o “Ocidentalismo” não é uma criação *a posteriori* ou contracorrente do “Orientalismo” mas sim uma inerência da própria dialógica da retórica Ocidente *versus* Oriente emanada pelo primeiro (entre outros, Said 1990; Coronil 1996; Baber 2002; Carrier 2003). Com a consolidação da hegemonia norte-americana após 1945, o centro de gravidade do *Ocidente* é deslocado da Europa para os EUA e este converte-se ironicamente em metáfora da primeira. Além disso, como refere Noam Chomsky: «Europe includes and in fact is led by the former European colonies in the Western Hemisphere and Asia. And of course Europe now includes Japan, which we may regard as honorary European» (Chomsky 1991: 13). Mas também, como já notado em 1996 por Fernando Coronil:

Given the intimate association between Europe and Empire, it is significant that in colonial and postcolonial studies Europe is primarily equated with the nations of its northwestern region. This exclusion of southern Europe is accompanied by the analytical neglect of Spain and Portugal as pioneering colonial powers that profoundly transformed practices of rule and established modular forms of empire that influenced the imperial expansion of Holland, England, and France (Coronil 1996: 54).

E isto acontece porque através do discurso do desenvolvimento, que se impõe na segunda metade do séc. XX, a *Europa-Ocidente* passa a sinónimo de bloco de nações de liderança capitalista (*Primeiro Mundo*). Pelo que, nesta absurda geografia representacional, a *Europa-Ocidente-Primeiro Mundo* é agora figurada pelos EUA, inclui países como a Austrália, Canadá, Israel ou Japão, ao mesmo tempo que é restringida aos países norte e centro europeus, obliterando representacionalmente a maioria do leste europeu e países do sul como o Chipre, Malta, Croácia, Turquia e

---

telecomunicações, com quem partilhei uma viagem de *autorickshaw* para a zona suburbana de Garia no sul da cidade em 10-11-2005:

**MB:** Where are you from?

**S:** Portugal.

**MB:** Where is Portugal?

**S:** In the western corner of Europe, right next to Spain.

**MB:** So, is it a province of Spain?

**S:** No. Portugal and Spain are two different countries.

**MB:** How many hours to come here from Portugal?

**S:** Around 15-16 hours by plane.

**MB:** Oh, that long!...How much [it cost] in [American] dollars?

**S:** I don't know, we don't use American dollars, we use euros. But it's expensive for us, I can pay it because I'm doing research work here and I have financial support to do it.

**MB:** How much is in rupees?

(...)

claramente Portugal. Uma obliteração fundamentada pelo seu “fraco desempenho” ao nível de um ou mais indicadores definidos e emanados sobre si próprios pelas nações líderes deste espaço representacional: «a social, political and ethnic designation designed to evoke those values, practices and people that are, in other contexts, described as one of the following: democratic, capitalist, free, modern, developed, Christian, white» (Bonnett 2003: 332).

No exercício de exploração de representações que realizei com os 43 estudantes universitários em Kolkata em 2006 (já referenciado), foi aplicado um instrumento com base na combinação dialéctica da extracção de representações textuais e gráficas, executado individualmente e em anonimato, de uma forma lúdica e descontraída, de modo a obter resultados de pensamentos mais ou menos espontâneos. Para além da solicitação de algumas respostas escritas, foi fornecido um mapa-mundo, destituído de sinalização para além dos contornos continentais de distinção terrestre e marítima e solicitado o desenho de fronteiras e localização dos países de que se lembrassem. Os resultados obtidos foram extraordinariamente reveladores sobre a penetração e consolidação representacional, entre estes jovens, das metanarrativas estereotipadas sobre *Primeiro Mundo* e *Ocidente* que tenho vindo a descrever.

Naturalmente, todos começaram por delimitar o seu país de origem - Índia, e de forma mais ou menos organizada, todos os países que com ele fazem fronteira. Cinco dos estudantes (aproximadamente 11.5%) revelaram um amplo conhecimento da geografia mundial discriminando entre 25 e 50 países dispersos por todos os continentes e uma jovem de 22 anos, a frequentar o Mestrado em Direitos Humanos da University of Calcutta, ainda que nunca tivesse saído do seu país, discriminou com extraordinária precisão 86 países. Com uma média de idades de 22 anos, a maioria destes jovens (79%) nunca teria viajado para fora do seu país e dos nove restantes, sete teriam visitado apenas países vizinhos do sul da Ásia, um teve a oportunidade de viajar para vários países da Europa, Japão e EUA e um, para além de diversos países que visitou na Europa, terá vivido alguns anos na Nigéria. Assim, as fontes de informação mais referidas para a construção da representação destes lugares distantes foram os diversos meios de comunicação massificada (84%), sendo a TV e os livros, os mais mencionados. 16% dos jovens referiram ainda serem as figuras de autoridade - “teachers”, “seniors”, “brother”, “relatives” - a sua fonte exclusiva de informação para a construção da imagem dos lugares que desejam visitar.

Austrália (86%), EUA (72%) e Japão (65%) dominam as suas representações, com uma figuração geográfica definida e uma validação positiva que os posiciona entre os 9 países mais populares como objecto de desejo para destino de viagens futuras, sendo os EUA, o país eleito por quase metade destes jovens (46%), e maioritariamente por motivos exclusivos de progressão na carreira académica e profissional economicamente centrados. Uma jovem a frequentar o mestrado em Antropologia Física da University of Calcutta, à questão sobre os países que gostaria de visitar e porque razões, respondeu: «USA, to see a rich country» e no seu mapa foi o único país que identificou, tendo expandido a sua imagem a todo o sub-continente norte da América.

Apesar do Reino Unido ser o segundo país mais popular em *ex aequo* com o Japão - ambos com 28% das preferências de destino de viagem e pelos mesmos motivos economicamente centrados -, mais de metade dos jovens (53%) não o identificaram ou conseguiram localizar geograficamente. Significativamente, a mesma proporção que não foi capaz de identificar qualquer país no centro e sul do continente americano e mais do que a proporção dos que não identificaram qualquer país em África (46.5%)<sup>192</sup>.

Ainda que tenham revelado incapacidade ou dificuldade na localização geográfica de alguns destes países, a França, Itália, Suíça, Egipto e Grécia também figuram no imaginário de viagem dos destinos mais populares. No que se refere aos dois primeiros países, a sua posição de favoritismo é sobejamente justificada pela visibilidade internacional que detêm enquanto destinos turísticos e membros do *Ocidente* e a predominância representacional do Egipto e da Grécia aparece correlacionada com a sua significância ao nível da área de estudo de um dos grupos, licenciatura de Arquitectura, expressa claramente pela associação aos factores de motivação referidos: “architecture” e “History”. Quanto à Suíça, o significado da sua posição como terceiro país que mais desejam visitar (referenciado por 23% dos jovens, em paridade com o Egipto) não parece, à partida, tão óbvio.

Sendo um destino maioritariamente eleito por rapazes, a Suíça foi referenciada a um imaginário de beleza e ambiente paisagístico para lazer e diversão, indexado por termos como “beauty” e “scenery”. Não obstante a sua longa história de representatividade no universo da imagética associada ao turismo europeu, relembre-se a *Grand Tour*, as

---

<sup>192</sup> Devo realçar que 9 estudantes (21%) localizaram geograficamente Portugal. Mas deste número só posso inferir a sua generosidade induzida pelo facto de procurarem dar visibilidade no seu mapa-mundo ao meu país de origem, dado a conhecer durante a minha apresentação prévia à realização do exercício.

*Tramp Trips* dos jornalheiros ou o contemporâneo *InterRail*, não é aqui que se encontra o quadro referencial para a construção desta imagem da Suíça. Mais uma vez, é na recorrência das narrativas pré-existentes difundidas pelos mediadores de cultura populares que vamos encontrá-lo: neste caso, em Bollywood.

Entenda-se que a dimensão do impacto dos filmes de Bollywood na cultura popular indiana assume contornos de monopólio. Num país secular que assume deliberadamente a protecção e expressão de elementos diferenciadores de identidades comunitárias, o cinema Bollywood, ou cinema Hindi com base em Mumbai, é talvez a única fonte de produção de cultura hegemónica do que é entendido como indiano com penetração a nível nacional (Nayar 1997). Na década de 1990 já eram produzidos anualmente, em média, 400 filmes<sup>193</sup> com uma assistência semanal calculada em cerca de 35 milhões (*ibid*: 73). São filmes musicais com, pelo menos, meia dúzia de coreografias de canções e dança<sup>194</sup>, uma duração habitual de 3 horas e exibidos por todo o país com dobragem em várias línguas. Com uma audiência maioritariamente masculina, para além do visionamento nas salas de cinema que abundam, o cinema itinerante permanece de boa saúde; e para os restantes que aí não acorrem, a sua penetração é feita através das largas dezenas de canais nacionais e regionais que os exibem regularmente, assim como, os *video clips* das suas canções coreografadas. As bandas sonoras são de tal forma determinantes para o sucesso do filme que são lançadas, por vezes, três meses antes da sua estreia, para promoção e financiamento da própria produção cinematográfica.

As histórias do cinema de Bollywood fazem parte do quotidiano da vida pública e os actores mais populares obtêm estatuto de estrelas nacionais (quase deificadas) transcendendo o universo do entretenimento e da publicidade, sendo as personagens que desempenham percepcionadas genericamente como avatares do actor que vivenciam as diferentes histórias narradas (ver Nayar 1997). Muitos estiveram ou estão no universo da política nacional e em todos os partidos políticos são encontrados actores com posições proeminentes. Apenas dois exemplos de muitos: o actor M.G.R. (Maruthur Gopala Ramachandran), na Assembleia Legislativa do estado de Tamil Nadu desde

---

<sup>193</sup> Este valor refere-se apenas à produção de filmes de longa-metragem pelo centro cinematográfico de Mumbai. Considerando a restante produção regional de cinema Hindi, já em 1983, eram produzidos anualmente 750 filmes de longa-metragem (Abbas & Sathe 1985) e se englobarmos toda a produção cinematográfica do país (incluindo o cinema Bengali - entendido como cinema de elite - que detém cerca de 5% do mercado), o valor actual atinge mais de um milhar de filmes por ano, o que coloca a indústria cinematográfica indiana na posição de líder mundial.

<sup>194</sup> No início do século XX e até aos anos 50, estes filmes podiam ter até 50-60 canções coreografadas e prolongavam-se durante cerca de 4 horas.

1967 (que terá sofrido uma tentativa de assassinato pelo seu colega de profissão e também aspirante político M.R. Radha nesse mesmo ano), eleito Chief Minister do mesmo estado em 1977, terá permanecido em funções até à sua morte dez anos mais tarde; Amitabh Bachchan, ícone da indústria cinematográfica indiana contemporânea e talvez a estrela de Bollywood mais reconhecida a nível internacional, foi eleito para o parlamento indiano durante a governação de Rajiv Ghandi, tendo permanecido em funções de 1984 a 1987, altura em que se demitiu do papel da personagem de político para voltar a desempenhar as personagens criadas pelo cinema.

Desde os anos 1960 que largas dezenas de filmes de Bollywood incluem cenários suíços nas suas narrativas, e filmes de grande sucesso como *Dilwale Dulhania le Jayenge* (1995, de Aditya Chopra) ou *Hero No. 1* (1997, de David Dhawan), terão sido quase inteiramente filmados em localizações neste país, multiplicando-se em *clips* de canções coreografadas de encontros românticos em cenários bucólicos de campos floridos, montanhas cobertas de neve e grandes lagos. Efectivamente, mais do que um imaginário de cenários de romance nos Alpes suíços, a associação estabelecida pelos jovens rapazes universitários é a da transgressão no ritual de passagem para a idade adulta, traduzida pelo desejo de encontrar e concretizar uma relação amorosa/sexual, para a qual estas canções e danças coreografadas são uma reconhecida metáfora fílmica em Bollywood. A transgressão aparece pela sua associação a contornos lúdicos, uma vez que para que se processe em conformidade aos valores dominantes, o ritual (com ou sem romance) deverá ser convertido em casamento e aprovado pela família.

Since Hindi popular cinema's intention was always to appeal broadly across the subcontinent – a nation ceaselessly struggling to keep its communal, regional and linguistic factions from splintering – Bollywood came to rely, ironically, on the uniformity of the West (or rather, what it *chose* from the West) to provide its films with a generic coat of All-Indianness (Nayar 1997: 75).

De facto, muitas das histórias contadas são baseadas em argumentos de filmes de Hollywood ou Hong Kong, mas as narrativas são sujeitas a alterações e adições que conduzem à fórmula singularmente *indiana* de Bollywood. Todos os filmes produzidos no país (assim como, todos os nacionais ou estrangeiros para exibição em canais televisivos indianos) são sujeitos a censura prévia pelo Central Board of Film Certification - «The Cinematograph Act lays down that a film has to be certified

keeping the interests of sovereignty, integrity and security of India, friendly relations with foreign states, public order, morality etc. in mind» (CBFC)<sup>195</sup>. Significando isso, a impossibilidade de exibir visualmente um manancial variado de temas: determinadas formas de violência, tensões políticas, burocracia e corrupção governativa, discriminação negativa de castas, sexo e nudez (se entendida como erótica) ou hostilidade figurada por não-indianos.

Ao contrário do cinema *mainstream* ocidental produzido pelos EUA, povoado por inúmeros *outros* e frequentemente representados como hostis, o cinema popular indiano raramente inclui actores ou personagens estrangeiras. Não-indianos podem surgir periféricamente à narrativa, como homens de negócios ou turistas, desempenhando apenas papéis neutros ou pouco relevantes para a narrativa. Como já referi, o estabelecimento de dialécticas dicotómicas entre *indianos/ocidentais* não só parece não suscitar interesse entre a população, como é dissuadido oficialmente neste mediador de comunicação massificada, limitando-se o seu uso às representações do que é não-indiano - o materialismo e seu efeito pernicioso de distanciamento das práticas e valores tradicionalmente *indianos* - metaforizado no cosmopolitismo da vida urbana das grandes cidades da Índia:

(...) The West functioning both as emblem of modernization, and concurrently as a caveat against a crude, materialist parasite on Indian tradition. Within this strained dichotomy, the relationship to the West is marked by (1) the process of becoming “westernized” (perhaps the term modernized is more acceptable); and (2) the West as signifying the Other (that which represents the non-indian, a lack of Indianness) (*ibid*: 77).

Nesta representação economicamente centrada e mais ou menos vaga do “ocidental” ou “ocidentalizado” (metaforizado em indiano urbano, materialista e moderno), um arquétipo particular parece recorrente nestes filmes desde os anos 1950: a mulher *vamp* promíscua. Um arquétipo que serve de escape para a abordagem da sexualidade, do erotismo e da sedução feminina de modo visualmente mais exposto, contornando a obrigatoriedade de recorrer à metáfora do momento musical coreografado. Para dar um exemplo de como se processa: no film *Darr* (1993, de Yash Chopra), o marido em lua-de-mel na Suíça, fortuitamente vê na televisão a cena de *strip-tease* da actriz Kim Basinger no filme *9 ½ Weeks*, permitindo deste modo ao público que também faça o seu

---

<sup>195</sup> [27-05-2008]. Available from: <<http://www.cbfcindia.tn.nic.in/guidelinespage1.htm>>.

visionamento. A sua esposa, uma mulher de carácter duvidoso, apaga a televisão algum tempo depois e duplica ela própria o *strip-tease*, embora de um modo mais discreto e decoroso.

Este tipo de subterfúgio (que é utilizado em outros filmes, inclusivamente com a mesma cena desempenhada pela atriz, loira de olhos azuis, Kim Basinger), além do visionamento do erotismo mais explícito e a abordagem da fantasia da transgressão - tão apelativa aos jovens rapazes, conforme revelado pela representação da Suíça como imaginário de destino para romance lúdico -, permite atribuir o papel de sedução a uma mulher inequivocamente não-indiana, e ao mesmo tempo, promover o valor do ideal da boa mulher recatada e decorosa por oposição a mulheres de carácter duvidoso com comportamentos “ocidentalizados”. Isso mesmo é argumentado por Hedge & Dasgupta (1981) no seu estudo «Images of Women in Indian Films»:

In their analysis of images of women in Indian films, the authors claim, “The traditional Indian ideals are reflected in her (the female protagonist’s) submissiveness, in the insistence of her marriage and in her confinement to her home” (1981:15). The “bad” woman, on the other hand, has been depicted as westernized, individualistic and sexually aggressive, ready to lead men to their ruin (Dasgupta 1996: 176)

Enquadrada por esta matriz de significados, a representação estereotipada do turista internacional em Kolkata é então, simplesmente, a do visitante proveniente do *Primeiro Mundo* indexado com termos como “Western”, “European”, “*bideshi*”, “*firangi*” (significando estrangeiro ocidental); rico, materialista, moderno (por oposição a “respect to the past, to the elders/seniors and the tradition”) e falante nativo de inglês<sup>196</sup>.

Além destes atributos primários, os residentes raramente se detêm em mais considerações, só pontualmente acrescentando algumas outras características, quando em conversas informais sobre outros assuntos e habitualmente em tom anedótico: “very tall”, “big” - significando estatura física elevada e frequentemente com excesso de peso;

---

<sup>196</sup> Refiro-me aos estereótipos da generalidade de menos informados e também aos sectores mais jovens da sociedade, uma vez que nas gerações com mais de 35-40 anos, o nível de literacia entre alfabetizados em Kolkata e West Bengal é de um modo geral bastante elevado, com um grande número da população a discorrer fluentemente em várias línguas (incluindo russo, japonês, grego, alemão, francês, castelhano e mesmo português) sobre história, literatura, religião, arte ou política internacional. Este elevado nível de literacia global reflecte-se numa maior heterogeneidade das representações e em percepções mais complexificadas e diferenciadoras dos diferentes turistas internacionais, com eliminação de alguns dos estereótipos mencionados ou uma diversificação de categorizações por região e país de proveniência, classe sócio-económica, etc.

tez de “pinkish colour” - literalmente pele avermelhada, em referência à aparência habitual adquirida por insolação da pele com pouca melanina<sup>197</sup>; algumas considerações sobre hábitos alimentares pouco saudáveis:

That girl (that I’m talking about), she is more an American than a Bengali. She doesn’t have the same food habits (...) for breakfast she has waffles, bacon, meat... if I have meat in the morning, I would probably vomit the whole thing. We have very light breakfasts!<sup>198</sup>

Bem como poucos cuidados de higiene. Referem que os “ocidentais”, em Kolkata, usam frequentemente vestuário sujo e desalinhado, contaminam a comida que ingerem à mesa com a mão esquerda, nem sempre lavam a mão direita após a refeição, partilham água engarrafada tocando o gargalo com a boca, e ainda, exibem este estranho comportamento:

Why do Europeans need such amount of toilet paper? Don’t you wash yourselves when you use the toilet?! There are taps or buckets with water in every toilet...Besides, one should do our physiological needs in the morning, before leaving the house; then, take a bath and, then, leave the house. In this way we avoid dirty public toilets and keep clean!<sup>199</sup>

[SB], a jovem bengali supracitada acerca dos maus hábitos alimentares dos “ocidentais” e da sua amiga NRI, é categórica no seu desinteresse em complexificações identitárias dos estrangeiros “ocidentais”, limitando a sua narrativa representacional a: «A foreigner is definitely non Indian. *Bideshi* - positive [expression] for foreigner; maybe negative – *firang* (...) A foreign national is most of the time richer than the normal Indian if they hail from developed nations»<sup>200</sup>. E [BM], uma outra jovem bengali, estudante universitária, com algum esforço e pela minha insistência, limita-se a oferecer mais esta pequena descrição:

*S: How do you describe a foreigner?*

---

<sup>197</sup> Este tipo de enunciados jocosos serviram, algumas vezes, para realçar a minha falta de qualidades identificadoras do tipo “ocidental”. Com 1.50m de altura, morena, de cabelo liso, longo e escuro e habitualmente vestida com *salwar-kamize*, fui frequentemente categorizada como “Nepali”, “almost Bengali” ou “Anglo-Indian”. Ou seja, um espécimen pouco representativo do “ocidente”.

<sup>198</sup> Conversa com [SB]. Kolkata, 15-03-2005.

<sup>199</sup> Conversa com [AK], residente, empregado de mesa num restaurante. Kolkata, 06-04-2007.

<sup>200</sup> Conversa com [SB]. Kolkata, 15-03-2005.

**BM:** Foreigner mainly denotes someone from out of the country India... People from other country are tourists; explorers; not as friendly as Indian; professional; have less spicy food than Indians; liberal; [have] nuclear family; common people [are] less corrupt.<sup>R3</sup>

De todos os residentes que colaboraram na aplicação da metodologia *photovoice* para contar as suas histórias da cidade, apenas um dedicou a este assunto uma das 21 fotografias que recolheu. E unicamente para narrar o que se segue:



**Fotografia 38<sup>R13</sup> - Foreigner.**

**Morning in Esplanade way, Kolkata. In this area, there are lots of restaurants and hotels. If I go there wearing my three-piece suit (coat, *pijama*<sup>201</sup> and shirt), the doorman will allow me to enter, but if I go like this foreigner, with shorts, he can enter but I can't! We are both persons – the same - but foreigners have more money and they hope they will give big tips and come back again.**

**I already met 200 plus foreigners. Most of the foreigners, I saw here, were from Japan and Germany... also, England. Their languages are different, their minds are different, and they come for different reasons. If they come from a big, rich country, like England, they have the idea that we are very poor, so, they talk in a different way... If they come**

---

<sup>201</sup> *Pijama* [peedjaamaa] – palavra de origem portuguesa, incorporada no bengali. Utilizada para designar, especificamente, um tipo de calças de algodão fino, de fundos baixos, largas na porção superior e afuniladas na perna, tradicionalmente de cor branca ou neutra. Todavia, neste enunciado, [BS] usa o termo para designar “calças” de um modo genérico (referindo-se às três peças de vestuário que usava no momento da nossa conversa).

**from a small country or a poor family, they already know poor people...  
And they come for different reasons, depend on what they want.  
Japanese come here for studying: just for sanitation problems,  
drainage, sanitation...<sup>R13</sup>**

Assim “Western”, “European”, (ou “*firang*”/“*firangi*”<sup>202</sup>), designações utilizadas de modo intercorrente para o turista estrangeiro “ocidental”, são sujeitas a uma indexação com “definitely non Indian”, associada a marcadores economicamente centrados, essencializados como identificadores de *Ocidente*, *Primeiro Mundo*, *Europa*. Não é de modo algum evidente a sua indexação, por exemplo, com “white”, termo que nunca ouvi ser utilizado fora dos meios intelectuais a não ser que eu o introduzisse em conversa; e a expressão “pinkish colour” (que, confesso, sempre me divertiu), embora directamente associada a pele clara, é utilizada em tom jocoso em referência à dificuldade, que muitos estrangeiros manifestam, perante as condições climáticas da cidade, não sendo utilizada como descritiva ou caracterizadora no contexto material do uso dos termos “Western” ou “European”. A validação positiva da pele clara - “fair skin” - é francamente evidente mas associada a um outro tipo de classificação e com critérios elaborados a partir de lógicas distintivas internas à sociedade indiana (que abordarei mais à frente no capítulo 8).

Como mencionei, uma outra consequência das metanarrativas sobre o *Ocidente/Primeiro Mundo* no mapeamento representacional de lugares e pessoas é ainda a percepção estereotipada dos turistas internacionais como uma massa uniforme de falantes de língua inglesa: *o Primeiro Mundo fala inglês*<sup>203</sup>.

---

<sup>202</sup> *Firangi* / *Firingi* [feerongee] terá sido tomado do termo árabe *firang* (*rang* - “cor”, *firang* - “sem cor”). «To the Turks, (...) all Western Europe was for centuries simply *Frengistan*, ‘the land of the Franks’» (Davison 1960: 666). Note-se que no seu uso actual pela língua bengali, o termo não possui uma indexação evidente à cor da pele e, mesmo no que se refere à associação encontrada na origem árabe do termo, a indexação não é feita ao atributo da cor que tem o indivíduo mas, antes, à cor que não tem. (Antony) *Firingi* é também o nome pelo qual ficou conhecida uma popular figura da Calcutá do final do século XIX ainda hoje recordada. Aparentemente, português de nascimento (ou descendente de portugueses), terá desposado uma mulher bengali (brahman) e adoptado “as maneiras” bengali hindus: usava *dhoti* e *chaadar* [chaador] (peça de vestuário semelhante a um grande xaile, usada para cobrir a parte superior do corpo); aprendeu a língua bengali, tornou-se conhecedor da literatura sanscritizada e compunha *kobi-gaan*, participando em concursos ou duelos verbais entre poetas de canções *kobi* (sátiras à sociedade e ao universo das divindades hindus, caracteristicamente de tom jocoso e abusivo), tendo integrado o universo de poetas populares da tradição satírica bengali da época (ver por exemplo: Banerjee 1998: 90-99).

<sup>203</sup> Conversa com jovem bengali, estudante universitário de IT (Tecnologias da Informação). Kolkata, 22-03-2006:

**YMB:** What language do you speak in Portugal?  
**S:** Portuguese, Português.

Em Kolkata, esta percepção decorre naturalmente da influência histórica britânica, da forte presença de turistas provenientes dos EUA e Reino Unido e também do facto da maioria dos estrangeiros que visitam a Índia usarem esse mediador linguístico para comunicar, quer com os seus anfitriões quer entre si. Por outro lado, tal como em outras partes do mundo, as fontes de informação e entretenimento que chegam através dos meios de comunicação massificada internacional são maioritariamente mediadas pela língua inglesa: canais internacionais da TV cabo, internet, filmes de grande difusão, música, etc. o que promove a sua representação de dominância global<sup>204</sup>. Para muitos, a língua inglesa é a língua do *Ocidente*, como explicam estes jovens adolescentes do Punjab, num programa do canal NDTV indiano (Programa semanal à conversa com estudantes «India's YOUTH unplugged». 27 Nov 2005, 13.00h):

**Boy 1:** We speak English because it is the medium of conversation. It is English because they conquered all the world.

**Girl 1:** So, what you are saying is that we are becoming westernized.

**Boy 1:** It is globalization. It is important to use a universal language.

**Girl 2:** We speak their language [from the West] and listen to English music all the time. Even the Punjabi music, it is not Punjabi. It is made in UK with western sound beat.

“It is English because they conquered all the world”, uma percepção também partilhada por este guia turístico e intérprete de inglês, na cidade de Kolkata:

---

**YMB:** You don't speak English in Portugal?

**S:** No. *Our national language is “Português”.*

**YMB:** Not even as your second language?

**S:** *There is no second language. We can learn English among other options of foreign languages.*

**YMB:** Wauh!...So, you speak Portuguese, but Portuguese uses the English alphabet, no?

**S:** *No. “Português” uses the same alphabet of the English language and many others, but we have different phonemes and graphic symbols. For example, in “Português” we have the same nasal sound “â” as in Bengali and our alphabet includes the graphic symbol to represent it. You don't find it in English.*

**YMB:** So, Portuguese is a kind of dialect from English?

**S:** *No. Two different Languages, such as: Bengali, Hindi, Urdu, Telugu, Malayalam...*

**YMB:** Ok, but the script is the English, *mane (i.e.)*, all those western languages use the English script, no?

**S:** *No, the alphabet (the graphic symbols that many western languages use to write) is not English; it is Latin, Roman alphabet. The script used by both “Português” and English is the Roman alphabet.*

**YMB:** Wauh!...I always thought it was all English alphabet.

<sup>204</sup> Curiosamente, o número calculado de falantes de hindi e bengali em conjunto - apenas duas das línguas oficiais indianas - ultrapassa em 200 milhões o número de falantes de inglês (Eckstein *et al* 2006).

**MB:** So, your country was colonized by the British for how long?

**S:** *My country was never colonized by the British. Portugal is an old European country, actually; it has one of the oldest national borders in Europe. And, as you must know, the Portuguese started colonizing other parts of the world, including India, long before the British.*

**MB:** *Han* (yes) - Vasco da Gama! Goa! The Portuguese were in Goa!...So, in Portugal you don't speak English?!... How did you learn it?<sup>205</sup>

O facto de a língua inglesa constituir para muitos indianos a sua segunda ou terceira língua, muitas vezes mediador linguístico escolar e correntemente usada na mediação da comunicação no mercado de trabalho, em variados sectores, com falantes de outras línguas nacionais ou internacionais, converte-a não só no seu mediador transcritor e de transliteração das suas línguas para o alfabeto latino como, também, no seu tradutor do e para o universo do *Primeiro Mundo*.

Não obstante as grandes alterações efectuadas após a Independência do país, no sentido da recuperação e exaltação de marcas identitárias nacionais e, no que a este assunto diz respeito, o estabelecimento constitucional em 1949 do hindi escrito em *devanagari*<sup>206</sup> como língua oficial da União Indiana (Constitution of India, artigo 343) e o reconhecimento de dezenas de outras línguas como oficiais de Estado ou regionais<sup>207</sup>, tendo sido efectuada a exclusão do inglês, não diminuíram a condição de permanência e penetração desta língua no país.

A sua imposição na Índia em 1835, pela determinação de Thomas Macaulay (1800-1859), como língua administrativa e mediadora da educação, marcou o triunfo dos “Anglicistas”. A literatura inglesa foi estabelecida como disciplina de estudo em resultado do *1853 India Act* - ironicamente, quatro décadas antes de ser incorporada no currículo académico em Inglaterra<sup>208</sup> - e em 1855 já era compulsório um exame de avaliação dos conhecimentos em ambas (língua e literatura), para acesso a cargos civis (função pública) na English East India Company (Rajan 1986: 24).

Isto mesmo nos reporta David Kopf na sua crítica a Edward Said, em que procura defender o papel positivo dos “Orientalistas” britânicos pela sua «primary contribution

---

<sup>205</sup> Conversa com [S.], residente, guia turístico. Kolkata, 28-11-2005.

<sup>206</sup> *Devanagari* - é também a escrita usada pelo sânscrito. O bengali (tal como outras línguas indianas) possui uma escrita própria, a escrita bengali ou *Bangla Lipi*.

<sup>207</sup> Actualmente são reconhecidas 22 línguas oficiais no «Eighth –Schedule» da Constituição Indiana.

<sup>208</sup> Só em 1893, foi aprovada a primeira “School of English Language and Literature” em Inglaterra pela administração da Oxford University (Rajan 1986: 25).

of a revitalized Hindu cultural tradition and historical past lived on in the self-image of the South Asian intelligentsia» (Kopf 1980: 505), por oposição às atrocidades cometidas pelos “Anglicistas” à cultura e línguas na Índia oitocentista, argumentando que os primeiros terão defendido a preservação de línguas indianas e os segundos terão sido os responsáveis pela imposição da sua indiscutível substituição. Considera o autor, por isso, que deveriam ser os últimos, os alvos das críticas de Said. Mas como bem faz notar Rajeswari Rajan (1986), nas citações que Kopf selecciona de “Orientalistas” e “Anglicistas” para fundamentar o seu argumento, mesmo considerando as suas divergências, é notório que ambos consideravam os conhecimentos vernáculos existentes como inferiores e descartáveis, e a sua defesa da utilização do sânscrito (e nunca o árabe) serviria apenas como meio de implantação das ideias britânicas: «if we wish to enlighten the great mass of the people of India we must use as our instruments the languages of India...our object is to impart ideas, not words...» (excerto da citação do “Orientalista” W. H. Macnaughten *in* Rajan 1986: 504); ou «Upon its [Sanskrit’s] cultivation depends the means of native dialects to embody European learning and science» (excerto da citação do “Orientalista” H. H. Wilson *in* *ibid*: 505). Posição, aliás, generalizada a toda a produção literária e científica exterior às “grandes nações europeias”, como já relatei em mais detalhe anteriormente.

Na sua famosa Minuta de 2 de Fevereiro de 1835, o “Anglicista” Macaulay é cristalinamente claro:

I have no knowledge of either Sanscrit or Arabic. But I have done what I could to form a correct estimate of their value. I have read translations of the most celebrated Arabic and Sanscrit works. I have conversed, both here and at home, with men distinguished by their proficiency in the Eastern tongues. (...) I have never found one among them who could deny that a single shelf of a good European library was worth the whole native literature of India and Arabia. The intrinsic superiority of the Western literature is indeed fully admitted by those members of the committee who support the oriental plan of education.

(...) It is, I believe, no exaggeration to say that all the historical information which has been collected from all the books written in the Sanscrit language is less valuable than what may be found in the most paltry abridgments used

at preparatory schools in England. In every branch of physical or moral philosophy, the relative position of the two nations is nearly the same.

How then stands the case? We have to educate a people who cannot at present be educated by means of their mother-tongue. We must teach them some foreign language. The claims of our own language it is hardly necessary to recapitulate. It stands pre-eminent even among the languages of the West<sup>209</sup>.

E pelo que se observa na contemporaneidade, a missão de Macauley não poderia ter sido mais bem sucedida. A língua inglesa não só predomina na Índia como mediador cultural do e para o *Ocidente*: «in a big Indian university there may well be close to twenty-five thousand students studying English in any given year» (Rajan 1986: 30), como também a produção de conhecimento do e para o exterior é mediada maioritariamente pelas grandes editoras inglesas (e em inglês, naturalmente), em particular pelas editoras Oxford University Press, MacMillan e Longman, instaladas neste país desde os primórdios de 1900 (sobre a produção e difusão de livros escolares na Índia e a importância do inglês e da literatura inglesa, ver: Kumar 1988). E claro, à semelhança do que acontece um pouco por todo o mundo, a cultura popular tem vindo também a ser progressivamente dominada pelos mediadores de comunicação massificada anglo-saxónicos.

Há que reconhecer que a missão dos “Anglicistas” foi efectivamente extraordinariamente bem sucedida, tendo sido fundamental para a imposição da sua língua a nível global, nos anos vindouros. Tendo obtido o estatuto de *quasi* língua franca, o inglês terá sido convertido no mediador e tradutor incontornável para a internacionalização de ideias produzidas sob qualquer outra língua, arrematando, na contemporaneidade, o lugar que outrora pertenceu ao sânscrito e ao latim.

Como colocado por Hazel Markus:

Our experience of reality always involves representation.(...) Representation does not just reveal the world as it is; representation takes place with the aid

---

<sup>209</sup> Bureau of Education. *Selections from Educational Records, Part I (1781-1839)*. H. Sharp (ed.). 1920. Calcutta, Superintendent, Government Printing. Reprint Delhi, *National Archives of India, 1965*: 107-117. [03-06-2008]. Available from:

<http://www.mssu.edu/projectsouthasia/history/primarydocs/education/Macaulay001.htm>.

of one's attitudes, expectations, and models of the world, and these frameworks of meaning derive from our social and cultural experiences.

And, as members of a diverse democratic society we should be concerned with who is doing the representing and how we can intervene in this process. Those who control media are powerful because they control the construction of what is real (Markus 2005: 2).

## **6.5 Conclusão**

No encontro do turismo internacional em Kolkata, a tendência para a naturalização/essencialização de significados ideológicos sobre a diferença do *Outro* ocorre quer para turistas quer para anfitriões. Para os últimos, aparentemente desinteressados no estabelecimento de dicotomias para além da desigualdade económica e poder de consumo que é essencializada como atributo genérico do *Primeiro Mundo*, a representação estereotipada do turista internacional em Kolkata é reduzida a uma imagem vaga de visitante estrangeiro “ocidental” ou “ocidentalizado”: rico, materialista, moderno e falante de inglês (*O Primeiro Mundo fala inglês*).

Ao contrário da espontaneidade que é pressuposta por muitos na expansão da língua inglesa - «In the words of a former director-general of the British Council, Sir John Hanson: ‘The world wants to speak English – who doubts it?’<sup>210</sup>» (*in* Kayman 2004: 4), sob a pretensão da sua transformação numa língua “prática” divorciada da veiculação de valores e cultura:

The prospect that a lingua franca might be needed for the whole world is something which has emerged strongly in the twentieth century, and since the 1950s in particular. The international forum for political communication – the United Nations – dates only from 1945. Since then, many international bodies have come into being, such as the World Bank (also 1945), UNESCO and UNICEF (both 1946), the World Health Organization (1948) and the International Atomic Energy Agency (1957) (Crystal 1997: 10).

---

<sup>210</sup> Conforme à referência em Kayman 2004: Sir John Hanson, review of Alastair Pennycook, *The Cultural Politics of English as an International Language*, *The Times Higher Educational Supplement* (7 July 1995).

Na verdade, como se percebe pela descrição de Crystal, a tentativa da sua conversão em língua franca resulta de um projecto sistematizado pela Inglaterra e EUA de suporte à sua posição dominante e dos valores anglo-saxónicos na “nova ordem mundial” e nas instituições que a regulam. Como declarado já em 1941 pelo professor de inglês H.V. Routh (o primeiro “Byron Professor of English” em Atenas), no seu livro *The Diffusion of English Culture outside England: A Problem of Post-War Reconstruction*:

In the eyes of the world, and especially of Europe, England will no longer be one nation among others competing for cultural prestige. She will be the dominating force in international politics, the professed and confessed arbiter of liberty. This hegemony will, of course, enormously enhance our influence, but not our popularity (Routh 1941: 31-32).

Efectivamente, a difusão da língua inglesa como fenómeno global (Pennycook 1998; Brutt-Griffler 2002) é entendida por vários autores como mais uma forma de imperialismo, de reiteração do “periferismo”, negação e subalternização de outras línguas e culturas (Phillipson 1992, 1997; Crystal 1997; Phillipson & Skutnabb-Kangas 1999; Kayman 2004). Do seu óbvio papel na retórica da chamada globalização de uma “cultura hegemónica ocidental” dominada por um universo anglo-saxónico e da sua contribuição à formação de estereótipos para representação de identidades, interessa salientar, para este contexto, a importância da evidente distribuição desigual de capital linguístico (e de expressão linguística) bem como a relevância do inglês ao nível das possibilidades de dizer de que dispõem os turistas e anfitriões em Kolkata. Não apenas ao nível do enquadramento contextual das fontes informativas e saberes fragmentados que servem à construção das suas narrativas, mas também do uso que é feito desta língua pelos narradores.

Como referi, em Kolkata a comunicação que é estabelecida pelos turistas de várias nacionalidades, quer entre si quer com os anfitriões, é maioritariamente mediada pela língua inglesa. Exacerbando-se a percepção, por parte dos anfitriões, de que é esta língua a fonte geradora do conhecimento que nela é assumido e que configura a experiência dos sujeitos (uma vez que esta é codificada em estruturas dependenciais de subordinação e de coordenação lógico-semânticas do inglês). Mais do que isso, neste contexto material, o inglês age como camuflagem (e modificador) das atitudes e valores que são vocalizados nas relações interpessoais, por exemplo: em formas de tratamento, julgamentos ou formas de configuração semântico-discursiva para a organização de

descrição, argumentação, ordenação temática e estrutura informativa, etc. Turistas e anfitriões procedem a uma escolha de entre o repertório mais ou menos alargado que possuem desta língua, não obstante não permitir, em muitos casos, uma correspondência com o modo como se expressariam na sua língua nativa. Como descrito por Bakhtin, o uso de uma voz “monológica” condiciona os seus utilizadores a tomar um ponto de vista particular (Bakhtin 1984).

Neste sentido, tal como argumentado por Homi Bhabha para o período de colonização britânica na Índia (Bhabha 1985), também na actualidade, pela “imediaticidade da sua presença”, a língua inglesa assume contornos de autoridade na representação de dominação “ocidental”, de dominação do “primeiro mundo” e dos seus valores, aos quais se encontram subordinados todos os restantes na expressão dos seus saberes. Continuando a reafirmar, deste modo, a sua “visibilidade” histórica enquanto pretensa autoridade, ao mesmo tempo inglesa e universal.

No que diz respeito às condicionantes que também terão sido impostas por esta voz “monológica” na condução desta investigação e resultados obtidos, espero ter ficado demonstrada a vantagem da diversificação de modos de expressão representacional, nomeadamente através do uso da fotografia e da metodologia *photovoice*.

## **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 prevaletentes 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. Lefavre:

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.<sup>211</sup>

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:

---

<sup>211</sup> 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 deslocções 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 deslocção de um oriente “Próximo” para um mais afastado “Médio”, onde pretendem desde então inclui-los<sup>212</sup>. 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

---

<sup>212</sup> 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)<sup>213</sup> 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

---

<sup>213</sup> 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 atrabillious 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 lembrar, 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), *eidós* (espécie) e *diaphora* (diferença). O *génos* contém em sua unidade mesmo nada mais que a alteridade, a diversidade de *eidós* (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*, *shii*, *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 *eidós* 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!»<sup>214</sup>

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 categorizações<sup>215</sup>.



**Fotografia 39**<sup>T16</sup>

**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**

---

<sup>214</sup> Conversa com turista inglesa. Kolkata, 06-01-2005.

<sup>215</sup> 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<sup>T16</sup>).

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 altera<sup>216</sup>. 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

---

<sup>216</sup> 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*<sup>217</sup> 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”<sup>218</sup>, terá sido amplificado, pelas fontes sanscríticas bramânicas,

---

<sup>217</sup> 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 referenciação religiosa entre hindus.

<sup>218</sup> A historiadora Romila Thapar afirma:

The earliest of the better-known grammarians, Pānini, 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”<sup>219</sup> 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.

---

<sup>219</sup> 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 religion<sup>220</sup> (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

---

<sup>220</sup> 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”<sup>221</sup> (*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 cítricos 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.<sup>222</sup>).

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*<sup>223</sup>, através das figuras de *Rama* (arquétipo do

---

<sup>221</sup> Conforme referenciado em Jones 1971: *Chronica Majora*, VI, 77.

<sup>222</sup> 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.

<sup>223</sup> 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 muçulmanos<sup>224</sup>.

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).

<sup>224</sup> 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 heresia<sup>225</sup> 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

---

<sup>225</sup> 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 nação<sup>226</sup>. 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*<sup>227</sup>. Aqui sim, como

---

<sup>226</sup> 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.

<sup>227</sup> 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 nação<sup>228</sup>) 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*<sup>229</sup>. 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

---

<sup>228</sup> 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).

<sup>229</sup> 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 Andhrica*, 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 (*smrti*), 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 dada 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<sup>T2</sup>); «**they have this caste system and these horrible practices with these people they consider untouchables**» (turista australiana, 3 meses de estadia<sup>T33</sup>). 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*<sup>230</sup> 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

---

<sup>230</sup> *Varna* – De acordo com a literatura Védica, a organização social compreendia 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: 419-420<sup>231</sup>).

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)<sup>232</sup>.

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

---

<sup>231</sup> 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.

<sup>232</sup> 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 15<sup>233</sup>). 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 perpetuados<sup>234</sup>.

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

---

<sup>233</sup> *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>>.

<sup>234</sup> 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 oficial<sup>235</sup>.

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.

---

<sup>235</sup> 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<sup>R5</sup>**

**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<sup>R5</sup>).**

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).<sup>236</sup>

---

<sup>236</sup> 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 corruções 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 ocidental<sup>237</sup>. 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”, “crístãs”, “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.

---

<sup>237</sup> 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)<sup>238</sup>, 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!<sup>239</sup>

#### 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

---

<sup>238</sup> 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).

<sup>239</sup> 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 inextricavelmente 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, ingénuos 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)<sup>240</sup>. 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.

---

<sup>240</sup> 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 colonial<sup>241</sup>. 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-Müeller’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)<sup>242</sup>.

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.

---

<sup>241</sup> 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.

<sup>242</sup> Conforme à citação in Mukhopadhyay 2002: 302: Rabindranath Tagore, “Europe Prabasir 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 racializantes<sup>243</sup>.

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 constringedoramente evidente.

Vejam-se os excertos de histórias contadas por quatro turistas ocidentais em Kolkata, de diferentes nacionalidades, género e modalidades de viagem na Índia<sup>244</sup>:

**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**

---

<sup>243</sup> Sendo a construção racial convencionalizada 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.

<sup>244</sup> 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<sup>T11</sup>).

**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<sup>T9</sup>).

**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<sup>T14</sup>).

**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<sup>T13</sup>).

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 (suspense numa dimensão espaço-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»<sup>T7</sup>**. 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<sup>T12</sup>) - 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»<sup>T12</sup>** 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<sup>T8</sup>).

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 filmar<sup>245</sup>. 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

---

<sup>245</sup> 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<sup>T19</sup>



Fotografia 42<sup>T19</sup>

**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<sup>T19</sup>)**

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*”<sup>246</sup>; mas também, pela constatação de uma alteração de calibragem de cores, peculiarmente coincidente, nas impressoras de

---

<sup>246</sup> *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 anómalos<sup>247</sup> de cor verde ou magenta permitia atingir a tonalidade desejável de rostos mais claros, próximos da tonalidade entendida como bela, da “fair skin” indiana<sup>248</sup>. 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

---

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

<sup>248</sup> *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 pictórica<sup>249</sup>); 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 turistas<sup>250</sup>) 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<sup>T17</sup>); ou ainda, «**I don't know why I took this. Maybe because there was no**

---

<sup>249</sup> 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.

<sup>250</sup> 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 <sup>T16</sup>).

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. XIX<sup>251</sup>. 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 discomfiting 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**

---

<sup>251</sup> 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.]!!»<sup>T7</sup>**. 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*<sup>252</sup>, 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)<sup>253</sup>.

---

<sup>252</sup> 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.

<sup>253</sup> 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 *superiormente 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)<sup>254</sup>.

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”<sup>255</sup> (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. (...)

---

<sup>254</sup> Conforme à citação in Teltscher 2000: 419.

<sup>255</sup> 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 ocidentais<sup>256</sup>.

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

---

<sup>256</sup> 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 prévios<sup>257</sup>. 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 objectificação<sup>258</sup>. 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

---

<sup>257</sup> 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.

<sup>258</sup> 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”<sup>259</sup>, 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

---

<sup>259</sup> 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<sup>T8</sup>).

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**<sup>T8</sup>.

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 guiaturísticos, 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 nuts<sup>260</sup> 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<sup>T9</sup>). 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 malícia<sup>261</sup>, 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**

---

<sup>260</sup> *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).

<sup>261</sup> 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<sup>T9</sup>.**

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<sup>T13</sup> - 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<sup>T13</sup>).

**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<sup>T1</sup>).

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”<sup>262</sup>. Em particular, o

---

<sup>262</sup> 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*<sup>263</sup> 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 beber<sup>264</sup> 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*)<sup>265</sup> 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).

<sup>263</sup> *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.

<sup>264</sup> 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] <sup>R12</sup>).

<sup>265</sup> *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 discricção: piri-piris 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<sup>R8</sup> – 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<sup>R8</sup>).**

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**<sup>T20</sup>



**Fotografia 47**<sup>T20</sup>

**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<sup>T20</sup>).**

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 comida<sup>266</sup>. 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).

---

<sup>266</sup> 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*)<sup>267</sup> 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<sup>T3</sup>)

---

<sup>267</sup> 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’<sup>268</sup>, 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

---

<sup>268</sup> 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)<sup>269</sup>:

**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<sup>270</sup> ... 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 <sup>R6</sup>).**

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 dhorer khabarer,**

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

<sup>270</sup> *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.)<sup>R18</sup>

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 bengali<sup>271</sup>. 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 transgressão<sup>272</sup>:



Fotografia 48<sup>R12</sup>

**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**

---

<sup>271</sup> 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.

<sup>272</sup> 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<sup>273</sup>, 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*<sup>274</sup>), with sugar ([AC] - residente, professora<sup>R12</sup>).**

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 colectivo 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

---

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

<sup>274</sup> *Mitha pani* [meettha paanee] – expressão hindí para “água doce” (*mitha* – doce, *pani* - água). O termo para “água”, em bengali, é *jhal* [djhol].

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

### 8.3 A Indumentária Oriental e a Roupagem<sup>276</sup> 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

---

<sup>275</sup> Conversa com [SB], Kolkata, 9-01-2005.

<sup>276</sup> 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 moratoric 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*<sup>277</sup> in summer or a cloth in the beach, but that's all...Do you? (turista italiana, três semanas de estadia em Kolkata<sup>278</sup>)

---

<sup>277</sup> *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.

<sup>278</sup> 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 casa<sup>279</sup>. 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 comodificação 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).

---

<sup>279</sup> 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 Índia<sup>280</sup>).

**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 Ásia<sup>281</sup>).

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.

---

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

<sup>281</sup> 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”<sup>282</sup> 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*<sup>283</sup> ou *lungee*<sup>284</sup> à cintura (mas nunca dobrado longitudinalmente) e, definitivamente, não incorporam *dhoti*<sup>285</sup> ou *chaadar*<sup>286</sup>. Por vezes usam o *lungee* ou lenços enrolados à cabeça como turbante ou até o *Kashmiri topi*<sup>287</sup> (em Kolkata, mais comum entre muçulmanos), mas já o uso do *khanga*<sup>288</sup> e do *Punjabi phenta* ou *pagri*<sup>289</sup>, envergados habitualmente por homens *sikh*, estão longe de ser considerado como possibilidade.

---

<sup>282</sup> 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”.

<sup>283</sup> *Pijama* - ver pág. 218.

<sup>284</sup> *Lungee, lungi* - ver fotografias 8 e 24.

<sup>285</sup> *Dhoti* - ver fotografia 53.

<sup>286</sup> *Chaadar, Chadar* - ver fotografia 53.

<sup>287</sup> *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).

<sup>288</sup> *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”: *kes* (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.

<sup>289</sup> *Punjabi phenta* ou *pagri* - turbante drapeado.

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

Joalheria, como amuletos *maaduli* ou *koboch*<sup>295</sup>, 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*<sup>296</sup> usados como pulseiras ou colares, são adornos comuns a turistas do género feminino e masculino. *Bindi* ou *tip*<sup>297</sup> na fronte (mas nunca *sindur*<sup>298</sup>) e pinturas de *henna*<sup>299</sup> nas mãos e braços também são frequentemente incorporados pelas turistas mulheres.

---

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

<sup>291</sup> *Kamize*, *kamiz* - versão feminina da *Kurta*. Ver fotografia 51.

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

<sup>293</sup> *Churidar* [chooridaar] - calças de fundo descido com perneiras menos largas que as *salwar*, afinilando 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).

<sup>294</sup> *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 saíote, envolveram sempre situações cerimoniais, designadamente quando convidadas em cerimónias de casamento.

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

<sup>296</sup> *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.

<sup>297</sup> *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. There 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,

---

<sup>298</sup> *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).

<sup>299</sup> *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 Bollywood<sup>300</sup>) 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**<sup>R16</sup>

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.

---

<sup>300</sup> 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<sup>R6</sup>

**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 <sup>R6</sup>).**

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 exuberante<sup>301</sup>), 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).

---

<sup>301</sup> *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<sup>T22</sup>

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<sup>T22</sup>).



Fotografia 52<sup>R8</sup> - 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<sup>R8</sup>)

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 cosidas<sup>302</sup> 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*<sup>303</sup>. 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 heterogéneas, 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

---

<sup>302</sup> 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.

<sup>303</sup> 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)<sup>304</sup>; 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

---

<sup>304</sup> 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)<sup>305</sup>.

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 sagrados<sup>306</sup>, 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.

---

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

<sup>306</sup> 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 europeus<sup>307</sup>; 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): 151<sup>308</sup>).

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): 71-72<sup>309</sup>).

---

<sup>307</sup> Sobre a adesão a inovações europeias na Calcutá oitocentista, ver Sengupta 2002.

<sup>308</sup> 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.

<sup>309</sup> 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 vermilion 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 vermilion 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 vermilion”. 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): 122<sup>310</sup>)

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 roupa 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 roupa

---

<sup>310</sup> 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)<sup>311</sup>.

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)<sup>312</sup>. 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

---

<sup>311</sup> 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.

<sup>312</sup> 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 reassertão 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)<sup>313</sup>; 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 “tradicionalis” 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.

---

<sup>313</sup> 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*.

## **9. Conclusões**

O antropólogo/escritor Amitav Ghosh, numa entrevista ao professor de literatura Vijay Kumar, dizia a propósito do seu processo de aproximação ao objecto de escrita:

So for me what's really interesting in many ways is just to discover the depth in a situation. (...) just discovering the layer upon layer upon layer, the dense layering of this history, [is what] makes this place possible, that gives it a location, [and] makes it continuously surprising. (...) Palimpsest is a very good word! Yes, because that's exactly what it is. It is a sort of intense layering so that you see it built like a patina (Ghosh *in* Kumar 2007: 104).

Não saberia dizê-lo melhor a propósito do meu processo de aproximação à actividade de investigação antropológica e à apresentação dos resultados obtidos. Particularmente, perante objectos de tal modo multidimensionais e polimórficos, tão saturados de história, de significados e de inscrições materiais. “Palimpsesto é uma excelente palavra” para o descrever. E assim, deliberadamente, inicio as conclusões deste estudo oferecendo uma réplica de algo que já foi dito.

Como procurei demonstrar, turistas e anfitriões procedem a uma escolha de entre o reportório, mais ou menos alargado, que possuem da linguagem utilizada como mediador de expressão, reproduzindo modos pré-organizados de como dizer e sobre o que dizer. Isso é evidente tanto na composição do enunciado verbal ou textual como na composição da fotografia. Por mais rudimentares que tenham sido os conhecimentos declarados acerca do uso da câmara e da linguagem fotográfica, raramente me foram apresentadas fotografias desfocadas ou em que a captação de luz tenha sido manifestamente insuficiente, tornando os seus conteúdos imperceptíveis. Nos casos excepcionais em que isso aconteceu, estas terão sido eliminadas da série narrativa pelo próprio autor, após a sua visualização no ecrã do computador, ou assumidas deliberadamente como intencionais e explicada a conotação pretendida. Apenas em dois casos, embora lamentando a sua “falta de qualidade”, as autoras terão decidido mantê-las pela sua importância para a narrativa.

Não tendo sido meu propósito proceder à análise da qualidade técnica ou artística das fotografias<sup>314</sup>, penso que foi notório o atributo de “atractividade” (recusando incorrer nas questões de “gosto”) presente na generalidade destes materiais. Com efeito, conscientemente manifesto ou não pelos seus autores, os códigos elementares de construção de uma fotografia “atractiva”, “boa”, “bela”, são-lhes familiares e é facilmente identificável a tentativa de reprodução de modelos já conhecidos e validados como tal. Refiro-me a conteúdos manifestos mas também à sua apresentação formal - à semelhança do que demonstrei ocorrer na construção das narrativas verbais e textuais.

Uma fotografia atractiva possui pontos fortes para orientação do olhar: localizados em primeiro plano, com minimização da informação para estímulo visual no plano de fundo; localizados em algum dos quatro pontos de intersecção das três linhas verticais e horizontais que são imaginadas no enquadramento; ou através do enquadramento de diagonais como linhas de condução do olhar. Possui um equilíbrio visual na disposição dos objectos enquadrados, formas ou cores, etc. Sugere profundidade, por exemplo: através do enquadramento de linhas repetidas que conduzem o olhar ao objecto de interesse; que insinuam a divisão do enquadramento em dois ou mais planos; ou que, considerando a direcção do movimento do objecto, deixam espaço de enquadramento à sua frente<sup>315</sup>. Ao leitor que possa ter permanecido menos atento a estas questões das visualidades, convido-o a visitar as fotografias apresentadas ao longo deste estudo e verificar a presença destes códigos de construção.

Alguns residentes terão mesmo escolhido apresentar também fotografias a preto e branco, declarando serem representações “mais belas”, evocativas de “intemporalidade” ou mais adequadas à construção daquele objecto particular. Como descrevi, em Kolkata a fotografia é correntemente entendida como uma construção visual do real, que conta uma história e é impregnada de significados simbólicos, não sendo confundido o seu

---

<sup>314</sup> Esse tipo de análise não caberia, obviamente, no âmbito deste estudo. Todos os materiais fotográficos e textuais foram entendidos em paridade quanto à sua validade de expressão representacional, independentemente das competências dos autores (amadores ou profissionais) ao nível do seu uso como meio de expressão. Relembro que no processo de selecção de excertos discursivos e de fotografias, que naturalmente ocorreu na construção desta dissertação, os critérios utilizados pela investigadora foram os seguintes e por esta ordem sequencial: o potencial de exemplificação das persistências representacionais identificadas; a procura de diversificação de sujeitos representacionais entre turistas e residentes; a relevância para o argumento em cada momento; e, finalmente, as limitações institucionais à construção de apresentação formal do presente estudo enquanto dissertação de tese de doutoramento.

<sup>315</sup> Consciente de que ao nível profissional a produção e composição de representações fotográficas são bastante mais complexas, circunscrevo-me naturalmente a alguns códigos elementares do âmbito das possibilidades da produção da fotografia “cândida” com equipamentos rudimentares.

conteúdo manifesto com *o que estava lá*. O cuidado colocado na composição fotográfica, a capacidade técnica do seu autor e até as limitações do equipamento fornecido foram frequentemente manifestas acerca do produto obtido, evidenciando-se aqui uma clara distinção, relativamente aos turistas, ao nível da postura adoptada e percepção consciente das implicações desta tecnologia representacional. Este exemplo, extraído da série narrativa de uma residente, demonstra-o claramente:



Fotografia 54<sup>R4</sup>

**This is in the same area but I have taken it in black and white, because I always like B&W and I feel... it's more likely [Kolkata]. (...) Can't really think about Kolkata without books - and when talking about books is mostly College Street - because Kolkatans are book lovers. (...) When I was passing through the bookstores, some of my friends were buying some books, and looking at it and I took the picture of this man (he is a Muslim, most probably, because of the kind of beard), and somehow, I just like it so much that I had to be very fast, before he could realize that I was taking this picture, to avoid him to be very conscious and ruin it ([BM] - residente, estudante universitária <sup>R4</sup>).**

Stephen Greenblatt (1991), a propósito da reacção europeia ao “novo mundo”, descreve como o espanto (*wonder*) constitui a marca central da experiência intelectual e emocional no encontro com a diferença radical, actuando ao mesmo tempo como fundamento da alteridade e instrumento para *a não ver*: «the discoverer uses only a fragment and then imagines the rest in the act of appropriation (...) the bit that has

actually been seen becomes by metonymy a representation of the whole» (Greenblatt 1991: 122). Séculos passados e esse espanto continua a ser procurado e encontrado em Kolkata pelos viajantes internacionais contactados. Como descrito por uma das turistas britânicas citadas ao longo deste estudo: “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”.

Assumi no início desta dissertação como a ênfase colocada na exposição das narrativas individuais implica uma tomada de posição política na aproximação à investigação antropológica. O uso das histórias contadas por indivíduos comuns possui o potencial de colisão ou subversão dos pressupostos de homogeneidade, coerência e intemporalidade de cultura de grupo. Mas mais importante do que isso, particularmente o recurso a narrativas individuais de residentes, terá permitido desvelar objectos persistentemente ocultados pelo espanto (e pelo medo que esse espanto provoca) aos visitantes. Terá permitido uma diversidade de aproximações a temáticas e objectos a que, por um lado, não teria sido possível aceder de outro modo e sobretudo, em primeiro lugar, nunca teriam adquirido visibilidade podendo, assim, ser interpelados enquanto objectos de exploração representacional e analítica.

Todavia, ficou também demonstrado que, quando comparadas entre si, as histórias verbais e visuais individualmente contadas por estes sujeitos comuns, apresentam um nível surpreendente de conformidade, denotando duplicações óbvias, persistências, homogeneidades formais e de conteúdos. Por um lado, evidenciando uma tendência para a replicação de narrativas dominantes familiares (daqueles a quem é habitualmente acreditada a voz e proporcionada difusão massificada para validação da ideia de cultura de grupo). Por outro, revelando a sua subserviência a grandes eixos imagéticos difundidos, à escala global, para ordenação discursiva do real socio-geográfico: “Primeiro Mundo” *versus* “Terceiro Mundo” e “Ocidente” *versus* “Oriente” (usados pelos narradores de modo interdependente e justaposto).

Ou seja, apesar da multiplicidade de sujeitos representacionais envolvidos, a diversidade de construções narrativas encontrada é relativamente baixa, confirmando o pressuposto inicial de que a possibilidade de dizer não encerra uma autonomia individual mas apenas uma autonomia relativa das possibilidades de dizer, partilhadas pela comunidade a que o sujeito pertence. Uma autonomia relativa que se terá evidenciado como singularmente constrita, no contexto analisado. Conquanto tenha sido encontrada uma

distinção clara entre os modos de expressão encontrados entre turistas e residentes, entre si, e particularmente entre turistas, prevalece a marca de consonância sobre a heterogeneidade.

Para esta situação, concorrem certamente alguns factores inerentes ao contexto particular do turismo internacional em Kolkata. Os sujeitos, enquanto turistas, não apenas se aproximam circunstancialmente, como também se aproximam em termos de partilha de motivações e do repositório de significados, para construção do real, das suas sociedades de origem. Perante a diferença “radical” procurada e encontrada neste espaço socio-geográfico, os sujeitos turistas tendem a enfatizar cumplicidades entre si em detrimento das suas diferenças, produzindo representações cognitivas abreviadas, descomplexificadas, maximizando a percepção de similitude intragrupal e alteridade intergrupala, nas dimensões julgadas como relevantes à diferenciação identitária neste contexto. Esta aproximação dos turistas internacionais entre si (como procurei demonstrar, não apenas representacional mas também física) traduz uma resposta dos sujeitos-corpos ao nível dos mecanismos elementares das dinâmicas de procura de conforto e segurança. Circunstancialmente exacerbada em face deste universo físico e relacional que é percebido como excessivamente estranho; em que se deparam com a falta de referenciais asseguradores para o compreender e utilizar.

Contudo, também deixei claro que esta construção representacional da diferença e de demarcação identitária pode ser sujeita a processos e resultados tão distintos, quanto o corpo de significados usados na lógica aplicada a essa construção. Tendo evidenciado a marca de originalidade “ocidental” na sistematização e imposição massificada da objectificação taxonómica e hierarquizada da diferença dos *outros*, através de significados tendencialmente racializantes.

Seria interessante poder desenvolver uma análise comparativa para visitantes internacionais em Kolkata com origem em sociedades “não-ocidentais”, provenientes de ambientes rurais e/ou enquadrados por outras classes sociais. Seriam os resultados obtidos obviamente distintos? Dariam lugar a uma nova dimensão relacional e à substituição das categorias utilizadas, por outras julgadas mais adequadas à produção da diferenciação identitária?

Na verdade, esta questão esteve sempre presente na mente da investigadora. E por essa razão, procurei também contactar viajantes internacionais de outras origens e alguns

NRI. Todavia, o afunilamento relativo às construções representacionais e práticas dos sujeitos contactados manteve-se incontornável pela limitação de acesso. Ou seja, os viajantes internacionais, a que me foi possível aceder, tendiam a aproximar-se, partilhando determinados espaços, práticas e circuitos, directamente correlacionados com motivações e expectativas antecipadas comuns. E no que se refere à maioria dos emigrantes indianos contactados, estes residiam há largas décadas nos EUA, Reino Unido ou Canadá, afirmando a sua demarcação identitária dos residentes - “they”, “them” -, através do reforço da expressão do que entendem como similitudes adquiridas e significados partilhados das sociedades em que escolheram residir<sup>316</sup>.

Por outro lado, concorrem as limitações inerentes à investigação e à aproximação ao objecto. Não obstante as medidas tomadas no sentido de minimizar os processos de dupla tradução de significados e potenciar a diversificação de sujeitos representacionais (através das metodologias participativas, da escolha de vários locais e modos de contacto, da procura de modos representacionais alternativos à expressão verbal e do uso de diferentes mediadores linguísticos), foram sem dúvida limitadoras as condicionantes de tempo e financeiras. Assim como as limitações do meu repertório linguístico das diversas línguas faladas por residentes em West Bengal e por alguns turistas. E este problema não é colocado ao nível da possibilidade de tradução: atrevo-me a dizer que, para qualquer das línguas encontradas no terreno, teria sido possível encontrar um intérprete/tradutor para mediação<sup>317</sup>. O problema ter-se-á colocado ao nível do acesso, do estabelecimento do primeiro contacto e da conquista da sua atenção e disponibilidade para estabelecer uma relação mais continuada e obter a sua colaboração.

Aqui sim, o problema inerente à investigação do instável e efémero objecto etnográfico “turistas” coloca-se de modo evidente. Como identificar, contactar e estabelecer uma

---

<sup>316</sup> Uma das questões que me causou espanto inicial relativamente às percepções e práticas destes turistas NRI (muitos deles tendo crescido e residido grande parte da sua vida em Kolkata) foi a consistência na partilha generalizada da ideia de risco e perigosidade no consumo da experiência deste lugar. A semelhança de representações e práticas com as dos turistas mais escrupulosos relativamente à perigosidade ambiental, acomodação, mobilidade ou ingestão de alimentos foi uma evidência.

<sup>317</sup> No RMK Mission Institute of Culture, localizado em Gol Park, Kolkata, em cuja International Guest House fiquei hospedada em vários períodos, é possível aceder a aulas das mais distintas línguas, de forma gratuita ou a baixo custo. Esta instituição desenvolveu um sistema extraordinariamente eficiente, acessível e sustentável, em que para além de professores de línguas e tradutores credenciados, indivíduos das diversas origens que visitam este lugar são convidados a ensinar a sua língua gratuitamente beneficiando da aprendizagem de outra qualquer, cujo ensino esteja disponível. Deste modo, num único local, é possível aceder facilmente tanto a intérpretes quanto à aprendizagem das mais diversas línguas, tais como: japonês, mandarim, russo, aramaico, grego, bengali, hindi, urdu, árabe, telugu, oriya, etc.

relação mais continuada com turistas de várias origens e com diferentes propósitos e motivações, contornando o condicionamento de limitação temporal da investigação, da necessidade de seleccionar e circunscrever lugares e circuitos onde se concentram e da dificuldade em estabelecer uma comunicação eficaz para promover uma relação de interacção mais continuada? Penso que as necessidades particulares relativas à investigação antropológica nesta área exigem um entendimento diferenciado por parte das instituições académicas e de apoio financeiro ao seu estudo. O desenvolvimento de estudos nesta área e o seu alargamento em amplitude e abrangência impõem a compreensão da sua exigência ao nível da dilatação de trabalho de campo extensivo, das competências específicas a serem adquiridas pelo investigador e das exigências de acompanhamento de um objecto que é inerentemente móvel e transitório.

Relativamente aos grandes eixos imagéticos encontrados, não é demais voltar a sublinhar algo que é sobejamente conhecido de artistas e poetas desde há muito: o quanto é difícil dizer algo novo; de como não é suficiente observar, atentar, estar motivado para a procura do novo, para perceber um novo objecto. 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. O confronto com o desconhecido, com o novo, com a ambiguidade, é causador de ansiedade. Mais do que isso, dado o requisito comunicacional de significados partilhados em ordem à compreensão pela comunidade interlocutora, habitualmente a receptividade dos leitores, dos ouvintes, dos espectadores, a uma construção representacional de um objecto novo (ou uma nova construção sobre um objecto familiar) é baixa. Uma “boa história” (*i.e.* para obtenção de uma receptividade massificada) serve à validação do “corpo de conhecimentos” partilhado pela maioria, sobre o qual assenta a preservação da segurança da integridade identitária colectiva.

O recente sucesso do filme britânico *Slumdog Millionaire*, realizado por Danny Boyle em 2008, vem mais uma vez confirmá-lo. Embora baseado na história contada no livro intitulado *Q&A* (2005), pelo diplomata indiano Vikas Swarup, para que permitisse aspirar ao nível de receptividade que se veio a verificar entre o público “ocidental”, terá sido entendido necessário reescrevê-la para “dizer sobre o que” e do “modo como” é esperado e desejado entre estes destinatários. Assim, o argumentista Simon Beaufoy foi incumbido de reescrever mais uma variante das mesmas histórias, com a mesma

semântica que é reproduzida cumulativamente, uma e outra vez, sobre a Índia e as suas populações. O seu cenário é Mumbai, mas a sua localização é irrelevante; são as mesmas histórias que ouvimos repetidamente contar aqui sobre Kolkata - como dizem inúmeros turistas que contactei em diversos lugares da Índia: “All Indian cities are the same”; “If you have seen one, you have seen them all”.

Suportada pelos velhos arquétipos de “bom selvagem” e “vil oriental” e dos vários estereótipos veiculados pelas imagéticas de “Oriente” e “Terceiro Mundo”, *Slumdog Millionaire* (e nem procedo a comentários sobre esta designação) narra mais uma vez sobre este lugar mítico, estranho e perigoso, agora também, sobrepovoado, desordenado, caótico e poluído. Outra vez a narrativa sobre o atributo de subdesenvolvimento civilizacional, a sua manifestação na exploração de trabalho infantil, violação de direitos humanos e inépcia institucional. Outra vez a mesma história das crianças mendigos profissionais, vilmente mutiladas por perversos criminosos adultos, para ludibriar e explorar as simpatias de ingénuos turistas “ocidentais” bem intencionados, que arriscam visitar este lugar perigoso.

Na história *Q&A*, o protagonista é um jovem indiano órfão resgatado em bebé em Delhi e educado por um padre cristão, não sendo conhecidos os seus antecedentes. Chama-se Ram Mohammad Thomas, um nome cuidadosamente atribuído para denotar a intenção de inclusão, ambiguidade e demarcação narrativa de atributos de pertença de ascendência familiar e religiosa. Na narrativa britânica cinematográfica, o rapaz é muçulmano, chama-se Jamal Malik, nascido num grande *slum* de Mumbai. Ele e o seu irmão Salim são convertidos em “crianças de rua”, após assistirem à morte cruel da sua mãe num assassinato colectivo, selvaticamente cometido por hindus extremistas. Todas as personagens centrais terão sido submetidas a uma reconstrução identitária deste tipo, mais conforme aos atributos dos arquétipos de (criança e adulto)<sup>318</sup> “oriental-indiano”.

Além deste tipo de mudanças fundamentais na lógica de construção da narrativa principal do filme, são introduzidas histórias circunstanciais secundárias que reafirmam a “autenticidade” do mito veiculado pelas narrativas de viagem “ocidentais” a este

---

<sup>318</sup> Ao longo desta dissertação não foram examinadas as distinções que ocorrem ao nível das representações produzidas sobre crianças e adultos. Esta questão, associada à exploração das imagens de “crianças” nos discursos de *desenvolvimento*, de *Terceiro Mundo* e *Oriente*, bem como o seu uso pelos *mass media*, poderão constituir por si só um interessante objecto de análise para investigações futuras. John Hutnyk terá efectuado uma das poucas aproximações que conheço a este tema, com o seu artigo «Photogenic Poverty: Souvenirs and Infantilism» em 2004.

lugar. Reproduzo aqui uma delas, pela exemplaridade na replicação de um dos rumores correntes entre turistas “ocidentais” na Índia (do âmbito do que todos sabem e ninguém presenciou) e que foi referenciado nesta dissertação. Em determinado momento, Jamal e Salim surgem conversando na copa/cozinha de um restaurante onde trabalham em Mumbai. Sem outro propósito aparente do que proporcionar um cenário em que Jamal explica aos espectadores a sua motivação para encontrar e salvar Latika (uma outra “criança de rua” a quem perderam o paradeiro no caos de violência e brutalidade que os envolve), Salim (que a esta altura da narrativa é já um adolescente fatalmente corrompido, revelando os seus atributos de “vil oriental”) procede à recolha de uma das inúmeras garrafas de plástico vazias de um contentor da copa. Enche-a de água da torneira e sela a sua tampa com uma bisnaga de cola.

A construção desta cena aparentemente absolutamente secundária, circunstancial e sem continuidade, serve o propósito fundamental de validação da “autenticidade” da grande narrativa ao serviço da construção identitária “ocidental” e da perigosidade inerente à diferença dos *outros* que o não são, que argumentei neste estudo. Para os que, a esta altura do filme, ainda pudessem julgar que o rol de tormentos relatados na narrativa principal se encontra circunscrito às populações locais; em alguns segundos apenas, esta cena permite reatualizar o “corpo de conhecimentos” sobre o atributo de perigosidade premente, de ameaça à sobrevivência de qualquer “ocidental” que visita este lugar. A manipulação das emoções de repulsa e medo pela colocação da ameaça ao nível da experiência mais básica do acto de ingestão de água (a que nenhum visitante se encontra imune), dada a sua qualidade extraordinária de sugerir a fatalidade do contágio sub-reptício, da incorporação insuprível em *Si* mesmo da diferença poluente deste *Outro*, permite, sem mais probatório, revalidar a necessidade de uma atitude calculista, de suspeição, de restrição do contacto com este lugar e as suas populações.

Para muitos, estas “boas” histórias (validadas pela sua duplicação continuada e por várias fontes) constituem motivo quanto baste para nunca visitarem estes lugares. Para os poucos “aventureiros” que se atrevem a fazê-lo, como ficou claro neste estudo, esta ideiação de risco antecipada remete-os frequentemente à condição de reféns de uma “zona de segurança” de experimentação restrita. “En guard” - como dizia a turista norte-americana em Kolkata, não obstante a sua permanência na cidade há vários meses.

Paradoxalmente, à parte da materialização dos riscos de agressão de causa ambiental (atmosférica, climatérica) nos visitantes mais “frágeis”, para os que se atrevem a

ultrapassar esta linha de fronteira da “zona de segurança”, autorizando o envolvimento e uma experiência de consumo mais incauta deste lugar distante, a cidade de Kolkata revela-se uma das cidades mais seguras e generosamente acolhedoras para estrangeiros. Como procurei descrever, esta cidade, na sua distintiva face bengali urbana, é orgulhosamente virada para o mundo exterior, para o conhecimento dos outros e das suas expressões (linguísticas, literárias, artísticas), para a tolerância e a inclusão. Mas isso ocorre na expressão ainda mais orgulhosa do valor do seu património social singular, de preservação e ostentação do que entendem como as suas marcas distintivas de superioridade cultural, intelectual, política e de resistência à imposição exterior de valores hegemónicos. Não obstante as constantes e ferozes auto-críticas em que se empenham com entusiasmo, o orgulho e afeição pela sua cidade são vigorosamente manifestos e dificilmente compreendem como podem outros não partilhar este bem-querer. Como colocado por [AC], uma residente bengali: «**I love Kolkata. I think whoever comes to Kolkata will love Kolkata, it has something!**»<sup>R12</sup>.

Daí que, pelo que me terá sido dado a conhecer, a escassez de turistas internacionais e as insatisfações expostas pela maioria dos “ocidentais” que a visitam não são percebidas como um problema pelos residentes ou tão-pouco pelas autoridades oficiais deste estado. O turismo doméstico mantém-se robusto aqui tal como no resto da Índia - em 2006, os resultados provisórios apontavam para a 8ª posição de West Bengal nas escolhas de mais de 460 milhões de turistas domésticos<sup>319</sup>. E embora o sector da indústria do turismo tenha sido definido como prioritário à captação de divisas estrangeiras, pelo governo da Índia, West Bengal é um dos estados em que os esforços efectuados neste sentido têm sido pouco vigorosos, de lenta implementação e com pouco atenção à validação negativa manifestada pelos estrangeiros “ocidentais” que visitam este estado e designadamente Kolkata. Como procurei evidenciar, este desencontro não ocorre por desconhecimento local das representações que são

---

<sup>319</sup> De acordo com os resultados provisórios de 2006, cerca de 15 milhões de turistas domésticos terão visitado West Bengal. (Ministry of Tourism, Government of India - Market Research Division. 2007. *Incredible India*. Delhi, Viba Press). Importa sublinhar que tanto o turismo religioso (ou prática de peregrinação, como é tratado por muitos) com propósitos de *darshaniya* – “aqueles que vêm para ver”, quanto as longas viagens para participação em festivais e cerimónias de passagem (do ciclo de vida), ou a ocupação de uma fase da vida “na estrada”, em circuitos mais ou menos prescritos para aprendizagem e desenvolvimento pessoal (de descoberta interior), são desde há muito práticas comuns entre as populações da Índia. No épico *Mahabharata* encontram-se já extensas descrições de lugares sagrados a serem visitados, por exemplo nas narrativas de Pulastya e Dhaumya (ver: Rutherford 2000; neste estudo, Ian Rutherford procede a uma análise comparativa sobre a evolução histórica de significados associados a algumas destas práticas na Índia e na Grécia).

difundidas internacionalmente sobre a cidade, o desencontro ocorre porque a sua valoração negativa não é reconhecida no *seu* sistema de significados.

Este estudo deixa claro, portanto, que não existe uma procura constante de novas representações pelos *mass media* ou pelos agentes de mediação cultural. Observa-se, antes, uma recorrência às mesmas narrativas organizadas pré-estabelecidas, comuns a outros mediadores populares familiares, e que servem de quadro referencial para confirmação e legitimação da mensagem. É esta qualidade, que caracterizei como cumulativa (de repetição por várias fontes, em diferentes momentos), que permite que imagens estereotipadas e objectos construídos discursivamente, adquiram significados com existência autónoma, que se perpetuam e condicionam percepções e práticas, indiferentes à sua expressão no real a que se referem. Como diria Barth, são estas as forças que actuam ao nível médio e macro dos processos de gestão de identidades. O campo do empreendimento, da liderança e da retórica onde os estereótipos são estabelecidos e as dinâmicas de reprodução e demarcação de grupo são colocadas em movimento (Barth 2003: 31). Inscritos e legitimados, ao nível macro, nos discursos públicos das instituições estatais e nos discursos globais difundidos por organizações transnacionais governamentais e não-governamentais.

Neste estudo procurei focar a atenção na avaliação da articulação destes níveis de modulação de identidades com o espaço de debate mais íntimo, ao nível micro de produção da experiência pessoal e inter-relacional, no contexto do turismo internacional em Kolkata. Procurei revelar os modos como estes processos intervêm no condicionamento da expressão e actividade individual dos sujeitos, forçando a procura e o consumo de objectos antecipados; impelindo a procura de validação de dicotomias e fronteiras de ascrição identitária pré-estabelecidas. Com alguma razão, tem sido dada uma especial atenção aos regimes que intervêm ostensivamente no controlo destas ascrições com poderosos aparelhos organizacionais. Contudo, espero ter deixado claro com esta investigação que, mesmo em contextos narrativos assumidos claramente como independentes e autónomos de políticas de estado, a força de encerramento do círculo vicioso de informação produz um efeito de censura tão eficaz como o de uma intervenção política expressa (Bourdieu 2005: 20). Como argumentou Bourdieu, talvez até mais eficaz, pelo seu princípio mais invisível.

## Bibliografia e Outras Fontes Consultadas

### Bibliografia

- AAVV. 2001. *Lonely Planet India*. Melbourne, Oakland, London, Paris, Lonely Planet Publications.
- ABAZA, Mona. 2002. «East is East? Where Does the East Begin for Egyptian Liberal Intellectuals?». *IIS Newsletter* 29: 20.
- ABBAS, K. A. & V. P. Sathe. 1985. «Hindi Cinema». T. M. Ramchandran (ed). *70 Years of Indian Cinema (1913-1983)*. Bombay, Cinema India-International.
- ABRAMS, Roger. 1984. «Equal Opportunity Eating: A Structural Excursus on Things of the Mouth». Linda Keller Brown & Kay Mussell (eds). *Ethnic and Regional Foodways in the United States: The Performance of Group Identity*. Knoxville, University of Tennessee Press.
- ABREU, Marta. 2001. «Da Adesão à Comunidade Europeia à Participação na União Económica e Monetária: A Experiência Portuguesa de Desinflação no Período de 1984-1998». *Banco de Portugal/Boletim Económico*, Dezembro 2001: 17-38. Available from: <<http://www.bportugal.pt/publish/bolecon>>
- ABU-LUGHOD, Lila. 1993. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley, University of California Press.
- ADAMS, Kathleen. 1984. «Come to Tana Toraja, 'Land of the Heavenly Kings': Travel Agents as Brokers in Ethnicity». *Annals of Tourism Research* 11 (3): 469 - 485.
- ADAMS, Percy G. 1983. *Travel Literature and the Evolution of the Novel*. Kentucky, The University of Kentucky Press.
- ADAVAL, R. & R. S. Wyer Jr. 1998. «The Role of Narratives in Consumer Information Processing». *Journal of Consumer Psychology* 7 (3): 207-245.
- ADELSON, R. 1995. *London and the Invention of the Middle East: Money, Power, and War, 1902-1922*. New Haven & London, Yale University Press.
- ADENEY, Katharine & Marie Lall. 2005. «Institutional Attempts to Build a 'National' Identity in India: Internal and External Dimensions». *India Review* 4 (3-4): 258-286.
- ADLER, Judith. 1985. «Youth on the Road: Reflections on the History of Tramping». *Annals of Tourism Research* 12: 335-354.

- ADONI, H. & S. Mane. 1984. «Media and the Social Construction of Reality: Toward an Integration of Theory and Research». *Communication Research* 11: 323–340.
- AHISKA, Meltem. 2003. «Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern». *The South Atlantic Quarterly* 102 (2/3): 351-380.
- AHMAD, Ahmad. 2000. *Portuguese Trade and Socio-Economic Changes on the Western Coast of India (1600-1663)*. Delhi, Originals.
- AITKEN, Ian. 1990. *Film and Reform, John Grierson and the Documentary Film Movement*. London & New York, Routledge.
- AIYAR, C. P. Ramaswami *et al.* 1965. «An Introduction to Hinduism». AAVV. *The Gazetteer of India, 1: Country and People*. Delhi, Publications Division – Government of India.
- ALBERS, Patricia C. & William R. James. 1988. «Travel Photography: A Methodological Approach». *Annals of Tourism Research* 15: 134-158.
- ALBERS, Patricia C. & William R. James. 1983. «Tourism and the Changing Image of the Great Lakes Indian». *Annals of Tourism Research* 10 (1): 128-48.
- ALLEY, Kelly D. 1994. «Ganga and Gandagi: Interpretations of Pollution and Waste in Benaras». *Ethnology* 33 (2): 127-145.
- ALSAYYAD, Nezar (ed). 2001 (2000). [\*Consuming Tradition, Manufacturing Heritage: Global Norms and Urban Forms in the Age of Tourism\*](#). London, Routledge.
- ANDERSON, Benedict. 1991 (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York, Verso.
- APPADURAI, Arjun. 2000 (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, Minnesota Press.
- APPADURAI, Arjun. 1990. «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy». *Theory, Culture & Society* 7 (2): 295-310.
- APPADURAI, Arjun. 1988a. «How to make a National Cuisine: Cookbooks in Contemporary India». *Comparative Studies in Society and History* 30 (1): 3-24.
- APPADURAI, Arjun (ed). 1988b. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press.
- APPADURAI, Arjun. 1981. «Gastro-Politics in Hindu South Asia». *American Ethnologist* 8 (3): 494-511.
- ARAÚJO, Daniela. 2006. *Cultura Culinária em Contexto Religioso: Prasada dos Olhos de Krishna no Templo de Lisboa*. Lisboa, Inst. Sup. de Ciências Sociais e Políticas.

- ARCE, A. 2000. «Creating or Regulating Development: Representing Modernities Through Language and Discourse». A. Arce & N. Long (eds). *Anthropology, Development and Modernities: Exploring Discourses, Counter-tendencies and Violence*. London & New York, Routledge: 32-51.
- ARDENER, Edwin. 1989 (1985), «'Remote Areas' - Some Theoretical Considerations». Malcom Chapman (ed). *Edwin Ardener: The Voice of Prophecy and Other Essays*. Oxford, New York, Basil Blackwell.
- ARENDT, Hanna. 1997. *A Condição Humana*. (8ª ed. rev.) Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- ARENDT, Hanna. 1973. *The Origins of Totalitarianism*. New York, Harcourt, Brace, Jovanovich.
- ARNOLD, David. 1979. «European Orphans and Vagrants in India in the Nineteenth Century». *The Journal of Imperial and Commonwealth History* 7 (2): 104-127.
- ASHIKARI, Mikiko. 2005. «Cultivating Japanese Whiteness: The 'Whitening' Cosmetics Boom and the Japanese Identity». *Journal of Material Culture* 10 (1): 73-91.
- ASSAYAG, Jackie. 1997. «The Body of India: Geography, Ritual, Nation». *Etnográfica* 1 (1): 33-56.
- AUGÉ, M. 1994. *Não Lugares: Introdução a Uma Antropologia da Sobremodernidade*. Venda Nova, Bertrand.
- AVASTY, Ram Shankar & Amalananda Ghosh. 1937. «References to Muhammadans in Sanskrit Inscriptions in Northern India: A.D. 730 to 1320». *Journal of Indian History* 17: 161-184.
- AVASTY, Ram Shankar & Amalananda Ghosh. 1936. «References to Muhammadans in Sanskrit Inscriptions in Northern India: A.D. 730 to 1320». *Journal of Indian History* 16: 24-26.
- AVRAHAM, Eli. 2004. «Media Strategies for Improving an Unfavorable City Image». *Cities* 21 (6): 471-479.
- AVRAHAM, Eli. 2000. «Cities and Their News Media Images». *Cities* 17 (5): 363-370.
- BABER, Zaheer. 2002. «Orientalism, Occidentalism, Nativism: The Culturalist Quest for Indigenous Science and Knowledge». *The European Legacy* 7 (6): 747-758.
- BADGER, George Percy (ed). 1863. *Travels of Ludovico Di Varthema (A.D. 1503 to 1508) - Trans. from the original Italian edition of 1510 by John Winter Jones*. London, The Hakluyt Society.
- BAGCHI, Jasodhara, Jaba Guha & Piyali Sengupta (eds). 1997. *Loved and Unloved: Girl Child in West Bengal*. Kolkata, Stree.

- BAGCHI, Kaushik. 2003. «An Orientalist in the Orient: Richard Garbe's Indian Journey, 1885-1886». *Journal of World History* 14 (3): 281-325.
- BAILEY-GOLDSCHMIDT, Janice & M. Kalfatovic. 2004. «Sex, Lies and European Hegemony: Travel Literature and Ideology». *Journal of Popular Culture* 26 (4): 141-153.
- BAKHTIN, M. M. 1984. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. (ed. & trans. C. Emerson). Minneapolis, University of Minnesota Press.
- BAKHTIN, M. M. 1981. *The Dialogic Imagination* (ed. M. Holquist; trans. C. Emerson & M. Holquist). Austin, University of Texas Press.
- BAKOUKAS, Michael. 2005. «Tribalism & Racism Among the Ancient Greeks: A Weberian Perspective». *Anistoriton Journal* 9 (section E0501): 1-15.
- BALANDIER, G. 2003. «On n'Importe Pas la Démocratie». *l'Express*, 9-10-2003.
- BALOGLU, S. & M. Mangaloglu. 2001. «Tourism Destination Images of Turkey, Egypt, Greece, and Italy as Perceived by US-based Tour Operators and Travel Agents». *Tourism Management* 22: 1-9.
- BAMYEH, Mohammed. 1994. «Frames of Belonging: Four Contemporary European Travels». *Social Text* 39 (Summer): 35-55.
- BANDYOPADHYAY, Raghab. 2005 (1990). «The Inheritors: Slum and Pavement Life in Calcutta». S. Chaudhuri (ed). *Calcutta, The Living City. Vol. II: The Present and the Future*. New Delhi, Oxford University Press: 78-87.
- BANDYOPADHYAYA, R. 2005. «Representative Dissonance: India's Self and Western Image». *Annals of Tourism Research* 32 (4): 1006-1021.
- BANDYOPANDHYAY, Sekhar. 2001. *Bengal: Rethinking History - Essays in Historiography*. New Delhi, Manohar.
- BANERJEE, Sumanta. 1998 (1989). *The Parlour and The Streets: Elite and Popular Culture in Nineteenth Century Calcutta*. Calcutta, Seagull Books.
- BANKS, Marcus. 2001. *Visual Methods in Social Research*. London, Sage.
- BANTON, M. 1980. «The Idiom of Race: A Critique of Presentism». *Research in Race and Ethnic Relations* 2: 21-42.
- BARBUJANI, Guido. 2007. *A Invenção das Raças Humanas*. São Paulo, Ed. Contexto.
- BARKER, M. 1981. *The New Racism*. London, Junction Books.
- BARNOUW, Erik. 1983. *Documentary: A History of the Non-fiction Film*. (rev. ed). Oxford, Oxford University Press.

- BARSAM, Richard Meran. 1974. *Nonfiction Film: A Critical History*. London, George Allen&Unwin Ltd.
- BARTH, Fredrik. 2003. «Temáticas Permanentes e Emergentes na Análise da Etnicidade». H. Vermeulen & Cora Govers (org). *Antropologia da Etnicidade: Para Além de Ethnic Groups and Boundaries*. Lisboa, Fim de Século: 19-44.
- BARTH, Fredrik (ed). 1976 (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston, Little, Brown & Company.
- BARTHES, Roland. 1989. *A Câmara Clara*. Lisboa, Ed. 70.
- BARTHES, Roland. 1987. *A Aventura Semiológica*. Lisboa, Ed. 70.
- BARTHES, Roland. 1986. «Semiology and the Urban». M. Gottdiener & A. Ph. Lagopoulos (eds). *The City and the Sign: An Introduction to Urban Semiotics*. New York, Columbia University Press: 87-98.
- BARTHES, Roland. 1977. *Music-Image-Text*. New York, Hill and Wang.
- BARTHES, Roland. 1972. *Mythologies*. New York, Noonday Press.
- BASH, L., N. Schiller & C. Blanc. 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Amsterdam, Gordon & Breach.
- BASU, Ananya. 2004. «The Poetry and the Politics of an Indian's Travels in the West». *The Statesman*, Festival 2004: 148-151.
- BATCHEN, G. 1998. «Photogenics». *History of Photography* 22 (1) 18- 26.
- BAUDRILLARD, J. 1981. *Para uma Crítica da Economia Política do Signo*. Lisboa, Ed. 70.
- BAXTER, E. & David Bowen. 2004. «Anatomy of Tourism Crisis». *International Journal of Tourism Research* 6: 263-273.
- BAYLY, Christopher A. 2001 (1998). *Origins of Nationality in South Asia. Patriotism and Ethical Government in the Making of Modern India*. New Delhi, Oxford University Press.
- BAYLY, Christopher A. 1988. «The Origins of Swadeshi (Home Industry): Cloth and Indian Society, 1700-1930». A. Appadurai (ed). *The Social Life of Things*. Cambridge, Cambridge University Press: 285-322.
- BAYLY, Christopher A. 1985. «The Pre-History of 'Communalism'? Religious Conflict in India, 1700-1800». *Modern Asian Studies* 19 (2): 177-203.
- BEAN, Susan S. 1996. «Freedom Homespun». *Asian Art and Culture* 9 (2): 53-67.

- BEAN, Susan S. 1989. «Gandhi and *Khadi*, the Fabric of Indian Independence». Annette B. Weiner & Jane Schneider (eds). *Cloth and the Human Experience*. Washington, Smithsonian Institution Press.
- BEAN, Susan S. 1981. «Toward a Semiotics of ‘Purity’ and ‘Pollution’ in India». *American Ethnologist* 8 (3): 575- 595.
- BEARD, Jacob & Mounir Ragheb. 1983. «Measuring Leisure Motivation». *Journal of Leisure Research* 15 (3): 219-28.
- BEATTIE, Martin. 2003. «Hybrid Identities. ‘Public’ and ‘Private’ Life in the Courtyard Houses of Barabazaar, Kolkata, India». Sarah Menin (ed). *Constructing Place: Mind and Matter*. London, New York, Routledge: 154-165.
- BEERLI, Asunciòn & J. Martín. 2004. «Factors Influencing Destination Image». *Annals of Tourism Research* 31(3): 657–681.
- BEILIN, Ruth. 2005 «Photo-elicitation and the Agricultural Landscape: ‘Seeing’ and ‘Telling’ about Farming, Community and Place». *Visual Studies* 20 (1): 56-68.
- BELO, F. 1991. *A conversa, Linguagem do Quotidiano: Ensaio de Filosofia e Pragmática*. Lisboa, Editorial Presença.
- BENJAMIN, Walter. 1991. *Écrits Français*. Paris, Gallimard.
- BENKO, G. & U. Strohmayr (eds). 1997. *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity*. London, Blackwell.
- BENTLEY, G. Carter. 1987. «Ethnicity and Practice». *Comparative Studies in Society and History* 29 (1): 158-168.
- BENTLEY, Jerry. 2004. «Travel Narratives». Center for History and New Media, George Mason University [online]. [23-09-2008]. Available from: <<http://chnm.gmu.edu/worldhistorysources/unpacking/travelmain.html>>.
- BHABHA, Homi K. 1995a. «Freedom’s Basis in the Indeterminate»; «Discussion». J. Rajchman (ed). *The Identity in Question*. New York, Routledge: 47-61; 85-90.
- BHABHA, Homi K. 1995b. «Translator Translated: Interview by W.J.T. Mitchell». *Artforum* 33 (7): 80-84.
- BHABHA, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London, Routledge.
- BHABHA, Homi K. 1985. «Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817». *Critical Inquiry* 12 (1): 144-165.
- BHANDARI, Laveesh & Sumita Kale (eds). 2007. *Indian States at a Glance 2006-2007: West Bengal. Performance, Facts and Figures*. Delhi, Indicus Analytics/Pearson Education.

- BHATNAGAR, Rashmi. 1986. «Uses and Limits of Foucault: A Study of the Theme of Origins in Edward Said's 'Orientalism'». *Social Scientist* 14 (7): 3-22.
- BHATTACHARYA, Malini & Abhijit Sen. 2003. *Talking of Power: Early Writings of Bengali Women from the Mid-Nineteenth Century to the Beginning of the Twentieth Century*. Kolkata, Stree/School of Women's Studies, Jadavpur University.
- BHATTACHARYYA, Deborah. 1997. «Mediating India: An Analysis of a Guidebook». *Annals of Tourism Research* 24: 371–389.
- BIDDISS, Michael (ed). 1979. *Images of Race*. Leicester, Leicester University Press.
- BISHOP, Peter. 1989. *The Myth of Shangri-La: Tibet, Travel Writing, and the Western Creation of a Sacred Landscape*. Berkeley, University of California Press.
- BLAU, P. M. 1967. *Exchange and Power in Social Life*. New York, Wiley.
- BLUMENBACH, J. F. 1865. *On the Natural Variety of Mankind* [1795]. Thomas Bendshe (ed. & trans.). *The Anthropological Treatises of Johann Friedrich Blumenbach* (with memoirs of him by K. Marx and M. Flourens, and an account of his anthropological museum by prof. R. Wagner and inaugural dissertation of John Hunter, M. D. on the varieties of man). London, Longman, Roberts & Green. [22-10-2008]. Available from: <http://www.archive.org/stream/anthropological00blumuoft>
- BOAS, Franz. 1921. *Ethnology of the Kwakiutl*. Washington, US GPO.
- BOCHNER, S. 1994. «Cross-cultural Differences in the Self Concept: A Test of Hofstede's Individualism/Collectivism Distinction». *Journal of Cross-Cultural Psychology* 25 (2): 273–283.
- BONETT, Alistair. 2003. «From White to Western: 'Racial Decline' and the Idea of the West in Britain, 1890- 1930». *Journal of Historical Sociology* 16: 320-348.
- BONIFACE, P. & P. Fowler. 1993. *Heritage and Tourism in "The Global Village"*. London, Routledge.
- BORN, N. 1981. *La Falsification*. Paris, Gallimard.
- BÖRÖCZ, József. 1992. «Travel-Capitalism: The Structure of Europe and the Advent of the Tourist». *Comparative Studies in Society and History* 34 (4): 708-741.
- BOURDIEU, Pierre. 2005 (1997). *Sobre a Televisão*. Oeiras, Celta.
- BOURDIEU, Pierre. 1990a. *The Logic of Practice*. Stanford, Stanford University Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1990b. «Social Space and Symbolic Power». *In Other Words: Essays Towards A Reflexive Sociology*. Cambridge, Polity Press: 123-139.

- BOURDIEU, Pierre. 1989. *O Poder Simbólico*. Lisboa, Difel.
- BOURDIEU, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Harvard University Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1981 (1965). *Un Art Moyen: Essai sur les Usages de la Photographie*. Paris, Minuit.
- BOURDIEU, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice* [1972. *Esquisse d'une Théorie de la Pratique, Précédé de Trois Études d'Ethnologie Kabile*]. Cambridge, Cambridge University Press.
- BRANDES, Stanley. 1997. «Photographic Imagery in the Ethnography of Spain». *Visual Anthropology Review* 13 (1): 1-13.
- BRASS, Paul. 1974. *Language, Religion and Politics in North India*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BRAY, John. 1997. «The Roman Catholic Mission in Ladakh, 1888–1898». H. A. Osmaston & N. Tsering (eds). *Recent Research on Ladakh*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers: 29-43.
- BRECKENRIDGE, Carol A. & Peter van der Veer (org). 1993. *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Pennsylvania, University of Pennsylvania Press.
- BRIGHAM, J. C. 1971. «Ethnic Stereotypes». *Psychological Bulletin* 76: 15-38.
- BRITTON, R. A. 1979. «The Image of the Third World in Tourism Marketing». *Annals of Tourism Research* 6: 318-28.
- BRUCKNER, Pascal. 1990. *O Remorso do Homem Branco*. Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- BRUNER, Edward. 1991. «Transformation of Self in Tourism». *Annals of Tourism Research* 18: 238-250.
- BRUNER, Edward. 1989. «Tourism, Creativity and Authenticity». *Studies in Symbolic Interaction* 10: 109-114.
- BRUNER, Edward. 1986. «Experience and its Expressions». E. Bruner & V. Turner (eds). *The Anthropology of Experience*. Urbana, University of Illinois Press: 3-30.
- BRUTT-GRIFFLER, Janina. 2002. *World English: A Study of its Development*. Clevedon, Multilingual Matters.
- BUETTNER, Elizabeth. 2000 «Problematic Spaces, Problematic Races: Defining 'Europeans' in late colonial India». *Women's History Review* 9 (2): 277-298.
- BULMER, M. & J. Solomos (eds). 1999. *Racism*. Oxford, Oxford University Press.

- BULMER, M. & J. Solomos. 1998. «Introduction: Re-thinking Ethnic and Racial Studies». *Ethnic and Racial Studies* 21(5): 819-837.
- BUNTING, S. W. *et al.* 2001. «East Kolkata Wetlands and Livelihoods: Workshop Proceedings». University of Stirling, UK: Institute of Aquaculture (Working Paper 2). Kolkata, West Bengal Pollution Control Board Training Room.
- BURGESS, J. & J. R. Gold. (eds). 1985. *Geography, the Media and Popular Culture*. New York, St Martin's Press.
- BURNETT, Ron. 1995. *Cultures of Vision: Images, Media, and the Imaginary*. Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.
- BUSZEK, Maria-Elena. 1999. «Representing 'Awarishness': Burlesque, Feminist Transgression, and the 19th-Century Pin-Up». *The Drama Review* 43 (4): 141-162.
- BUZINDE, C. *et al.* 2006. «Ethnic Representations: Destination Imagery». *Annals of Tourism Research* 33 (3): 707-728.
- CALDEROLA, Victor. 1985. «Visual Contexts: A Photographic Research Method in Anthropology». *Studies in Visual Communication* 11 (3): 33-55.
- CALLAWAY, Helen. 1992. «Dressing for Dinner in the Bush». R. Barnes & J. B. Eicher (eds). 1992. *Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Context*. Oxford, Berg Publishers.
- CALLAWAY, Helen. 1987. *Gender, Culture and Empire: European Women in Colonial Nigeria*. Oxford, Macmillan Press.
- CAMILLERI, C. *et al.* 1993. *Stratégie Identitaire*. Paris, PUF.
- CARDEIRA DA SILVA, M. 2006. «Hospedaria Vasque: Cultura, Raça, Género e Expediente num Oásis da Mauritânia». *Etnográfica* 10 (2): 355-80.
- CARDEIRA DA SILVA, M. (org). 2004a. *Outros Trópicos: Novos Destinos turísticos, Novos Terrenos da Antropologia*. Lisboa, Livros Horizonte.
- CARDEIRA DA SILVA, M. 2004b. «L'Espace du Tourisme dans l'Anthropologie de l'Espace: Quelques réflexions». *Arquitectonics. Mind, Land & Society* 10: 51-56.
- CARRIER, James G. (ed.) 2003. *Occidentalism: Images of the West*. Oxford, Clarendon Press.
- CARRIER, James G. 1992. «Occidentalism: The World Turned Upside-down». *American Ethnologist* 19 (2): 195-212.
- CARROL, Lucy. 1978. «Colonial Perceptions of Indian Society and the Emergence of Caste(s) Associations». *The Journal of Asian Studies* 37 (2): 233-250.

- CARVALHO, Clara. «'Raça', Género e Imagem Colonial: Representações de Mulheres nos Arquivos Fotográficos». Clara Carvalho, N. Gusmão, J. Machado Pais (orgs). 2008. *O Visual e o Quotidiano*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais: 145-173.
- CARVALHO, Clara. 2004. «O Olhar Colonial: Antropologia e Fotografia no Centro de Estudos da Guiné Portuguesa». J. de Pina Cabral & Clara Carvalho (orgs). *A Persistência da História: Passado e Contemporaneidade em África*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais: 119-145.
- CEIRANO, Virginia. 2000. «Las Representaciones Sociales de la Pobreza». *Cinta de Moebio* 9: 18pp.
- CERTEAU, Michel de. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, University of California Press.
- CHADHA, Ashish. 2006. «Ambivalent Heritage: Between Affect and Ideology in a Colonial Cemetery». *Journal of Material Culture* 11(3): 339-363.
- CHAKRABARTI, Hiren. 2005 (1990). «The Victoria Memorial». Sukanta Chaudhuri (ed). *Calcutta, the Living City. Vol. I: The Past*. New Delhi, Oxford University Press: 256-259.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 2002. «Of Garbage, Modernity, and the Citizen's Gaze». *Habitations of Modernity. Essays in the Wake of Subaltern Studies*. New Delhi, Permanent Black: 65-79.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 1999. «Adda, Calcutta: Dwelling in Modernity». *Public Culture* 11 (1): 109-145.
- CHAKRABORTI, Dipankar. 1997. «Calcutta in Pollution Perspective». *World Transport Policy and Practice* 3 (3): 15-23.
- CHALFEN, Richard M. 1979. «Photography's Role in Tourism: Some Unexplored Relationships». *Annals of Tourism Research* 6 (Oct/Dec): 435- 447.
- CHANDRA, Bipan. 1984. *Communalism in Modern India*. New Delhi, Vani Educational Books.
- CHANDRA, Bipan. 1966. *The Rise and Growth of Economic Nationalism in India*. New Delhi, People's Publishing House.
- CHANDRA, Moti. 1961. «Costumes and Textiles in the Sultanate Period». *Journal of Indian Textile History* 6: 5-61.
- CHANDRA, Moti. 1960. «Indian Costumes and Textiles from the Eighth to the Twelfth Century». *Journal of Indian Textile History* 5: 1-41.
- CHANG, K. C. (org). 1977. *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives*. New Haven.

- CHATTERJEE, Kumkum. 2005. «Communities, Kings and Chronicles: The Kulagranthas of Bengal». *Studies in History* 21(2): 173-213.
- CHATTERJEE, Partha. 1995. *The Nation and Its Fragments*. New Delhi, Oxford University Press.
- CHATTERJEE, Piya. 2006. «Taking Blood: Gender, Race, and Imagining Public Anthropology in India». *India Review* 5 (3-4): 551–571.
- CHATTERJI, Bankim Chandra. 1969. *Bankim Rachanavali*. Calcutta, Sahitya Samsad.
- CHATTERJI, Joya. 1999. «The Fashioning of a Frontier: The Radcliffe Line and Bengal's Border Landscape, 1947-52». *Modern Asian Studies* 33 (1): 185-242.
- CHATTOPADHYAYA, Brajadulal. 1998. *Representing the Other? Sanskrit Sources and the Muslims: Eighth to Fourteenth Century*. New Delhi, Manohar.
- CHAUDHARY, Manjula. 2000. «India's Image as a Tourist Destination: a Perspective of Foreign Tourists». *Tourism Management* 21: 293-297.
- CHAUDHURI, Rosinka. 2006. «Cutlets or Fish Curry? Debating Indian Authenticity in Late Nineteenth-Century Bengal». *Modern Asian Studies* 40 (2): 257–272.
- CHAUDHURI, Sukanta (ed). 2005 (1990). *Calcutta, The Living City. Vol. I: The Past*. New Delhi, Oxford University Press.
- CHAUDHURI, Sukanta (ed). 2005 (1990). *Calcutta, The Living City. Vol. II: The Present and Future*. New Delhi, Oxford University Press.
- CHEN, J. S. & C. H. C. Hsu. 2000. «Measurement of Korea Tourists' Perceived Images of Overseas Destinations». *Journal of Travel Research* 38: 411–416.
- CHEONG, So-Min & Marc L. Miller. 2000. «Power and Tourism: A Foucauldian Observation». *Annals of Tourism Research* 27 (2): 371-390.
- CHIKAKO, Ozawa-de Silva. 2002. «Beyond the Body/Mind? Japanese Contemporary Thinkers on Alternative Sociologies of the Body». *Body & Society* 8 (2): 21–38.
- CHOMSKY, Noam. 1991. «The New World Order». *Agenda* 62: 13-15.
- CHOMSKY, Noam. 1980. *Estruturas Sintáticas*. Lisboa, Ed. 70.
- CHON, K. 1991. «Tourism Destination Image Modification Process». *Tourism Management* 12: 68–72.
- CHOU, Ying-Hsiung. 1995. «Identity, Gaze, and Homecoming». *The Humanities Bulletin (Hong Kong)* 4 (Dec.): 65-76.
- CHOULIARAKI, Lilie. 2006. «The Aestheticization of Suffering on Television». *Visual Communication* 5 (3): 261–285.

- CLARK, David. 2004. «The Field as ‘Habitus’: Reflections on Inner and Outer Dialogue». *Anthropology Matters* 6 (2): 1-10.
- CLARK, Lauren & Lorena Zimmer. 2001. «What we Learned from a Photographic Component in a Study of Latino Children’s Health». *Field Methods* 13 (4): 303-328.
- CLASSEN, C., D. Howes & A. Synnott. 1994. *Aroma: The Cultural History of Smell*. London, Routledge.
- CLAWSON, Rosalee & Rakuya Trice. 2000. «Poverty as we Know it: Media Portrayals of the Poor». *Public Opinion Quarterly* 64: 53–64.
- CLIFFORD, James. 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Harvard University Press.
- CLIFFORD, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- CLIFFORD, James & George Marcus (orgs.). 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Anthropology*. Berkeley, University of California Press.
- COHEN, Anthony P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London, Harwood & Tavistock.
- COHEN, Anthony P. (ed). 1986. *Symbolising Boundaries: Identity and Diversity in British Cultures*. Manchester, Manchester University Press.
- COHEN, Benjamin. 2006. «The Study of Indian History in the US Academy». *India Review* 5 (1): 144-172.
- COHEN, Erik & Nir Avieli. 2004. «Food in Tourism: Attraction and Impediment». *Annals of Tourism Research* 31 (4): 755-778.
- COHEN, Erik. 1989. «‘Primitive and Remote’: Hill Tribe Trekking in Thailand». *Annals of Tourism Research* 15: 29 - 46.
- COHEN, Erik. 1988. «Authenticity and Commoditization in Tourism». *Annals of Tourism Research* 15: 371-386.
- COHEN, Erik. 1985. «Tourism as Play». *Religion* 15: 291–304.
- COHEN, Erik. 1984. «The Sociology of Tourism: Approaches, Issues, and Findings». *Annual Review of Sociology* 10: 373-392.
- COHEN, Erik. 1979. «A Phenomenology of Tourist Experiences». *Sociology* 13: 197–202.

- COHEN, Erik. 1978. «The Impact of Tourism on the Physical Environment». *Annals of Tourism Research* 2: 215-37.
- COHN, Bernard. 2001. «Cloth, Clothes, and Colonialism: India in the Nineteenth Century». Daniel Miller (ed). *Critical Concepts in the Social Sciences*. London, Routledge: 405-430.
- COHN, Bernard. 1987. «The Census, Social Structure and Objectification in South Asia». *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*. Delhi, Oxford University Press: 224-254.
- COLLEY, Linda. 2000. «Going Native, Telling Tales: Captivity, Collaborations and Empire». *Past & Present* 168 (1): 170-193.
- COLLEYN, Jean-Paul. 1993. *Le Regard Documentaire*. Paris, Centre Georges Pompidou.
- COLLIER, John Jr. & Malcolm Collier. 1986. *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- COLLIER, John Jr. 1967. *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- COLLIER, Malcolm. 2003. «The Vicos Photographs of John Collier Jr. and Mary E. T. Collier». *Visual Anthropology* 16 (2-3): 159-206.
- COLLINGE, Chris. 2005. «The *Différance* between Society and Space: Nested Scales and the Returns of Spatial Fetishism». *Environment and Planning D: Society and Space* 23: 189- 206.
- COMAROFF, John. 1987. «Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice, and the Signs of Inequality». *Ethos* 52: 301-323.
- CONNERTON, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CORONIL, Fernando. 1996. «Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories». *Cultural Anthropology* 11 (1): 51–86.
- CORTESÃO, Armando (trans. & ed). 1944. *The Suma Oriental of Tomé Pires (1512-1515) and The Book of Francisco Rodrigues (before 1515), vol. II*. London, The Hakluyt Society.
- COSTALAT-FOUNEAU, Anne-Marie. 1997. *Identité Sociale et Dynamique Représentationnelle*. Presses Universitaires de Rennes.
- CRAIK, Jennifer. 1997. «The Culture of Tourism». Chris Rojek & John Urry (eds). *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory*. London, Routledge: 113-136.

- CRAWFORD, Peter & D. Turton (org). 1992. *Film as Ethnography*. Manchester, Manchester University Press.
- CRICK, Malcolm. 1996. «Representations of International Tourism in the Social Sciences: Sun, Sex, Sights, Savings and Servility». Y. Apostolopoulos, S. Leivadi, A. Yiannakis (eds). *The Sociology of Tourism*. London, Routledge: 15-50.
- CROSSLEY, Nick. 2005. «Mapping Reflexive Body Techniques: On Body Modification and Maintenance». *Body & Society* 11 (1): 1-35.
- CROUCH, David. 2007. «The Media and the Tourist Imagination». *Proceedings of the 5th DeHaan Tourism Management Conference: "Culture, Tourism and the Media"*: 67-79.
- CRYSTAL, David. 1997. *English as a Global Language*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CSORDAS, Thomas J. 1994. «Introduction: the Body as Representation and Being-in-the-World». T. J. Csordas (ed). *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge, Cambridge University Press: 1-24.
- CUSHING, F. H. 1920. «Zuñi Breadstuffs». *Indian Notes and Monographs*, 8. New York, Museum American Indian, Heye Found.
- DAHLES, Heidi. 2001. *Tourism, Heritage and National Culture in Java: Dilemmas of a Local Community*. Richmond, Surrey, Curzon Press.
- DALLMAYR, Fred. 1994. «Western Thought and Indian Thought: Comments on Ramanujan». *Philosophy East and West* 44 (3): 527-542.
- DALMIA, Vasudha & H. von Stietencron (eds). 1995. *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*. New Delhi, Sage Publications.
- DAMER, S. 2004. «Signifying Symi: Setting and Performance on a Greek Island». *Ethnography* 5 (2): 203-228.
- DANN, Graham. 2003. «Noticing Notices: Tourism to Order». *Annals of Tourism Research* 30 (2): 465-484.
- DANN, Graham. 1999. «Writing out the Tourist in Space and Time». *Annals of Tourism Research* 26 (1): 159-187.
- DANN, Graham. 1996. *The Language of Tourism: A Sociolinguistic Perspective*. Wallingford, CAB International.
- DANN, Graham. 1981. «Tourist Motivation: An Appraisal». *Annals of Tourism Research* 8 (2): 187-219.

- DANN, Graham. 1977. «Anomie, Ego-enhancement and Tourism». *Annals of Tourism Research* 4 (4): 184-194.
- DAS, Suranjan & Premansu Kumar Bandyopadhyay. 2004. *Food Movement of 1959: Documenting a Turning Point in the History of West Bengal*. Kolkata, K.P. Bagchi and Co.
- DAS, Veena. 1990. «Introduction: Communities, Riots, Survivors: The South Asian Experience». V. Das (ed.) *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*. Delhi, Oxford University Press: 1-36.
- DASGUPTA, Biplab *et al* (ed). 1991. *Calcutta's Urban Future: Agonies From the Past and Prospects For the Future*. Calcutta, Government of West Bengal.
- DASGUPTA, Shamita Das. 1996. «Feminist Consciousness in Woman-Centered Hindi Films». *The Journal of Popular Culture* 30 (1): 173–189.
- DAVISON, R. 1960. «Where is the Middle East?». *Foreign Affairs* 38 (4): 665-675.
- DAYE, Marcella. 2007. «Developing a Framework for the Study of Tourism and the Media». *Proceedings of the 5th DeHaan Tourism Management Conference: "Culture, Tourism and the Media"*: 80-96.
- DE HAAN, Arjan. 1997. «Unsettled Settlers: Migrant Workers and Industrial Capitalism in Calcutta». *Modern Asian Studies* 31 (4): 919-949.
- DEGLER, Carl. 1971. *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. New York, Macmillan Press.
- DEL RIO, Vicente. 1992. «Urban Design and Conflicting City Images of Brazil: Rio de Janeiro and Curitiba». *Cities* (Special series on urban design): 270-279.
- DELEUZE, G. 1969. *Logique du Sens*. Paris, Éd. de Minuit.
- DENZIN, N. K. 1978. *The Research Act: A Theoretical Introduction to Sociological Methods* (2 ed). New York, McGraw-Hill.
- DERRIDA, J. 1978. *Writing and Difference*. Chicago, University of Chicago Press.
- DESCHAMPS, J. C. 1982. «Social Identity and Relations of Power Between Groups». H. Tajfel (ed). *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DESFORGES, Luke. 2000. «Traveling the World: Identity and Travel Biography». *Annals of Tourism Research* 27 (4): 926-945.
- DESFORGES, Luke. 1998. «'Checking out the Planet': Global Representations/Local Identities in Youth Travel». T. Skelton & G. Valentine (eds). *Cool Places: Geographies of Youth Cultures*. London, Routledge: 175–192.

- DESJARLAIS, Robert. 1996. «Struggling Along». M. Jackson (ed). *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington, Indiana University Press: 70-93.
- DIAB, L. N. 1963. «Factors Affecting Studies of National Stereotypes». *Journal of Social Psychology* 59: 29-40.
- DILLON, George L. 2006. «Clipart Images as Commonsense Categories». *Visual Communication* 5: 287-306.
- DILTHEY, Wilhelm. 1989. «The Facts of Consciousness (Breslau Draft)» Book four, Chs1 & 2. R. A. Makkreel & R. Rodi (eds). *Selected Works, I: Introduction to Human Sciences*. Princeton, Princeton University Press: 245-271.
- DILTHEY, Wilhelm. 1976. *Dilthey: Selected Writings* (ed. H. P. Rickman). Cambridge, Cambridge University Press.
- DIMEO, P. 2002. «Colonial Bodies, Colonial Sport: ‘Martial’ Punjabis, ‘Effeminate’ Bengalis and the Development of Indian Football». *The International Journal of the History of Sport* 19 (1): 72–90.
- DOUGLAS, Mary. 1992. *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. London, Routledge.
- DOUGLAS, Mary. 1991. *Pureza e Perigo* [1966. *Purity and Danger*]. Lisboa, Ed 70.
- DREYFUS, H. & Paul Rabinow. 1982. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, University of Chicago Press.
- DURAND, Gilbert. 1989. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Lisboa, Presença.
- DUTT, Sagarika. 1998. «Identities and the Indian State: an Overview». *Third World Quarterly* 19 (3): 411 – 434.
- DUTTA, Krishna. 2003. *Calcutta: A Cultural and Literary History*. Massachusetts, Interlink Books.
- DYER, Richard. 1995 (1993). *The Matter of Images: Essays on Representation*. London, New York, Routledge.
- DYM, Jordana. 2004. «The Familiar and the Strange: Western Travelers’ Maps of Europe and Asia, ca. 1600-1800». *Philosophy & Geography* 7 (2): 155-191.
- ECHTNER, C. 2002. «The Content of Third World Tourism Marketing: A 4A Approach». *International Journal of Tourism Research* 4: 413–434.
- ECHTNER, C. & P. Prasad. 2003. «The Context of Third World Tourism Marketing». *Annals of Tourism Research* 30: 660–682.

- ECHTNER, C. & J. Ritchie. 1993. «The Measurement of Destination Image: An Empirical Assessment». *Journal of Travel Research* 31 (4): 3-13.
- ECKSTEIN, D. *et al.* 2006. «The Language Relationship Questionnaire (LRQ)». *The Family Journal* 14 (4): 408-411.
- ECO, Umberto. 1997. *O Signo* [1973. *Segno*]. Lisboa, Editorial Presença.
- ECO, Umberto. 1986. *Travels in Hyper-Reality*. London, Picador.
- ECO, Umberto. 1979. *A Theory of Semiotics*. Bloomington, Indiana University Press.
- EDENSOR, T. 1998. *Tourists at the Taj*. London, Routledge.
- EDWARDS, Elizabeth (org). 1997. *Rethinking Visual Anthropology*. New Haven, Yale University Press.
- EDWARDS, Elizabeth. 1996. «Postcards-Greetings From Another World». T. Selwyn (ed). *The Tourist Image: Myths and Myth Making in Tourism*. Chichester, Wiley: 197-221.
- EDWARDS, Elizabeth (ed). 1992. *Anthropology and Photography: 1860–1920*. New Haven, Yale University Press.
- EDWARDS, Michael. 1969. *Bound to Exile: The Victorians in India*. London, Sidgwick & Jackson.
- EICHER, Joanne & Barbara Sumberg (ed). 1995. «World Fashion, Ethnic, and National Dress». J. Eicher (ed). *Dress and Ethnicity: Change across Space and Time*. Oxford, Berg: 295-306.
- EICHER, Joanne (ed). 1995. *Dress and Ethnicity: Change across Space and Time*. Oxford, Berg.
- EISENSTEIN, Elizabeth. 1969. «Some Conjectures About the Impact of Printing on Western Society and Thought: A Preliminary Report». *Journal of Modern History* 40 (1): 1-56.
- ELIZUR, J. 1986. *National Images*. Jerusalem, Hebrew University.
- ELSRUD, Torun. 2005. «Recapturing the Adventuress: Narratives on Identity and Gendered Positioning in Backpacking». *Tourism Review International* 9 (2): 123–137.
- ELSRUD, Torun. 2001. «Risk Creation in Traveling: Backpacker Adventure Narration». *Annals of Tourism Research* 28 (3): 597–617.
- ERIKSEN, Thomas H. 1993. *Ethnicity and Nacionalism: Anthropological Perspectives*. London, Pluto Press.

- ERIKSEN, Thomas H. 1991. «The Cultural Contexts of Ethnic Differences». *Man* 26 (1): 127-144.
- ERNST, Carl W. 1992. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. Albany, State University of New York Press.
- ESCOBAR, Arturo. 1988. «Power and Visibility: Development and the Invention and Management of the Third World». *Cultural Anthropology* 3 (4): 428-443.
- ESCOBAR, Arturo. 1984. «Discourse and Power in Development: Michel Foucault and the Relevance of his Work to the Third World». *Alternatives* 10: 377-400.
- ESTEVA, G. 1992. «Development». W. Sachs (ed.) *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. London, Zed Books: 6-25.
- FABIAN, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York, Columbia University Press.
- FAIRWEATHER, J. & S. Swaffield. 2001. «Visitor Experiences of Kaikoura, New Zealand: An Interpretative Study Using Photographs of Landscapes and Q Method». *Tourism Management* 22: 219-228.
- FAKEYE, P. & J. Crompton. 1991. «Image Differences between Prospective, First-Time, and Repeat Visitors to the Lower Rio Grande Valley». *Journal of Travel Research* 30 (2): 10-16.
- FAVERO, Paolo. 2003. «Phantasms in a 'Starry' Place: Space and Identification in a Central New Delhi Market». *Cultural Anthropology* 18 (4): 551-584.
- FEATHERSTONE, Michael (ed). 1993 (1990). *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London, Sage.
- FEIGHEY, William. 2003. «Negative Image? Developing the Visual in Tourism Research». *Current Issues in Tourism* 6 (1): 76-85.
- FELDMAN-BIANCO, Bela & Donna Huse. 1995. «Entre a Saudade da Terra e a América: Memória Cultural, Trajectórias de Vida e (Re)construções de Identidade Feminina na Intersecção de Culturas». *Ler História* 27-28: 45-73.
- FENTON, D. M., M. Young, & V. Y. Johnson. 1998. «Re-presenting the Great Barrier Reef to Tourists: Implications for Tourist Experience and Evaluation of Coral Reef Environments». *Leisure Sciences* 20 (1): 177-192.
- FERNANDEZ, James W. 1986. *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*. Bloomington, University of Indiana Press.
- FERREIRA, António Jacinto. 1986. *A Fotografia Animada em Portugal 1894-1895-1896-1897*. Lisboa, Cinemateca.

- FISCHLER, Claude. 2002. «Food Selection and Risk Perception». Harvey Anderson *et al* (eds). *Food Selection: From Genes to Culture*. Stavelot, Chauveheid: 143-149.
- FISCHLER, Claude. 1988. «Food, Self and Identity». *Social Science Information* 27: 275-292.
- FISKE, S. T. 1993. «Social Cognition and Social Perception». *Annual Review of Psychology* 44: 155-194.
- FOUCAULT, Michel. 1998. *As Palavras e as Coisas*. Lisboa, Ed. 70.
- FOUCAULT, Michel. 1984. «What is an Author?». P. Rabinow (ed). *The Foucault Reader*. Harmondsworth, Penguin: 101-120.
- FOUCAULT, Michel. 1981. «The Order of Discourse». Robert Young (ed). *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. London, Routledge & Kegan Paul: 48-79.
- FOUCAULT, Michel. 1973. *The Order of Things*. New York, Vintage Books.
- FOUCAULT, Michel. 1969. *The Archaeology of Knowledge*. London, Routledge.
- FOWLER, Roger & Gunther Kress. 1979. «Critical Linguistics». Fowler *et al* (eds). *Language and Control*. London, Routledge & Kegan Paul: 185-213.
- FOWLER, Roger *et al* (eds). 1979. *Language and Control*. London, Routledge & Kegan Paul.
- FRADE, Pedro M. 1992. *Figuras de Espanto: A Fotografia Antes da sua Cultura*. Porto, Ed. ASA.
- FRANCE, Claudine de. 1989 (1982). *Cinéma et Anthropologie*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- FRANCE, Claudine de (ed). 1979. *Pour une Anthropologie Visuelle*. Paris, Mouton & École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- FRANGIALLI, F. 2007. «International Trends on Outbond Tourism: A Focus on Asia», Keynote speech (UNWTO). *Jata World Tourism Congress 2007*, 13 Sept. 07, Tokyo, Japan.
- FRANKENBERG, Ruth. 1993. *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. London, Routledge.
- FREITAG, Sandria. 1985. «Collective Crime and Authority in North India». A. A. Yang (ed). *Crime and Criminality in British India*. Tucson, University of Arizona Press: 140-163
- FREUND, Gisèle. 1995. *Fotografia e Sociedade* [1974. *Photographie et Société*]. Lisboa, Vega.

- FRIEDMAN, Jonathan. 1992. «The Past in the Future: History and the Politics of Identity». *American Anthropologist* 94 (4): 837-859.
- FROSH, Paul. 2001. «The Public Eye and the Citizen-Voyeur: Photography as a Performance of Power». *Social Semiotics* 11 (1): 43-59.
- FROW, John. 1997. *Time and Commodity Culture: Essays in Cultural Theory and Postmodernity*. Oxford, Clarendon Press.
- FROW, John. 1995. *Cultural Studies and Cultural Value*. Oxford, Oxford University Press.
- FRUZZETTI, Lina & Á. Östör (eds). 2003. *Calcutta Conversations*. New Delhi, Chronicle Books.
- FRUZZETTI, Lina & Rosa M. Perez. 2002. «The Gender of the Nation: Allegoric Fertility and Women Status in Bengal and Goa». Rosa Perez & Clara Carvalho (eds). *Mirrors of Empire*. Oeiras, Celta: 41-58.
- GALANI-MOUTAFI, Vasiliki. 2000. «The Self and the Other: Traveler, Ethnographer, Tourist». *Annals of Tourism Research* 27 (1): 203 – 224.
- GALLARZA, M.G., I. G. Saura & H. C. Garcia. 2002. «Destination Image: Towards a Conceptual Framework». *Annals of Tourism Research* 29 (1): 56-78.
- GANDHI, M. K. 1958. *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (90 Vols.), Vol. 59. New Delhi, Publications Division.
- GAUNTLETT, D. & P. Holzwarth. 2006. «Creative and Visual Methods for Exploring Identities». *Visual Studies* 21 (1): 82-91.
- GEERTZ, C. 1989 (1988). *El Antropólogo Como Autor*. Barcelona, Paidós.
- GEERTZ, C. 1987 (1973). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona, México, Gesida.
- GHOSE, Aurobindo. 1948. *The Doctrine of Passive Resistance*. Calcutta, Arya Publishing House.
- GHOSE, Aurobindo. 1947. *Bankim-Tilak-Dayananda*. Calcutta, Arya Publishing House.
- GHOSH, Durba. 2005. «Who Counts as ‘Native’? Gender, Race, and Subjectivity in Colonial India». *Journal of Colonialism and Colonial History* 6: Art. 3.
- GIDDENS, Anthony. 1994. *Modernidade e Identidade Pessoal*. Oeiras, Celta.
- GILLESPIE, Alex. 2006. «Tourist Photography and the Reverse Gaze». *Ethos* 34 (3): 343-366.

- GILLESPIE, Marie. 1995. *Television, Ethnicity and Cultural Change*. London, Routledge.
- GOFFMAN, E. 1963. *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*. London, Free Press.
- GOFFMAN, E. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York, Doubleday.
- GOLD, J. R. & S. V. Ward. (eds). 1994. *Place Promotion: The Use of Publicity and Marketing to Sell Towns and Regions*. Chichester, John Wiley & Sons.
- GOMES da SILVA, J. C. 2003. *O Discurso Contra Si Próprio*. Lisboa, Assírio & Alvim.
- GOMES da SILVA, J. C. 1994. *A Identidade Roubada: Ensaio de Antropologia Social* [1989. *L'Identité Volée*]. Lisboa, Gradiva.
- GOODY, Jack. 1998. *Cozinha, Culinária e Classes: Um Estudo de Sociologia Comparativa* (1982. *Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology*). Oeiras, Celta.
- GORDON, Sophie. 2007. «Photography in India». *IIAS Newsletter* 10 (44): 10-11.
- GORDON, Stewart. 1999. «Hindus, Muslims, and the Other in Eighteenth-century India». *International Journal of Hindu Studies* 3 (3): 221-239.
- GOULD, P & R. White. 1986. *Mental Maps*. Boston, Allen & Unwin.
- GOUVEIA, Carlos. 2006. «O que se Entende por Texto?». *Diversidade Linguística na Escola Portuguesa: CD2 – Análises e Materiais*. Lisboa, Instituto de Linguística Teórica e Computacional.
- GOUVEIA, Carlos. 2003. «A Construção do Real em Relatos de Viagens por Meio da Projecção de Locuções de Outros». Emília Pedro *et al* (eds). *Relatos de Viagens: Representações e Codificações Linguísticas de Portugal no Séc. XIX*. Lisboa, Centro de Estudos Anglísticos da Universidade de Lisboa: 25- 49.
- GOUVEIA, Carlos. 2002. «Análise Crítica do Discurso: Enquadramento Histórico». Maria H. Mateus & Clara Correia (eds). *Saberes no Tempo: Homenagem a Maria Henriqueta Costa Campos*. Lisboa, Colibri: 335 – 351.
- GRABURN, Nelson & Diane Barthel-Bouchier. 2001. «Relocating the Tourist». *International Sociology* 16 (2): 147-158.
- GRABURN, Nelson. 1977. «Tourism: The Sacred Journey». V. Smith (ed). *Hosts and Guests*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press: 17-32.
- GRAHAM, Maria. 2000. *Journal of a Residence in India* [1812]. New Delhi, Madras, Asian Educational Services.

- GREENBLATT, Stephen. 1991. *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago, University of Chicago Press.
- GREENWOOD, Davydd J. 1972. «Tourism as an Agent of Change: A Spanish Basque Case». *Ethnology* 11 (1): 80-91.
- GROSSPIETSCH, Michael. 2005. «The Image of Rwanda as a Tourist Destination» (Working Paper No.4). Münster, SDTourism.
- GROSZ, Elizabeth. 1992. «Bodies-Cities». B. Colomina (ed.) *Sexuality and Space*. New York, Princeton Architectural Press: 241-253.
- GROSZ, Elizabeth. 1989. *Sexual Subversions: Three French Feminists*. Sydney, Allen & Unwin.
- GUHA, Ranajit. 1982. *Subaltern Studies, 1: Writings on South Asian History and Society*. Delhi, Oxford University Press.
- GUMPERZ, John J. & Dell Hymes (org). 1964. *The Ethnography of Communication*. Menasha, American Anthropological Association.
- GUPTA, Kanika. 2001. «Tourism in New Caledonia: Social Construction and Marketing of Images». *Illuminare* 7 (1): 60-73.
- GUPTA, Swarupa. 2006. «Notions of Nationhood in Bengal: Perspectives on *Samaj*, 1867–1905». *Modern Asian Studies* 40 (2): 273-302.
- GUTMAN, Judith M. 1982. *Through Indian Eyes*. London, Oxford University Press.
- HABERMAS, Jürgen. 1987. *Théorie de l'agir communicationnel* [1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*]. Paris, Fayard.
- HABERMAS, Jürgen. 1984. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro Lda.
- HAHN, Hazel. 2009. «Indian Princes, Dancing Girls and Tigers: the Prince of Wales's Tour of India and Ceylon, 1875-1876». *Postcolonial Studies* 12 (2): 173-192.
- HALBFASS, Wilhelm. 1988. *India and Europe: An Essay in Understanding* [1981]. Albany, State University of New York Press.
- HALBWACHS, M. 1968 (1950). *La Mémoire Collective*. Paris, PUF.
- HALLIDAY, M. A. K. 1970 «Language Structure and Language Function». J. Lyons (ed). *New Horizons in Linguistics*. Harmondsworth, Penguin Books: 140-165.
- HAMILTON, D. L. (ed). 1981. *Cognitive Progresses in Stereotyping and Intergroup Behaviour*. Hillsdale, NJ, Erlbaum.

- HAMMOND, Joyce. 2004. «Photography and Ambivalence». *Visual Studies* 19 (2): 135-144.
- HANDLER, Richard. 1994. «Is 'Identity' a Useful Cross-Cultural Concept?». John R. Gillis (org). *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton, Princeton University Press: 27-40.
- HARAWAY, Donna. 1988. «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective». *Feminine Studies* 14 (3): 575-599.
- HARDIN, Chris. 1993. «Representing Africa: Whose Story Counts?». *Expedition* 35 (3): 19-33.
- HARPER, Douglas. 2002. «Talking About Pictures: A Case for Photo Elicitation». *Visual Studies* 17 (1): 13-26.
- HARPER, Douglas. 2001. *Changing Works: Visions of a Lost Agriculture*. Chicago, University of Chicago Press.
- HARPER, Douglas. 2000. «Reimagining Visual Methods: Galileo to Neuromancer». N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (eds). *Handbook of Qualitative Research*. London, Sage.
- HARRIS, Zellig. 1954. «Distributional Structure». *Word* 10: 156-162.
- HASLAM, S. A. *et al.* 1992. «Context-dependent Variation in Social Stereotyping 1: the Effects of Intergroup Relations as Mediated by Change and Frame of References». *European Journal of Social Psychology* 22: 3-20.
- HASTRUP, K. 1995. «The Empirical Foundation: On the Grounding of Worlds». *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. London, Routledge: 45-60.
- HASTRUP, K. & P. Hervik (orgs). 1994. *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London, Routledge.
- HEDGE, Radha & S. Das Dasgupta. 1981. «Images of Women in Indian Films». *ISIS International Bulletin* 18: 14-15.
- HEEHS, Peter. 2003. «Shades of Orientalism: Paradoxes and Problems in Indian Historiography». *History and Theory* 42 (2): 169-195.
- HEIMSATH, C. 1964. *Indian Nationalism and Hindu Social Reform*. Princeton, Princeton University Press.
- HELMS, Mary W. 1988. *Ulysses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance*. Princeton, Princeton University Press.
- HENDERSON, Joan. 2001. «Presentations of the Orient: Singapore and UK Tour Operator Brochures Compared». *Tourism, Culture & Communication* 3: 71-80.

- HOBBSBAUWM, Eric & T. Ranger (eds). 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HOCKINGS, Paul (ed). 1995. *Principles of Visual Anthropology*. Berlin, Mouton de Gruyter.
- HOOPER, Glenn & Tim Youngs (eds). 2004. *Perspectives on Travel Writing*. Aldershot, Ashgate.
- HOPKINS, N. & N. Murdoch. 1999. «The Role of the ‘Other’ in National Identity: Exploring the Context-dependence of the National Ingroup Stereotype». *Journal of Community & Applied Social Psychology* 9: 321-338.
- HOTTOLA, Petri. 2005. «The Metaspatialities of Control Management in Tourism: Backpacking in India». *Tourism Geographies* 7 (1): 1-22.
- HU, Y. & J. Ritchie. 1993. «Measuring Destination Attractiveness: A Contextual Approach». *Journal of Travel Research* 32 (2): 25–34.
- HUGHES, G. 1992. «Tourism and the Geographical Imagination». *Leisure Studies* 11: 31-42.
- HUMMON, D. 1988. «Tourist Worlds: Tourist Advertising, Ritual, and American Culture». *The Sociological Quarterly* 29: 179-202.
- HUNT, J. D. 1975. «Image as a Factor in Tourism Development» citado in W. C. Gartner & J. D. Hunt. 1987. «An Analysis of State Image Change over a Twelve-Year Period (1971–1983)». *Journal of Travel Research* 13 (3): 15-19.
- HUSSERL, E. 2005. *Investigações Lógicas, I*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- HUTNYK, John. 2004. «Photogenic Poverty: Souvenirs and Infantilism». *Journal of Visual Culture* 3 (1): 77-94.
- HUTNYK, John. 1996. *The Rumour of Calcutta: Tourism, Charity and the Poverty of Representation*. New Jersey, Zed Books.
- HUXLEY, Lucy. 2004. «Western Backpackers and the Global Experience: An Exploration of Young People’s Interaction with Local Cultures». *Tourism, Culture & Communication* 5: 37-44.
- INDEN, Ronald. 1986. «Orientalist Constructions of India». *Modern Asian Studies* 20 (3): 401-446.
- INDEN, Ronald & R. Nicholas. 1977. *Kinship in Bengali Culture*. Chicago, University of Chicago Press.
- INDEN, Ronald. 1976. *Marriage and Rank in Bengali Culture: A History of Caste and Clan in Middle Period Bengal*. New Delhi, Vikas.

- INE. 2008. *Anuário Estatístico de Portugal 2007 (AEP 2007)*. Lisboa, Instituto Nacional de Estatística, IP.
- ISLAM, M. Mufakharul. 2007. «The Great Bengal Famine and the Question of FAD Yet Again». *Modern Asian Studies* 41 (2): 421-440.
- IWASHITA, Chieko & Richard Butler. 2007. «The Influence of Films and Television on the Destination Image of Japanese Tourists to the UK: Truth or Consequences?». *Proceedings of the 5th DeHaan Tourism Management Conference: "Culture, Tourism and the Media"*: 67-79.
- IWASHITA, Chieko. 2003. «Media Construction of Britain as a Destination for Japanese Tourists: Social Constructionism and Tourism». *Tourism and Hospitality Research* 4 (4): 331-340.
- IYER, Deepa & P. Uma Devi. 2008. «Phyto-pharmacology of *Murraya koenigii* (L.)». *Pharmacognosy Reviews* 2 (3): 180-184.
- JACKENDOFF, R. 1993. *Language of the Mind*. Cambridge, MIT Press.
- JACKENDOFF, R. 1987. *Consciousness and Computational Mind*. Cambridge, MIT Press.
- JACKENDOFF, R. 1983. *Semantics and Cognition*. Cambridge, MIT Press.
- JACKSON, Michael. 1996. «Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism and Anthropological Critique». *Things as they are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington, Indiana University Press: 1-50.
- JACKSON, Michael. 1989. *Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Enquiry*. Bloomington, Indiana University Press.
- JAFARI, Jafar (ed). 2000. *Encyclopedia of Tourism*. London, Routledge.
- JANA, B., P. Roy, M. Majumder & A. Mazumdar. 2008. «A Review on GHG Emission as CO2 Equivalent from Transport System in View of Advanced Vehicular Technology and Improved Fuel Quality». *PHILICA.COM* Article number 131. Available from: < [http://philica.com/display\\_article.php?article\\_id=131](http://philica.com/display_article.php?article_id=131)>
- JAWORSKI, A. *et al.* 2003. «The Uses and Representations of Local Languages in Tourist Destinations: A View from British TV Holiday Programmes». *Language Awareness* 12 (1): 5-29.
- JAYARAMAN, Raja. 2005. «Personal Identity in a Globalized World: Cultural Roots of Hindu Personal Names and Surnames». *The Journal of Popular Culture* 38 (3): 476-490.
- JENKINS, O. 1999. «Understanding and Measuring Tourist Destination Images». *International Journal of Tourism Research* 1: 1-15.

- JENKS, C. (ed). 1995. *Visual Culture*. London, Routledge.
- JENSEN, Klaus B. 1995. *The Social Semiotics of Mass Communication*. London, Sage.
- JOAQUIM, Graça. 1996. «Da Identidade à Sustentabilidade ou a Emergência do ‘Turismo Responsável’». *Sociologia, Problemas e Práticas* 23: 71-101.
- JOHNSON, J. C. & D. C. Griffith. 1998. «Visual Data: Collection, Analysis and Representation» V. C. de Munck & E. J. Sobo (ed). *Using Methods in the Field: A Practical Introduction and Casebook*. Walnut Creek, CA AltaMira: 211–228.
- JONES, Dorothy. 2004. «The Eloquent Sari». *Textile* 2 (1): 52-63.
- JONES, Reece. 2006. «Whose Homeland? Territoriality and Religious nationalism in Pre-Partition Bengal». *South Asia Research* 26 (2): 115-131.
- JONES, W. R. 1971. «The Image of the Barbarian in Medieval Europe». *Comparative Studies in Society and History* 13 (4): 376-407.
- JOSHI, O. P. 1993. «Continuity and Change in Hindu Women’s Dress». Ruth Barnes & Joanne Eicher (eds). *Dress and Gender: Making and Meaning*. Oxford, Berg: 214-231.
- JOUHKI, Jukka. 2006. *Imagining the Other: Orientalism and Occidentalism in Tamil-European Relations in South-India* (Academic Dissertation). Jyväskylä, Jyväskylä University Printing House.
- KAES, A. 1990. «History and Film: Public Memory in the age of Electronic Dissemination». *History and Memory* 1 (2): 111-129.
- KAKAR, Sudhir. 2005 (1978). *The Inner World: A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*. New Delhi, Oxford University Press.
- KANG, Shin-Ik. 2005 (2004). English short version by the author: «Encounter of the Korean Body with Traditional and Modern Medical Systems». *Korean Journal of Medical History* 13 (2): 315-334.
- KAPILA, Shruti. 2007. «Race Matters: Orientalism and Religion, India and Beyond c.1770–1880». *Modern Asian Studies* 41 (3): 471-513.
- KAPOOR, Ilan. 2004. «Hyper-self-reflexive Development? Spivak on Representing the Third World ‘Other’». *Third World Quarterly* 25 (4): 627–647.
- KAPOOR, Ilan. 2002. «Capitalism, Culture, Agency: Dependency Versus Postcolonial Theory». *Third World Quarterly* 23 (4): 647-664.
- KARP, Ivan & Steve Lavine. 1991. *Exhibiting Cultures*. Washington, Smithsonian Institution.

- KASULIS, T. P. *et al* (eds). 1993. *Self as Body in Asian Theory and Practice*. New York, State University of New York Press.
- KAVIRAJ, Sudipta. 1997. «Filtr and the Public Sphere: Concepts and Practices about Space in Calcutta». *Public Culture* 10 (1): 83-113.
- KAYMAN, Martin A. 2004. «The State of English as a Global Language: Communicating Culture». *Textual Practice* 18 (1): 1-22.
- KENNEY, Keith. 1993. «Using Self Portrait Photographs to Understand Self Concepts of Chinese and American University Students». *Visual Anthropology* 5: 245-269.
- KEENAN, C. 1998. «On the Relationship between Personal Photographs and Individual Memory». *History of Photography* 22 (1): 60- 64.
- KESTER, J. G. 2002. «Trends in International Tourism Flows, 1990–2000». *Tourism Economics* 8 (3): 337–353.
- KIM, H. & S.L. Richardson. 2003. «Motion Picture Impacts on Destination Images». *Annals of Tourism Research* 30 (1): 216-37.
- KINCAID, Dennis. 1971 (1938). *British Social Life in India, 1608-1937*. New York, Kennikat Press.
- KITSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. 1998. *Destination Culture: Tourism, Museums and Heritage*. Berkeley, University of California Press.
- KOPF, David. 1980. «Hermeneutics versus History». *Journal of Asian Studies* 39 (3): 495-506.
- KRAMER, Llyod. 1997. «Historical Narratives and the Meaning of Nationalism». *Journal of the History of Ideas* 58 (3): 525-545.
- KRATZ, Corinne. 2002. *The Ones that Are Wanted: Communication and the Politics of Representation in a Photographic Exhibit*. Berkeley, University of California Press.
- KRESS, Gunther & T. Van Leeuwen. 1996. *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. London, Routledge.
- KRESS, Gunther. 1988 (1985). *Linguistic Processes in Sociocultural Practice*. Oxford, Oxford University Press.
- KUMAR RAY, Pratap. 2005 (1990). «The Calcutta Adda». S. Chaudhuri (ed). *Calcutta, The Living City. Vol. II: The Present and the Future*. New Delhi, Oxford University Press: 247-250.
- KUMAR, Amitava. 1998. «Book Reviews: The God of All Things. The West Reads India's 50 Years». *Race & Class* 39: 83-94.

- KUMAR, Krishna. 1988. «Origins of India's 'Text Book Culture'». *Comparative Education Review* 32 (4): 452-464.
- KUMAR, Vijay. 2007. «'Postcolonial' Describes You as Negative: An Interview with Amitav Ghosh». [\*Interventions\*](#) 9 (1): 99-105.
- KUNCZIC, M. 1997. *Images of Nations and International Public Relations*. Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- LACAN, Jacques. 1978. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis* (ed. by Jacques-Alain Miller). New York, W.W. Norton.
- LACAN, Jacques. 1966. *La Chose Freudienne*. Paris, Seuil.
- LaDOUSA, Chaise. 2006. «The Discursive Malleability of an Identity: A Dialogic Approach to Language 'Medium' Schooling in North India». *Journal of Linguistic Anthropology* 16 (1): 36-57.
- LAKOFF, G. & M. Jonson. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago, Chicago University Press.
- LAMB, Sarah. 1999. «Aging, Gender and Widowhood: Perspectives from Rural West Bengal». *Contributions to Indian Sociology* 33 (3): 541-570.
- LAMB, Sarah. 1997. «The Beggared Mother: Older Women's Narratives in West Bengal». *Oral Tradition* 12 (1): 54-75.
- LANFANT, M-F *et al.* (ed). 1995. *International Tourism: Identity and Change*. London, Sage.
- LANGACKER, R. 1991. *Foundations of Cognitive Grammar, II: Descriptive Application*. Stanford, Stanford University Press.
- LANGACKER, R. 1987. *Foundations of Cognitive Grammar, I: Theoretical Prerequisites*. Stanford, Stanford University Press.
- LANGE, André. 2002. *Histoire de la Television* [online]. [17-08-2005]. Available from: <histv2.free.fr>.
- LaPAGE, W. F. & P. L. Cormier. 1977. «Images of Camping: Barriers to Participation». *Journal of Travel Research* 15 (Spring): 21.
- LAU, R. K. 2004. «Habitus and the Practical Logic of Practice». *Sociology* 38 (2): 369-387.
- Le GOFF, Jacques. 1984. «Memória»; «Documento/Monumento». *Enciclopédia Einaudi, 1: Memória - História*. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- LEACH, Edmund. 1970 (1954). *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London, Athlone Press.

- LEGGAT, Robert. 1995. *A History of Photography. From its Beginnings till the 1920s* [online]. [15-08-2005]. Available from: <www.rleggat.com/photohistory>.
- LEONTIDOU, L. 1994. «Gender Dimensions of Tourism in Greece: Employment, Sub-Cultures and Restructuring». V. Kinnaird & D. Hall (eds) *Tourism: A Gender Analysis*. Chichester, John Wiley & Sons.
- LEVINSON, Stephen. 1996. «Language and Space». *Annual Review of Anthropology* 25: 353–382.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1965. «Le Triangle Culinaire». *L'Arc* 26: 19-29.
- LIGHT, A. & Smith, J. (eds). 1998. *The Production of Public Space: Philosophy and Geography, Vol. II*. Lanham, Rowman & Littlefield.
- LISTER, Martin. 1997. «Photography in the Age of Electronic Imaging». Liz Wells (ed). *Photography: A Critical Introduction*. London, Routledge: 249-291.
- LISTER, Martin (ed). 1995. *The Photographic Image in Digital Culture*. London, Routledge.
- LITTLE, K. 1991. *On Safari: The Visual Politics of a Tourist Representation*. Toronto, University of Toronto Press.
- LLOYD, G. 1993. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. London, Routledge.
- LOCKE, J. 1999. *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- LORENZEN, David. 1999. «Who Invented Hinduism?». *Comparative Studies in Society and History* 41: 630-659.
- LOSTY, J. P. 1990. *Calcutta, City of Palaces*. London, British Library.
- LOWE, D. M. 1982. *History of Bourgeois Perception*. Chicago, University of Chicago Press.
- LOWENTHAL, D. 1985. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LUTZ, C. & J. Collins. 1993. *Reading National Geographic*. Chicago, University of Chicago Press.
- LYOTARD, Jean-François. 1989. *A Condição Pós-Moderna* [1979. *La Condition Postmoderne*]. Lisboa, Gradiva.
- MacCANNELL, Dean. 1999 (1976). *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. Berkeley, L.A., London, University of California Press.

- MacCANNELL, Dean. 1992. *Empty Meeting Grounds: The Tourist Papers*. London, New York, Routledge.
- MacCANNELL, Dean. 1986. «Tourisme et Identité Culturelle». *Communications* 43: 169-186.
- MacCANNELL, Dean. 1984. «Reconstructed Ethnicity: Tourism and Cultural Identity in Third World Communities». *Annals of Tourism Research* 11: 375-391.
- MacDOUGALL, David. 2001. «Renewing Ethnographic Film: Is Digital Video Changing the Genre?». *Anthropology Today* 17 (3): 15-21.
- MacDOUGALL, David. 1998. *Transcultural Cinema*. Princeton, Princeton University Press.
- MacDOUGALL, David. 1992. «'Photo Wallahs': An Encounter with Photography». *Visual Anthropology Review* 8 (2): 96-100.
- MACHIN, David. 2004. «Building the World's Visual Language: the Increasing Global Importance of Image Banks in Corporate Media». *Visual Communication* 3 (3): 316-336.
- MACIONIS, N. 2004. «Understanding the Film-Induced Tourist». W. Frost, W. C. Croy & S. Beeton (eds). *International Tourism and Media Conference Proceedings. 24th-26th November 2004*. Melbourne, Tourism Research Unit, Monash University: 86-97.
- MACNAGHTEN, Phil & John Urry. 2000. «Bodies of Nature: Introduction». *Body & Society* 6 (3-4): 1-11.
- MAGILVY, J. K., J. G. Congdon, J. P. Nelson & C. Craig. 1992. «Visions of Rural Aging: Use of Photographic Method in Gerontological Research». *The Gerontologist* 32 (2): 253-257.
- MALLERY, Garrick. 1888. «Manners and Meals». *American Anthropologist* 1 (3): 193-208.
- MANNING, Frank (ed). 1983. *The Celebration of Society: Perspectives on Contemporary Cultural Performance*. London-Canada, University of Western Ontario.
- MANNING, Frank. 1978. «Carnival in Antigua (Caribbean Sea): An Indigenous Festival in a Tourist Economy». *Anthropos* 73 (1-2): 191-204.
- MANNONI, Laurent. 2003. *A Grande Arte da Luz e da Sombra: Arqueologia do Cinema [1995]*. São Paulo, Senac, Unesp.
- MAOZ, Darya. 2006. «The Mutual Gaze». *Annals of Tourism Research* 33 (1): 221-239.

- MARKUS, Hazel. 2005 «Confronting Katrina: Race, Class, and Disaster in America» Remarks delivered October 24, 2005 CCSRE course session on *Media, Culture and the Politics of Representation: Viewing a Racialized Disaster*: 1-8.
- MARKWELL, Kevin. 1997. «Dimensions of Photography in a Nature-based Tour». *Annals of Tourism Research* 24 (1): 131-155.
- MARQUES, Sandra C. S. 2009. «Imaginando Kolkata: O Turismo Internacional e as Representações de *Terceiro Mundo* em *Photovoice*». *Arquivos da Memória* (Nova Série) 5-6: 119-151.
- MARQUES, Sandra C. S. 2007. «Maldives, the Expression of a Dreamed Landscape. Paradoxes of Environmental Concerns on Tourism Policies». Chauddhuri & Chaudhuri (eds). 2007. *Mega Urbanization, Multi-Ethnic Society Urban Rights and Development, Vol. 5*. New Delhi, India: 233-245.
- MARQUES, Sandra C. S. 2006. «Usos y Representaciones del Espacio Público en Calcuta, India». *Arxius* 14 (Juny): 59-72.
- MARSHALL, P. J. 2000. «The White Town of Calcutta Under the Rule of the East India Company». *Modern Asian Studies* 34 (2): 307-331.
- MATHIESON, A. & G. Wall. 1982. *Tourism: Economic, Physical and Social Impacts*. London, Longman.
- MAUAD, Ana Maria. 1996. «Através da Imagem: Fotografia e História Interfaces». *Tempo* 1 (2): 73-98.
- MAUSS, Marcel. 1988. *Ensaio Sobre a Dádiva* [1923-1924. «Essai Sur Le Don. Forme et Raison de l'Échange Dans Les Sociétés Primitives»]. Lisboa, Ed. 70.
- MAUSS, Marcel. 1973. «Techniques of the Body» [1936. «Les Techniques du Corps»]. *Economy and Society* 2 (1): 70-88.
- MAYASAYESVA, Victor & Erin Younger. 1984. *Hopi Photographers and Hopi Images*. Tucson, University of Arizona Press.
- McCALL, Michal & H. S. Becker. 1990. *Symbolic Interaction and Cultural Studies*. Chicago, University of Chicago Press.
- McGREGOR, A. 2000. «Dynamic Texts and Tourist Gaze: Death, Bones and Buffalo». *Annals of Tourism Research* 27 (1): 27-50.
- McNAY, L. 1994. *Foucault: A Critical Introduction*. New York, Continuum.
- MELLINGER, Wayne Martin. 1994. «Toward a Critical Analysis of Tourism Representations». *Annals of Tourism Research* 21 (4): 756-779.

- MENEZES DE SOUZA, Lynn M. 2004. «Hibridismo e Tradução Cultural em Bhabha». B. Abdala Junior (ed.). *Margens da Cultura e Outras Misturas*. São Paulo, Boitempo: 113-133.
- MENIN, Sarah (ed). *Constructing Place: Mind and Matter*. London, New York, Routledge.
- MERCILLE, J. 2005. «Media Effect on Image: The Case of Tibet». *Annals of Tourism Research* 32 (4): 1039-1059.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1968. *The Primacy of Perception*. Evanston, Northwestern University Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1962. *The Phenomenology of Perception*. London, Routledge & Kegan Paul.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1960. *Sinais*. Lisboa, Editorial Minotauro.
- MERSKIN, Debra. 2001. «Winnebagos, Cherokees, Apaches, and Dakotas: The Persistence of Stereotyping of American Indians in American Advertising Brands». *The Howard Journal of Communications* 12: 159-169.
- MICHAEL, M. 1996. *Constructing Identities*. London, Sage.
- MILLER, Daniel. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford, Cambridge, Blackwell.
- MILLS, Sara. 1991. *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*. London, New York, Routledge.
- MILMAN, A. & A. Pizan. 1995. «The Role of Awareness and Familiarity with a Destination: The Central Florida Case». *Journal of Travel Research* 33 (3): 21–27.
- MINH-HA, Trinh T. 1999. *Cinema Interval*. New York, Routledge.
- MINH-HA, Trinh T. 1989. *Woman, Native, Other*. Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.
- Ministry of Tourism, Government of India - Market Research Division. 2007. *Incredible India*. Delhi, Viba Press.
- Ministry of Tourism. Government of India [online]. 2007. «Tourism Statistics 2006, At a Glance, September 2007». [04-02-2008]. Available from: <<http://tourism.gov.in/>>
- Ministry of Tourism. Government of India [online]. 2006. «Report of the Working Group on Tourism: 11th Five Year Plan (2007-12)». [19-12-2007]. Available from: <<http://tourism.gov.in/>>

- Ministry of Tourism. Government of India [online]. 2004. «India Tourism Statistics 2003, 5-11-2004». [06-02-2008]. Available from: <<http://tourism.gov.in/>>
- MINTZ, Sidney & Christine Du Bois. 2002. «The Anthropology of Food and Eating». *Annual Review of Anthropology* 31: 99-119.
- MINTZ, Sidney. 1979. «Time, Sugar and Sweetness». *Marxist Perspectives* 2: 56-73.
- MISTRY, Malika B. 2007. «Muslims in India: A Demographic and Socio-economic Profile». *Journal of Muslim Minority Affairs* 25 (3): 399-422.
- MITCHELL, W. J. 1994. *Landscape and Power*. Chicago, University of Chicago Press.
- MITCHELL, W. J. 1986. *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago, London, Chicago University Press.
- MITRA, Subrata & A. Fischer. 2002. «Sacred Laws and the Secular State: An Analytical Narrative of the Controversy over Personal Laws in India». *India Review* 1 (3): 99-130.
- MITTER, Partha. 1994. *Art and Nationalism in Colonial India, 1850–1922*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MIYOSHI, Masao. 1993. «A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State». *Critical Inquiry* 19 (4): 726-751.
- MOHAMED, M. 1988. «Moroccan Tourism Image in France». *Annals of Tourism Research* 15: 558–561.
- MOHAN, Jyoti. 2005. «*La Civilisation la Plus Antique: Voltaire's Images of India*». *Journal of World History* 16 (2): 173-185.
- MONTEIRO, Maria B. *et al.* 1991. «Identidade Social: Um Conceito Chave ou uma Panaceia Universal». *Sociologia, Problemas e Práticas* 19: 107-120.
- MONTEIRO, P. Prista. 1998. «Turismo nos Campos». *Essas Outras Histórias que há Para Contar* (Actas do Colóquio Internacional *Em Tempo de Expo, Há Outras Histórias para Contar*). Lisboa, Salamandra, Abril em Maio, SOS Racismo.
- MONTEIRO, P. Prista. 1996. «Do Doméstico ao Caseiro. Aspectos da Dominação Turístico-alimentar nos Campos». *III Colóquio Hispano Português de Estudos Rurais, Vol. 2*. Lisboa, SPER.
- MUDIMBE, V. Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington, Indian University Press.
- MUKHIA, Banani. 2002. *Women's Images Men's Imagination: Female Characters in Bengali Fiction in Late Nineteenth and Early Twentieth Century*. New Delhi, Manohar.

- MUKHOPADHYAY, Bhaskar. 2004. «Between Elite Hysteria and Subaltern Carnavalesque: The Politics of Street-food in the City of Calcutta». *South Asia Research* 24 (1): 37–50.
- MUKHOPADHYAY, Bhaskar. 2002. «Writing Home, Writing Travel: The Poetics and Politics of Dwelling in Bengali Modernity». *Society for Comparative Study of Society and History* 2: 293–318.
- MUNJAL, Poonam, K. A. Siddiqui & Rajesh Shukla. 2006. «The Economic Value of Tourism in India». Paper presented at *8th International Forum on Tourism Statistics*, 14-16 November 2006, Spain. [13-01-2008]. Available from: <[www.ine.es/forumtur/abstracts/abstracts\\_TSA](http://www.ine.es/forumtur/abstracts/abstracts_TSA)>
- MURPHY, Veronica. 1990. «Europeans and the Textile Trade». John Guy & Deborah Swallow (eds). *Arts of India: 1550-1900*. London, Victoria and Albert Museum: 155-71.
- NAGATOMO, S. 1992. *Attunement Through the Body*. New York, State University of New York Press.
- NAIR, P. T. 1993. *Calcutta Tercentenary Bibliography, Vols. I, II*. Calcutta, Asiatic Society.
- NANDY, Ashis. 1983. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi, Oxford University Press.
- NASH, Dennison. 1996. *Anthropology of Tourism*. New York, Pergamon.
- NASH, Dennison. 1981. «Tourism as an Anthropological Subject». *Current Anthropology* 22 (5): 461-481.
- National Commission for Backward Classes. 2005. *Annual Report 2003-2004 (1st April, 2003 to 31st March, 2004)*. Delhi, Government of India.
- NAYAR, Sheila J. 1997. «The Values of Fantasy: Indian Popular Cinema through Western Scripts». *The Journal of Popular Culture* 31 (1): 73–90.
- NEUMAIER, Dianne (ed). 1995. *Reframings: New American Feminist Photographies*. Philadelphia, Temple University Press.
- NIELSEN, C. 2001. *Tourism and the Media*. Melbourne, Hospitality press.
- NING, Wang. 1997. «Orientalism versus Occidentalism». *New Literary History* 28 (1): 57–67.
- NOY, Chaim. 2004. «This Trip Really Changed Me: Backpackers' Narratives of Self-Change». *Annals of Tourism Research* 31 (1): 78–102.
- NOY, Chaim. 2002. «'You MUST go Trek There': The Persuasive Genre of Narration Among Israeli Backpackers». *Narrative Inquiry* 12: 261–290.

- NUÑEZ, T. 1963. «Tourism, Tradition and Acculturation: Weekendismo in a Mexican Village». *Ethnology* 2 (3): 347-352.
- NYAMNJOH, Francis B. & Ben Page. 2002. «Whiteman Kontri and the Enduring Allure of Modernity Among Cameroonian Youth». *African Affairs* 101 (405): 607–634.
- O'NEILL, Brian Juan. 2002. «Multiple Identities among the Malaca Portuguese». *Review of Culture* [Macau] 4: 83-107.
- O'NEILL, Brian Juan. 2001. «A Península Ibérica Desfocada: Uma Visão desde o Extremo Oriente». Maria Cátedra (ed). *La Mirada Cruzada en la Península Ibérica: Perspectivas desde la Antropología Social en España y Portugal*. Madrid, Catarata: 37-58.
- OAKES, P. J., S. A. Haslam & J. C. Turner. 1994. *Stereotyping and Social Reality*. Oxford, Basil Blackwell.
- OGBORN, Miles. 2002. «Writing Travels: Power, Knowledge and Ritual on the English East India Company's Early Voyages». *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series* 27 (2): 155-171.
- OWEN JONES, Michael. 2000. «What's Disgusting, Why, and What Does It Matter?». *Journal of Folklore Research* 37 (1): 53–71.
- PADMANABHA, P. 1978. «Indian Census and Anthropological Investigations». Paper presented at X<sup>th</sup> International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences em Delhi, de 1978. [06-08-2007]. Available from: <[http://www.censusindia.gov.in/Data\\_Products/library/Anthropologic\\_link/anthro.pdf](http://www.censusindia.gov.in/Data_Products/library/Anthropologic_link/anthro.pdf)>
- PAL, Bipin Chandra. 1911. *The Soul of India: A Constructive Study of Indian Thoughts and Ideals*. Calcutta, Choudhury & Choudhury.
- PALMER, C. 1994. «Tourism and Colonialism: The Experience of the Bahamas». *Annals of Tourism Research* 21: 792–811.
- PÁLSSON, Gísli (orgs). 1993. *Beyond Boundaries. Understanding, Translation and Anthropological Discourse*. Oxford, BERG.
- PALTI, Elias Jose. 2001. «The Nation as a Problem: Historians and the National Question». *History and Theory* 40 (Oct.): 324-346.
- PANDEY, Gyanendra. 1990. *The Construction of Communalism in Colonial North India*. Delhi, Oxford University Press.
- PECHEUX, M. 1969. *Analyse Automatique du Discours*. Paris, Dunod.
- PEDRO, Emília R. 1998. *Análise Crítica do Discurso: Uma Perspectiva Sócio-política e Funcional*. Lisboa, Caminho.

- PEIRCE, C. 1984. *Semiótica e Filosofia*. São Paulo, Cultrix.
- PEIRCE, C. 1977. *Semiótica*. São Paulo, Perspectiva.
- PEIRCE, C. 1869. «Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities». *Journal of Speculative Philosophy* 2: 193-208. Available from: <<http://www.peirce.org/writings.html>>
- PEIRCE, C. 1868. «Some Consequences of Four Incapacities». *Journal of Speculative Philosophy* 2: 140-157. Available from: <<http://www.peirce.org/writings.html>>
- PELLOW, Deborah. 1996. *Setting Boundaries*. London, Bergin & Garvey.
- PELLOW, Deborah. 1993. «Chinese Privacy». Robert Rotenberg & Gary McDonogh (ed). *The Cultural Meaning of Urban Space*. Westport, Bergin & Garvey.
- PENNYCOOK, Alistair. 1998. *English and the Discourses of Colonialism*. New York, Routledge.
- PEREZ, Rosa M. 2006. «Sonhos Imperiais. Negociações e Rupturas do Colonialismo Português na Índia». Rosa Perez (org). *Os Portugueses e o Oriente: História, Itinerários, Representações*. Lisboa, D. Quixote: 129-149.
- PEREZ, Rosa M. 2002. «Portuguese Orientalism. Some Problems on Sociological Classification». Teotónio de Souza (ed). *The Portuguese and the Socio Cultural Changes in India*. Delhi, Manohar: 7-18.
- PEREZ, Rosa M. 1998. «Olhar a Índia». J. Manuel Costa (ed). *Cinemas da Índia*. Lisboa, Museu de Cinema: 18-19.
- PERKINS, H. C. & D. C. Thorns. 2001. «Gazing or Performing? Reflections on Urry's Tourist Gaze in the Context of Contemporary Tourist Experience in the Antipodes». *International Sociology* 16 (2): 185-201.
- PHILLIPSON, Robert & Tove Skutnabb-Kangas. 1999. «Englishisation: One Dimension of Globalization». *AILA Review* 13: 19-36.
- PHILLIPSON, Robert 1997. «Realities and Myths of Linguistic Imperialism». *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 18 (3): 238-248.
- PHILLIPSON, Robert. 1992. *Linguistic Imperialism*. Oxford, OUP.
- PINK, Sarah. 2004. «Applied Visual Anthropology: Social Intervention, Visual Methodologies and Anthropology Theory». *Visual Anthropology Review* 20 (1): 3-16.
- PINK, Sarah, Laszlo Kurti, A. Isabel Afonso (eds). 2004. *Working Images: Visual Research and Representation in Ethnography*. London, Routledge.

- PINNEY, Christopher. 1997. *Camera Indica: The Social Life of Indian Photographs*. Chicago, University of Chicago Press.
- PINNEY, Cristopher. 1995. «An Authentic Indian Kitsch: The Aesthetics, Discriminations and Hybridity of Popular Hindu Art». *Social Analysis* 38 (September): 88-105.
- PINNEY, Cristopher. 1993. «'To Know a Man From his Face': *Photo Wallahs* and the Uses of Visual Anthropology». *Visual Anthropology Review* 9 (2): 118-125.
- PINNEY, Cristopher. 1990. «The Quick and the Dead: Images, Time and Truth». *Society for Visual Anthropology Review* 6 (2): 42-54.
- PINNEY, Cristopher. 1989. «Representations of India: Normalisation and the 'Other'». *Pacific Viewpoint* 29 (2): 144-162.
- PIRES, Ema. 2004. «Dressing up for Tourism: Landscapes, Narratives and the Politics of Representation in Portugal (1933-49)». M. Robinson *et al* (eds). *Tourism & Literature: Travel, Imagination & Myth*. Centre for Tourism and Cultural Change / Sheffield Hallam University, UK. Conference Proceedings CD.
- PIRES, Ema. 2003a. *O Baile do Turismo. Turismo e Propaganda no Estado Novo*. Casal de Cambra, Caleidoscópio.
- PIRES, Ema. 2003b. «Aquarelas da Nação: Turismo, Mobilidades em Lazer e Nacionalismo» J. Freitas Branco & A. Isabel Afonso (org). *Retóricas Sem Fronteiras, I*. Oeiras, Celta: 15-25.
- PIRES, Ema & Monica Cornejo Valle. 2003c. «Una Fiesta y Varias Fronteras: Los Quintos de Barrancos (Portugal) y Noblejas (España)». *Revista de Antropología Social* 12: 181-198.
- PIRES, Ema. 2000. «De Arrabalde a Destino Turístico: O Impacto Sociocultural do Turismo em Flor da Rosa (Crato)». M. Geraldês (org). *Programa Nacional de Bolsas de Investigação para Jovens Historiadores e Antropólogos*. Porto, Fundação da Juventude: 96-165.
- Planning Commission. Government of India [online]. 2005. «Mid Term Appraisal of the Tenth Five Year Plan (2002-2007)». [07-02-2008]. Available from: <<http://www.planningcommission.gov.in/>>
- PLOG, Stanley C. 2002. «The Power of Psychographics and the Concept of Venturesomeness». *Journal of Travel Research* 40: 244-251.
- PLOG, Stanley C. 1973. «Why Destination Areas Rise and Fall in Popularity». *Cornell Hotel & Restaurant Administration Quarterly* (Nov.): 13-16.
- POCOCK, D. & R. Hudson. 1978. *Images of the Urban Environment*. London, Basingstoke, MacMillian Press Ltd.

- POLLOCK, Sheldon. 1993. «Ramayana and Political Imagination in India». *Journal of Asian Studies* 52 (2): 261–297.
- POON, Auliana. 1993. *Tourism, Technology and Competitive Strategies*. Wallingford, Oxon, CAB International.
- POPKE, E. Jeffrey. 2003. «Managing Colonial Alterity: Narratives of Race, Space and Labor in Durban, 1870-1920». *Journal of Historical Geography* 29 (2): 248-267.
- PRASAD, Srirupa. 2006. «Crisis, Identity, and Social Distinction: Cultural Politics of Food, Taste, and Consumption in Late Colonial Bengal». *Journal of Historical Sociology* 19 (3): 245-265.
- PRATT, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London & New York, Routledge.
- PRATT, Mary Louise. 1985. «Scratches on the Face of the Country; or What Mr. Burrows Saw in the Land of the Bushmen». *Critical Inquiry* 12 (1): 119-143.
- PRÉDAL, René (ed). 1995. *Le Cinéma "Direct"*. Paris, Corlet-Télérama.
- PRETES, M. 1995. «Postmodern Tourism: The Santa Claus Industry». *Annals of Tourism Research* 22: 1–15.
- QAYUM, Seemin & Raka Ray. 2003. «Grappling with Modernity: India's Respectable Classes and the Culture of Domestic Servitude». *Ethnography* 4 (4): 520-555.
- QUINTELA, Maria Manuel. 2001. «Turismo e Reumatismo: Etnografia de uma Prática Terapêutica nas Termas de S. Pedro do Sul». *Etnográfica* 5 (2): 359-374.
- RABINOW, Paul (ed). 1984. *The Foucault Reader*. Harmondsworth, Penguin.
- RAHIM, Enayetur & Henry Schwarz (eds). 1998. *Contributions to Bengal Studies: An Interdisciplinary and International Approach*. Dhaka, Pustaka.
- RAJAN, Rajeswari S. 1986. «After 'Orientalism': Colonialism and English Literary Studies in India». *Social Scientist* 14 (7): 23-35.
- RAMOS, Manuel João. 2004. «Drawing the Lines: Beyond Objectivity in the Field». Sarah Pink, Laszlo Kurti, A. Isabel Afonso (eds). *Working Images: Visual Research and Representation in Ethnography*. London, Routledge: 147-156.
- RAMOS, Manuel João. 1999. «O Destino Etíope do Preste João: A Etiópia nas Representações Cosmográficas Europeias». Fernando Cristovão (ed). *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens*. Lisboa, Centro de Estudos de Literaturas de Expressão Portuguesa da UL: 235-259.
- RAY, Rajat Kanta. 2003. *The Felt Community: Commonalty and Mentality before the Emergence of Indian Nationalism*. New Delhi, Oxford University Press.

- RAY, Raka. [2000]. «Masculinity, Femininity and Servitude: Domestic Workers in Calcutta in the Late Twentieth Century» unpublished (forthcoming in *Feminist Studies*).
- RAYCHAUDHURI, Tapan. 2006 (1988). *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth-Century Bengal*. New Delhi, Oxford University Press.
- RAYCHAUDHURI, Tapan. 2000. «Love in a Colonial Climate: Marriage, Sex and Romance in Nineteenth-Century Bengal». *Modern Asian Studies* 34 (2): 349-378.
- RAYCHAUDHURI, Tapan & B. Raychaudhuri. 1981. *The Brahmans of Bengal*. Calcutta, Anthropological Survey of India.
- REIMER, G. 1990. «Packaging Dreams: Canadian Tour Operators at Work». *Annals of Tourism Research* 17: 501–512.
- RELPH, E. 1976. *Place and Placelessness*. London, Pion.
- REX, J. & D. Mason (orgs). 1986. *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RICHARDS, Audrey. 1939. *Land, Labour, and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe*. London, Oxford University Press.
- RICHARDS, David. 1994. *Masks of Difference: Cultural Representations in Literature, Anthropology and Art*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RICOEUR, P. 1988. *Teoria da Interpretação*. Lisboa, Ed. 70.
- RILEY, P. 1988. «Road Culture of International Long-Term Budget Travelers». *Annals of Tourism Research* 15: 313–328.
- RILEY, R., D. Baker & Van Doren. 1998. «Movie Induced Tourism». *Annals of Tourism Research* 25 (4): 919-935.
- ROBB, Peter. 2006. «Children, Emotion, Identity and Empire: Views from the Blechyndens' Calcutta Diaries (1790–1822)». *Modern Asian Studies* 40 (1): 175–201.
- RODAWAY, P. 1994. *Sensuous Geographies*. London, Routledge.
- ROJEK, Chris & John Urry (ed). 1997. *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory*. London, Routledge.
- ROSALDO, Renato. 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston, Beacon Press.

- ROTENBERG, Robert. 1993. «On the Salubrity of Sites». Robert Rotenberg & Gary McDonogh (eds). *The Cultural Meaning of Urban Space*. Westport, Bergin & Garvey.
- ROUCH, Jean. 1968. «Le Film Ethnographique» Jean Poirier (ed). *Ethnologie Générale*. Paris, Gallimard.
- ROUCH, Jean. 1974. «The Camera and Man». *Studies in the Anthropology of Visual Communication* 1 (1): 37-44.
- ROUTH, H. V. 1941. *The Diffusion of English Culture outside England: A Problem of Post-War Reconstruction*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ROWLAND, Robert. 2008. «Práticas de Nomeação em Portugal durante a Época Moderna: Ensaio de aproximação». *Etnográfica* 12 (1): 17-43.
- ROY, Pratap Kumar. 2005 (1990). «The Food and Sweets of Calcutta». S. Chaudhuri (ed). *Calcutta, The Living City, II: The Present and the Future*. New Delhi, Oxford University Press: 337-340.
- ROY, Rakhi & Jayasinhji Jhala. 1987. «An Examination of the Need and Potential for Visual Anthropology in India». *A Portrayal of People: essays on Visual Anthropology in India*. New Delhi, Anthropological Survey of India.
- RUBY, Jay. 2005 «The Last 20 Years of Visual Anthropology: A Critical Review». *Visual Studies* 20 (2): 159-170.
- RUBY, Jay. 2000. *Picturing Culture: Explorations of Film and Anthropology*. Chicago, University of Chicago Press.
- RUBY, Jay. 1980. «Exposing Yourself: Reflexivity, Anthropology, and Film (1)». *Semiotica* 30 (1/2): 153-179.
- RUTHERFORD, Ian. 2000. «Theoria and Darsan: Pilgrimage and Vision in Greece and India». *The Classical Quarterly*, New Series 50 (1): 133-146.
- SAHLINS, Marshall. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago, Chicago University Press.
- SAID, E. W. 1990 (1978). *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SAID, E. W. 1985. «Orientalism Reconsidered». *Cultural Critique* 1 (Autumn): 89-107.
- SAMANTA, Suchitra. 1994. «The ‘Self-Animal’ and Divine Digestion: Goat Sacrifice to the Goddess Kali in Bengal». *The Journal of Asian Studies* 53 (3): 779-803.
- SAMUEL, Raphael. 1989. *National Fictions*. London, Routledge.

- SANTOS, Carla A. 2006. «Cultural Politics in Travel Writing». *Annals of Tourism Research* 33 (3): 624-644.
- SANTOS, Carla A. 2004. «Framing Portugal: Representational Dynamics». *Annals of Tourism Research* 31 (1): 122–138.
- SANYAL, Hitesranjan. 1971. «Continuities of Social Mobility in Traditional and Modern Society in India: Two Case Studies of Caste Mobility in Bengal». *The Journal of Asian Studies* 30 (2): 315-339.
- SARKAR, Sumit. 2005 (1983). *Modern India, 1885-1947*. New Delhi, MacMillan.
- SARKAR, Sumit. 1973. *The Swadeshi Movement in Bengal, 1903-08*. New Delhi, People's Publishing House.
- SARTRE, Jean-Paul. 1957. *Existentialism and Human Emotions*. New York, Citadel Press/Philosophical Library: 9-52.
- SAUSSURE, Ferdinand de. 1986. *Curso de Linguística Geral* [1916]. Lisboa, D. Quixote.
- SAUVY, Alfred. 1961. «Le Tiers Monde: Sous-développement et Développement, Réédité, Augmenté d'une Mise a Jour». *Population (French Edition)* 3 (Jul.-Sep.): 509-512.
- SAWKAR, Kalidas *et al.* 1998. *Tourism and the Environment: Case Studies on Goa, India, and the Maldives*. Washington, International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank copyright.
- SCHALGAM, L. & A. Strauss. 1973. «Strategy for Listening». *Field Research: Strategies for a Natural Sociology*. New Jersey, Prentiss Hall: 67-93.
- SCHEFFLER, Thomas. 2003. «'Fertile Crescent', 'Orient', 'Middle East': The Changing Mental Maps of Southwest Asia». *European Review of History: Revue Européenne d'Histoire* 10(2): 253 – 272.
- SCHERER, Joanna. 1992. «The Photographic Document: Photographs as Primary Data in Anthropological Enquiry». Elizabeth Edwards (ed). *Anthropology and Photography, 1860–1920*. New Haven, Yale University Press: 32-41.
- SCHIMMEL, Annemarie. 1992. *A Two-Colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- SCHNEIDER, D. J. 1991. «Social Cognition». *Annual Review of Psychology* 42: 527-561.
- SCHUTZ, A. 1972. *The Phenomenology of the Social World*. London, Heinemann.
- SEED, Patricia. 1982. «Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753». *Hispanic American Historical Review*, 62 (4): 590-606.

- SEKULA, A. 1989. «The Body and the Archive». R Bolton (ed). *The Contest of Meaning: Critical Histories of Photography*. Cambridge, MA MIT Press: 342-388.
- SEKULA, A. 1981. «The Traffic in Photographs». *Art Journal* 41 (1): 15-25.
- SELWYN, T. (ed). 1996. *The Tourist Image*. Chichester, Wiley.
- SEN, Amartya. 1977. «Starvation and Exchange Entitlements: A General Approach and Its Application to the Great Bengal Famine». *Cambridge Journal of Economics* 1 (1): 33-59.
- SENGUPTA, Debjani. 2002. «Mechanicalcutta: Industrialisation, New Media in the 19th Century». *Sarai Reader (The Cities of Everyday Life)*: 149-158.
- SENNETT, R. 1977. *El Declive Del Hombre Público*. Barcelona, Ediciones Península.
- SHERIDAN, Alan. 1980. *Michel Foucault: The Will to Truth*. New York, Tavistock Publications Ltd.
- SHILLING, C. 1993. *The Body and Social Theory*. London, Sage.
- SHORT, J. R., S. Breitbach, S. Buckman & J. Essex. 2000. «From World Cities to Gateway Cities». *City* 4: 317-340.
- SILVA, Luís. 2007. «A Procura do Turismo em Espaço Rural». *Etnográfica* 11 (1): 141-163.
- SILVA, Luís. 2006. «O Turismo em Espaço Rural: Um Estudo da Oferta e Seus Promotores» E-Working Papers [online] 16: 1-29.
- SILVER, I. 1993. «Marketing Authenticity in Third World Countries». *Annals of Tourism Research* 20: 302-318.
- SIMMEL, Georg. 1988 (1913). «Philosophie du Paysage». *La Tragédie de la Culture*. Paris, Petite Bibliothèque Rivages: 229-241.
- SIMMEL, Georg. 1971. «The Adventurer: In on Individuality and Social Forms». D. Levine (ed.) *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*. Chicago, Chicago University Press: 187-199
- SINGH, K. S. (ed). 2003 (2002). *People of India: Introduction* (rev. ed.). New Delhi, Oxford University Press.
- SINHA, Pradip. 2005 (1990). «Siraj's Calcutta, 1756-57». S. Chaudhuri (ed). *Calcutta, The Living City, I: The Past*. New Delhi, Oxford University Press: 8-9.
- SMAJE, Chris. 1997. «Not just a Social Construct: Theorising Race and Ethnicity». *Sociology* 31 (2): 307-327.

- SMITH, Amy E. 2003. «Naming the Un-‘Familiar’: Formal Letters and Travel Narratives in Late Seventeenth- and Eighteenth-Century Britain». *The Review of English Studies*, New Series 54 (214): 178-202.
- SMITH, Anthony D. 1991. *National Identity*. London, Penguin.
- SMITH, S. L. J. 1994. «The Tourism Product». *Annals of Tourism Research* 21: 582-95.
- SMITH, Valene & Maryann Brent (ed). 2001. *Hosts and Guests Revisited: Tourism Issues of the 21<sup>st</sup> Century*. New York, Cognizant Communication Corporation.
- SMITH, Valene (ed). 1977. *Hosts and Guests*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- SMITH, W. Robertson. 1889. *Lectures on the Religion of the Semites*. New York, Appleton.
- SOLOMOS, John & Les Back. 1994. «Conceptualizing Racisms: Social Theory, Politics and Research». *Sociology* 28 (1): 143-161.
- SONTAG, Susan. 1986. *Ensaio Sobre Fotografia* [1973. *On Photography*]. Lisboa, D. Quixote.
- SORENSEN, Anders. 2003. «Backpacker Ethnography». *Annals of Tourism Research* 30 (4): 847–867.
- SORIANO, M. 1990. «Entre l’Oral et l’Écrit». *Ethnologie Française* 3 (20): 253-255.
- SOUSA PINTO, A. 1907. «A Visão à Distância e a Transmissão Rápida da Fotografia». *Anais Científicos da Academia Politécnica do Porto* 2: 166-173.
- SOUSA, Carla. 2004. «Encontros com Turistas em Trabalho de Campo». M. Cardeira da Silva (org). *Outros Trópicos: Novos Destinos Turísticos, Novos Terrenos da Antropologia*. Lisboa, Livros Horizonte.
- SOUSA, Carla. 2003. «Alte, Um Lugar de Tradição»; «Folclore e Turismo: Algumas Reflexões Sobre o Caso do Algarve» S. Castelo-Branco & J. Freitas Branco (eds). *Vozes do Povo: A Folclorização em Portugal*. Oeiras, Celta: 401-408; 569-578.
- SPEAR, Percival. 1963. *The Nabobs: A Study of Social Life of the English in the Eighteenth Century*. London, Oxford University Press.
- SPENCER, Jonathan. 2003. «Occidentalism in the East: The Uses of the West in Politics and Anthropology of South Asia». James Carrier (ed). *Occidentalism: Images of the West*. Oxford, Clarendon Press: 234–257.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 2001. «Questioned on Translation: Adrift» *Public Culture* 13 (1): 13–22.

- SPIVAK, Gayatri C. 1990. «Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value». P. Collier & H. Greyer-Ryan (eds). *Literary Theory Today*. London, Polity Press: 219-244.
- SPIVAK, Gayatri C. 1988a. *In Other Worlds*. New York, Routledge.
- SPIVAK, Gayatri C. 1988b. «Can the Subaltern Speak?». C. Nelson & L. Grossberg (eds). *Marxism and Interpretation of Culture*. Chicago, University of Illinois Press: 271–313.
- SPIVAK, Gayatri C. 1985. «Strategies of Vigilance: an Interview with Gayatri Chakravorty Spivak». *Block 10*: 5–9.
- SPODEK, H. & Michele L. Louro. 2007. «India in the World; the World in India: 1450–1770». *Education About Asia* 12 (1): 23-28.
- SPRAGUE, Stephen. 1975. «How the Yoruba see themselves». *Visual Communication* 5 (1): 9-28.
- SRIDHARAN, E. 2004. «The Growth and Sectoral Composition of India's Middle Class: Its Impact on the Politics of Economic Liberalism». *India Review* 3 (49): 405-428.
- SRINIVAS, M. N. 2004 (2002). *Collected Essays*. New Delhi, Oxford University Press.
- SRINIVAS, M. N. 2003. «Foreword by M. N. Srinivas». K.S. Singh (ed). *People of India: Introduction* (rev. ed.). New Delhi, Oxford University Press: vii – xvi.
- SRINIVAS, M. N. 1952. *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Bombay, Asia Publishing House.
- STANLEY, Henry E. J. (trans. & ed). 1866. *A Description of the Coasts of East Africa and Malabar in the Beginning of the Sixteenth Century by Duarte Barbosa, a Portuguese* (trans. from a Spanish manuscript of 1524). London, The Hakluyt Society.
- STOLER, Ann Laura. 1989. «Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule». *Comparative Studies in Society and History* 31 (1): 134-161.
- STONE, G. P. 1962. «Appearance and the Self». R. A. Marshall (ed). *Human Behavior and Social Processes: An Interactionist Approach*. Boston, Houghton-Mifflin: 86-118.
- STORMER, Nathan. 2004. «Addressing the Sublime: Space, Mass Representation, and the Unrepresentable». *Critical Studies in Media Communication* 21 (3): 212-240.
- STRUEVER, Nancy. 1995. «The Conversable World: Eighteenth-Century Transformations of the Relation of Rhetoric and Truth». D. H. Bialostosky & L.

- D. Needham (eds). *Rhetorical Traditions and British Romantic Literature*. Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press: 233-249.
- STURMA, M. 1999. «Packaging Polynesia's Image». *Annals of Tourism Research* 6: 712-715.
- SURANYI, Anna. 2006. «Seventeenth-century English Travel Literature and the Significance of Foreign Foodways». *Food and Foodways* 14 (3): 123-149.
- SUTTON, W. A., Jr. 1967. «Travel and Understanding: Notes on the Social Structure of Tourism». *International Journal of Comparative Sociology* 8 (2): 218-223.
- Swami HARSHANANDA. 2005. *Hindu Gods and Goddesses*. Mylapore, Chennai, Sri Ramakrishna Math Printing Press.
- Swami VIVEKANANDA. 1900. *Speeches and Writings: A Comprehensive Collection with Four Portraits*. Madras, G. A. Natesan.
- SWARUP, Vikas. 2005. *Q&A*. London, Doubleday.
- SZÖRÉNYI, Anna. 2006. «The Images Speak for Themselves? Reading Refugee Coffee-table Books». *Visual Studies* 21 (1): 24-40.
- T. HALL, Edward. 1986. *A Dimensão Oculta* [1966]. Lisboa, Relógio D'Água.
- T. HALL, Edward. s/d. *A Linguagem Silenciosa* [1959] (trad. Manuela Paraíso). Lisboa, Relógio D'Água.
- TAGG, John. 1993. *The Burden of Representation: Essays on Photographies and Histories*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- TALBOT, Cynthia. 1995. «Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Identities in Pre-Colonial India». *Comparative Studies in Society and History* 37 (4): 692-722.
- TAPACHAI, N. & R. Waryszak. 2000. «An Examination of the Role of Beneficial Image in Tourist Destination Selection». *Journal of Travel Research* 39: 37-44.
- TARLO, Emma. 1996. *Clothing Matters: Dress and Identity in India*. New Delhi, Penguin Books.
- TAYLOR, Lucien. 1994. *Visualizing Theory: Selected Essays from V.A.R. 1990-1994*. London, Routledge.
- TAYLOR, Miles. 2004. «Queen Victoria and India, 1837-61». *Victorian Studies* 46 (2): 264-274.
- TELTSCHER, Kate. 2000. «The Shampooing Surgeon and the Persian Prince: Two Indians in Early Nineteenth-century Britain». *Interventions* 2 (3): 409-423.

- THAPAR, Romila. 1996. «The Tyranny of Labels». *Social Scientist* 24 (9/10): 3-23.
- THAPAR, Romila. 1989. «Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity». *Modern Asian Studies* 23 (2): 209-231.
- THAPAR, Romila. 1971. «The Image of the Barbarian in Early India». *Comparative Studies in Society and History* 13 (4): 408-436.
- THEROUX, Paul. 2001. «Introduction». P. Theroux & J. Wilson (eds). *The Best American Travel Writing 2001*. Boston, Houghton Mifflin Company: xvii–xxii.
- THOMPSON, Ian. 2003. «What Use Is the *Genius Loci*?». Sarah Menin (ed). *Constructing Place: Mind and Matter*. London, New York, Routledge: 66-76.
- THURLOW, Crispin, A. Jaworski, V. Ylänne-Mcewen. 2005. «‘Half-Hearted Tokens of Transparent Love’? ‘Ethnic’ Postcards and the Visual Mediation of Host-Tourist Communication». *Tourism, Culture & Communication* 5: 1-12.
- TILLEY, C. 1994. *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*. Oxford, Berg.
- TOLEN, Rachel J. 1991. «Colonizing and Transforming the Criminal Tribesman: The Salvation Army in British India». *American Ethnologist* 18 (1): 106-125.
- TONKIN, E., M. McDonald, M. Chapman (orgs). 1989. *History and Ethnicity*. London, Routledge.
- Tourism Department – Government of West Bengal. s/d. *Annual Reports (2002-03 & 2003-04)*. Kolkata, Tourism Department Government of West Bengal.
- TOWNER, John. 1985. «The Grand Tour: A Key Phase in the History of Tourism». *Annals of Tourism Research* 2: 297-333.
- TROTTER, R. T. & J. Schensul. 1998. «Methods in Applied Anthropology». H. R. Bernard (ed.) *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek, CA AltaMira: 691–735
- TULL, Herman. 1991. «F. Max Müller and A. B. Keith: ‘Twaddle’, the ‘Stupid’ Myth, and the Disease of Indology». *Numen* 38 (1): 27-58.
- TURNER, Bryan. 1994. *Regulating Bodies, Essays in Medical Sociology*. London, Routledge.
- TURNER, Victor. 1986. «Dewey, Dilthey and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience». E. Bruner & V. Turner (eds). *The Anthropology of Experience*. Urbana, University of Illinois Press: 33-44.
- TURNER, Victor (ed). 1982. *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*. Washington, Smithsonian Institution Press.

- TURNER, Victor. 1974 (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Harmondsworth, Pelican.
- UM, S. & J. L. Compton. 1992. «The Role of Perceived Inhibitors and Facilities in Pleasure Travel Destination Decisions». *Journal of Travel Research* 30 (3): 18-25.
- UNWTO. 2008. *2008 International Recommendations for Tourism Statistics*. (Background document) United Nations Statistical Commission, Thirty-Ninth Session 26 – 29 February 2008. [10-02-2008]. Available from: <<http://unstats.un.org/unsd/statcom/doc08/BG-TourismStats.pdf>>.
- UNWTO. 2007. *UNWTO World Tourism Barometer* 5 (2), June.
- UNWTO. 2006. «Tourism Indicators: World's Top Tourism Destinations, 11-08-2006». [04-02-2008]. Available from: <<http://www.world-tourism.org/facts/wtb.html>>.
- URBAIN, J. 1989. «Tourist Adventure and his Images». *Annals of Tourism Research* 16: 106–118.
- URRY, John. 1990. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London, Sage.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel (org). 1996. *Corpo Presente*. Oeiras, Celta.
- VAN DEN BERGHE, Pierre. 1994. *The Quest for the Other: Ethnic Tourism in San Cristobal, Mexico*. Seattle, University of Washington Press.
- VAN DER VEER, Peter. 1919. «Monumental Texts: The Critical Edition of India's National Heritage». Daud Ali (ed). *Invoking the Past: The Use of History in South Asia*. New Delhi, Oxford University Press.
- VAN GENNEP, A. 1960. *The Rites of Passage* [1909. *Les Rites de Passage*]. London, Routledge & Kegan Paul.
- VAZ GUEDES, Manuel. 1999. «A Prioridade de uma Ideia. A Telescopia Eléctrica». *Amigos de Gaia* 7 (47): 30-34.
- VEIJOLA, Soile & Eeva Jokinen. 1994. «The Body in Tourism». *Theory, Culture and Society* 6: 125-51.
- VENKATESWAR, Sita. 2006. «Manifesto for a Public Anthropologist: Insights from Fieldwork». *India Review* 5 (3-4): 268-293.
- VENKATESWAR, Sita. 2004. *Development and Ethnocide: Colonial Practices in the Andaman Islands*. Copenhagen, IWGIA.
- VERDE, Filipe. 2003. *Mito, Culpa e Vergonha: Reflexões sobre uma Ética Ameríndia*. (Tese de Doutoramento, policopiada). Lisboa, ISCTE-IUL.

- VERMEULEN, Hans & Cora Govers (org). 2003. *Antropologia da Etnicidade: Para Além de Ethnic Groups and Boundaries* [1994. *The Anthropology of Ethnicity: Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*]. Lisboa, Fim de Século.
- VERTOV, Dziga. 1984. «The Man with the Movie Camera». A. Michelson (red.) *Kino-eye: the Writings of Dziga Vertov*. Berkeley: 82-84.
- VIRMANI, Arundhati. 1999. «National Symbols under Colonial Domination: The Nationalization of the Indian Flag, March–August 1923». *Past and Present* 164 (1): 169-197.
- VON HIPPEL, W., D. Sekaquaptewa & P. Vargas. 1995. «On the Role of Encoding Processes in Stereotype Maintenance». *Advances in Experimental Social Psychology* 27: 177-254.
- VON STIETENCRON, Heinrich. 1995. «Religious Configurations in Pre-Muslim India and the Modern Concept of Hinduism». V. Dalmia & H. Von Stietencron. (eds). *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*. New Delhi, Sage Publications: 51–81.
- VREELAND, Raymond. 2003. *The IMF and Economic Development*. Cambridge, University Press.
- WAGNER, Jon. 2006. «Visible Materials, Visualised Theory and Images of Social Research». *Visual Studies* 21 (1): 55-69.
- WALLERSTEIN, I. 1979. *The Capitalist World-Economy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WANG, Caroline. 2001. «Photovoice Ethics». *Health Education and Behaviour* 28 (5): 560-572.
- WANG, Caroline & M. A. Burris. 1996. «Chinese Village Women as Visual Anthropologists: A Participatory Approach to Reaching Policymakers». *Social Science & Medicine* 42 (10): 1391-1401.
- WANG, Caroline & M. A. Burris. 1994. «Empowerment through Photovoice: Portraits of Participation». *Health Education Quarterly* 21 (2): 171-186.
- WBPCB. 2003. *Green Governance Newsletter* 4 (1). Kolkata, WBPCB.
- WERLIN, Herbert. 1999. «The Slum Upgrading Myth». *Urban Studies* 36 (9): 1523-1534.
- WERNICK, A. 1991. *Promotional Culture: Advertising, Ideology and Symbolic Expression*. London, Sage.
- WHITE, Sarah C. 2002. «Thinking Race, Thinking Development». *Third World Quarterly* 23 (3): 407-419.

- WHITELEGG, John. 1997. «Sustainable Transport Solutions for Calcutta». *World Transport Policy and Practice* 3 (3): 12-14.
- WILKINSON-WEBER, Claire M. 2005. «Tailoring Expectations». *South Asian Popular Culture* 3 (2): 135- 159
- WILLIAMS, Paul. 2007. «Pottery, Pride or Parochial Prejudice? The Impact of Media Indifference on Tourism Development in Stoke-on-Trent». *Proceedings of the 5th DeHaan Tourism Management Conference: "Culture, Tourism and the Media"*: 163-79.
- WILMSEN, Edwin. 1989. *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari*. Chicago, University of Chicago Press.
- WILSON, Rob. 2000. «Imagining 'Asia-Pacific': Forgetting Politics and Colonialism in the Magical Waters of the Pacific. An American Critique». *Cultural Studies* 14 (3-4): 562-592.
- WINCHESTER, Simon & R. Winchester (ed). 2004. *Simon Winchester's Calcutta*. Melbourne, Lonely Planet Publications.
- WOLF, Eric. 1997 (1982). *Europe and the People Without History*. Berkeley, L.A., London, University of California Press.
- WOOLLACOTT, J. 1982. «Messages and Meanings». M. Gurevitch *et al* (eds). *Culture, Society and the Media*. London, Methuen: 91-112.
- WOLPERT, Stanley. 2000 (1977). *A New History of India*. New York, Oxford University Press.
- WORSLEY, Peter. 1984. *The Three Worlds: Culture and World Development*. Chicago, University of Chicago Press.
- WRIGHT, Terence. 2004. «Collateral Coverage: Media Images of Afghan Refugees, 2001». *Visual Studies* 19 (1): 97-111.
- WTTC. 2007. *Progress and Priorities 2007-08 (Annual Report)*. World Travel & Tourism Council.
- XIAO, Honggen & Stephen Smith. 2006. «The Making of Tourism Research: Insights from a Social Sciences Journal». *Annals of Tourism Research* 33 (2): 490-507.
- YAPA, L. 2002. «How the Discipline of Geography Exacerbates Poverty in the Third World». *Futures: the Journal of Forecasting and Planning* 34: 33-46.
- YOUNG, Robert J. C. 1995. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London, Routledge.
- YUASA, Yasuo. 1993. *The Body, Self-Cultivation, and Ki-Energy*. New York, State University of New York Press.

YUASA, Yasuo. 1987. *The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory* [ 1977]. New York, State University of New York Press.

ZLOTNICK, Susan. 1996. «Domesticating Imperialism: Curry and Cookbooks in Victorian England». *Frontiers: A Journal of Women Studies* 16 (2-3): 51-68.

ZUKIN, Sharon. 1995. *The Cultures of Cities*. Cambridge, Blackwell.

### **Filmografia**

BOYLE, Danny. 2008. *Slumdog Millionaire* (120'). UK, Celador Films & Channel 4 Television Corporation.

JOFFÉ, Roland. 1996 (1992). *City of Joy* (129'). UK, Warner Home Video Ltd.

LEITÃO DE BARROS, José. 1930. *Maria do Mar* (94'). Portugal, Sociedade Universal de Superfilmes.

LUMIÈRE, Louis. 1895. *La Sortie des Usines Lumières* (1'). France, Auguste & Louis Lumière.

MacDOUGALL, David & Judith MacDougall. 1991. *Photo Wallahs* (60'). Australia, Film Commission, Australian Broadcasting Corporation.

MOURÃO, Catarina. 1998. *A Dama de Chandor* (90'). Portugal, SP Filmes & Pedro Martins.

O'ROURKE, Dennis. 1991. *The Good Woman of Bangkok* (82'). Australia, O'Rourke & Glenys Rowe.

O'ROURKE, Dennis. 1988. *Cannibal Tours* (72'). Australia, O'Rourke, L. J. Henderson & Chris Owen.

## **ANEXOS**



## **Anexo 1**

Lista de Comunidades de West Bengal (POI).



Elaborada a partir das tabelas de comunidades da lista nacional de 4693 comunidades identificadas pelo Project People of India (POI) e publicadas em livro na biblioteca do Parlamento Indiano em 6 Maio de 1992, incluindo a adição de algumas alterações à edição revista de 2002.

Mantém critérios de organização, categorizações, terminologias e abreviaturas utilizadas pelo POI.

**West Bengal – Lista de Comunidades (POI)**  
(West Bengal totaliza 171 comunidades)

<b>Hindu</b>	<b>Muslim</b>	<b>OBC (H)</b>	<b>SC (H)</b>	<b>ST</b>
Aguri	Bazigar/ Bajkar	Ahir	Baiti	Drukpa/ Dukpa ( <b>B</b> )
Bagti	Bohra	Baishya	Bhangi	Kharwar ( <b>H</b> )
Baida	Dhawa	Baishaya	Bhogta	KoRa/KuRa ( <b>H</b> )
Baiddo	Kalal	Baroi/Barui	Bhuimali	Sherpa ( <b>B</b> )
Boiddokar	Kela	Citrakar	Bahelia/ Baheliya	
Boiragi	Khalipha	CuRihara ( <b>M</b> )	Bauri	
Behera	Mirshikar	Dhimal	Bin	
Bhakto	Nikari	Dhunia ( <b>M</b> )	Dhobi	
Bhalla	PaThan	Hela/ Hela Mehtar	Doai	
Brahman	RaNgrez/ Nilgar	Jogi/Jugi	Dom	
Byadh	Shah/ Shah Faqir	Kahar	Dosadh/Dusad	
Cai	Shekh	Kalwar	Ghasia	
Casha Dhoba	Sayad	Kamar	HaRi	
CashoT		Kansari/Kansara/ Kasar	Jhalo Malo	
CiRimar		Kapali	Kami ( <b>Nepali</b> )	
Cunari		Koiri	Kaora/Keora	
DaNdachatra Mahji		Kujra ( <b>M</b> )	Karenga/ KaroNga	
Deshwali Majhi		KuRmi Mahato	KeoT	
Gandho Bonik		Mali/Malakar	Khaira	
Ganesh		Jhola Jola ( <b>M</b> )	Konai	
GaReri		Nagar	KoTal	
Ghunna		Raju	Lalbegi	
Gor/Gonrh		Sankhakara	Lohar	
Gour		Sarak	Mahar	
Jalia Kaibartta		Sutradhar	Musahar	
Kakmara		Swanakar	Namasudra	
Kalu		Tamboli	NaT	
Kandu		Tati	Nuniya	
Kapuria			Paliya	
Kawar/Kaoar			Pasi	
Kayastha			Patni	

Kayastha (KaraN)			Rajbansi	
KhanDait			Rajwar	
Khen/Sen			Saha*	
KuRol/KuRal			Tiyar/Tior	
Kunui			Turi	
Let				
MaraThi/ MaharasTrian				
Mahisya				
Malhar				
MaNgar				
Mayira				
MeTe				
Nagar (Mahitili Brahmins)				
Newar				
Oriya				
Pakhimara/Lolua				
Patikar				
Puran Bhanja				
Rajput/Thakur (Rajput Solanki)				
Sadgop				
Sahi				
Syalgir				
Subarna Banik				
Sunri (except Saha)*				

**West Bengal - Outras Comunidades Identificadas (POI)**

Anglo-Indian – C Armenian – C Assamese - H Asur/Bir Asur –H, C, B Bathudi – H, T Bedia – ST (H, C, T) Bhumij/Bhumija - ST (H, C, T) Chinese – B, C Christian – C Damai – Nepali Do – ST, SC, OBC (M, H, C, T, B, J) Jew/Bene Israel – Jewish Kondara Do – non SC Limbu Do – H Kacari/Boro, Mec – ST (H, C) Lepca – ST (B,C) Lohara/Lohra – ST (H, C) Madrasi – H, C Mahali – ST (H, C, T) Mal Paharia – ST (H, C, T) Marwari/Marwadi – H, J MunDa – ST (H, C, T) Nagesia - ST (H, C) Orao – ST (H, C, T)	PahaRia - ST (H, T) Paroja/Parja – non ST (H, C) Parsi – Zoroastrian Portuguese – C Rautia – T, H Santal – ST (H, C, T) Saora/Savara – ST (H, C) Sarki - Nepali Sikh - Sikh TamaN – OBC (H,B) Toto – ST (H, T)
---	--

Abreviaturas:

<b>B</b> – Buddhist <b>C</b> – Christian <b>H</b> – Hindu	<b>J</b> – Jain <b>M</b> – Muslim <b>OBC</b> – Other Backward Classes	<b>SC</b> – Scheduled Caste <b>ST</b> – Scheduled Tribe <b>T</b> – Tribal
---	---	---

Constitution of India, article 366 – Definitions:

(2) “an Anglo-Indian” means a person whose father or any of whose other male progenitors in the male line is or was of European descent but who is domiciled within the territory of India and is or was born within such territory of parents habitually resident therein and not established there for temporary purposes only;

(23) “Schedule” means a Schedule to this Constitution;

(24) “Scheduled Castes” means such castes, races or tribes or parts of, or groups within such castes, races or tribes as are deemed under article 341 to be Scheduled Castes for the purposes of this Constitution;

(25) “Scheduled Tribes” means such tribes or tribal communities or parts of, or groups within such tribes or tribal communities as are deemed under article 342 to be Scheduled Tribes for the purposes of this Constitution;

NCBC (The National Commission for Backward Classes):

OBCs – The National Commission for Backward Classes (NCBC), after studying the criteria/indicators framed by the Mandal Commission (1980) and the Commission set up in the past by different State Governments and other relevant materials formulated the guidelines for considering requests for inclusion in the list of Other Backward Classes.

The term “backward classes” has been defined to mean such Backward Classes of citizens (under indicators grouped in Social, Educational and Economical criteria), other than the Scheduled Castes and the Scheduled Tribes as may be specified by the Central Government in the lists. Excluding the persons identified as the “creamy layer” of that community (someone who has secured employment or has engaged himself in some trade/profession of high status and at which stage he is normally no longer in need of reservation).



## **Anexo 2**

Exercício de exploração de representações textuais e gráficas aplicado a estudantes universitários em Kolkata, em 2006.



Please, use capital letters.

**Age** \_\_\_\_\_

**Gender (F/M)** \_\_\_\_\_

**Academic Degree** \_\_\_\_\_

**Nationality, State, District** \_\_\_\_\_

**Native Language** \_\_\_\_\_

**Other Spoken Languages** \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

**Jobs / Professional Activities** \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

**Visited Countries; Purpose** \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

**Countries That You Want to Visit; Why; Where Did You Hear About Them** \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

**One Sentence to Describe Kolkata** \_\_\_\_\_

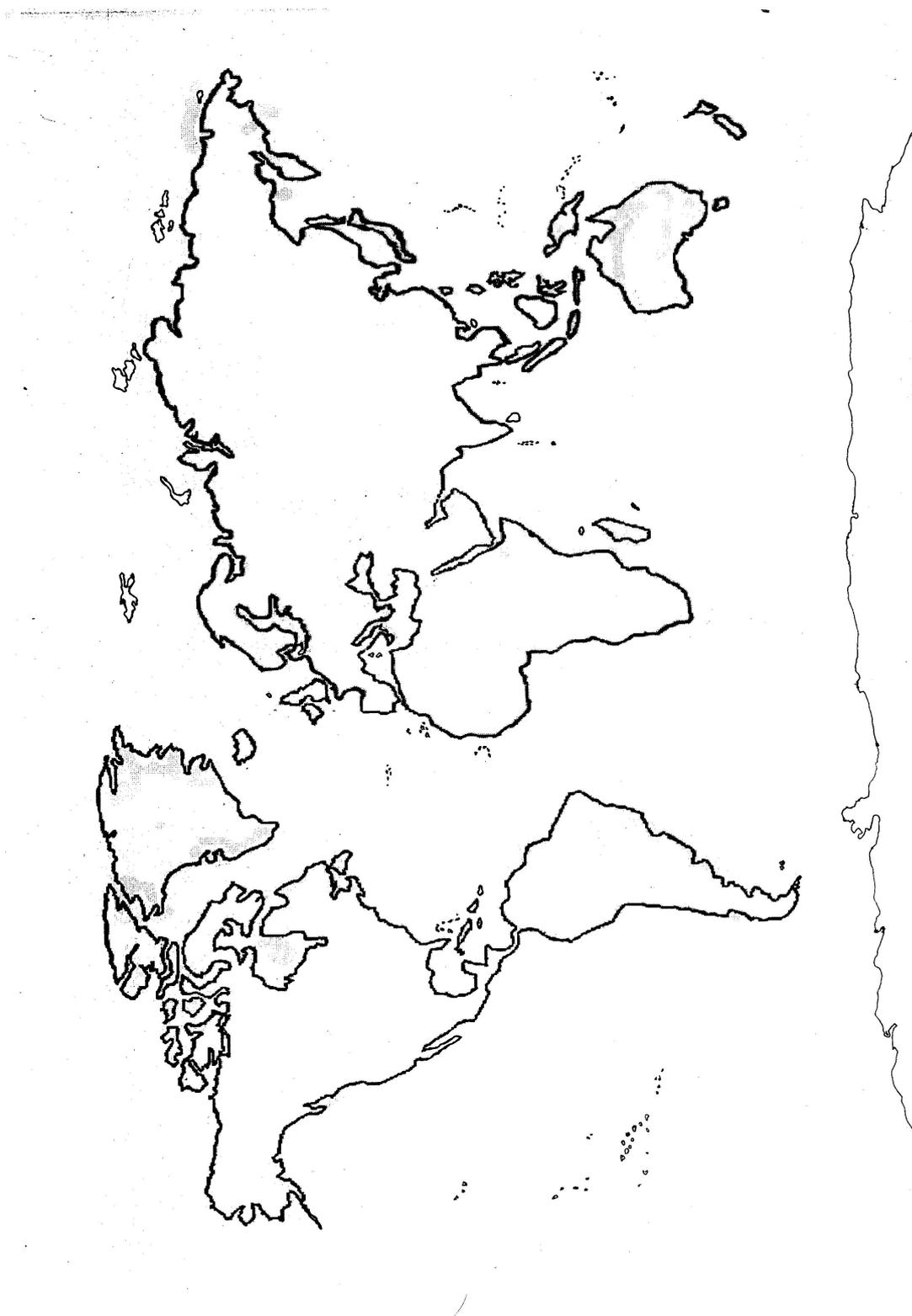
\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

**Thanks for your help, S. Marques.**





Nota: para a realização do exercício, esta imagem foi facultada em tamanho A3.  
A análise de resultados obtidos através deste exercício é feita nos capítulos 6.3.2 e 6.4.



### **Anexo 3**

Visitas guiadas disponibilizadas pelo West Bengal Tourism Office e West Bengal Tourism Development Corporation (2004-2007).



# West Bengal

*The complete tourist destination*



west bengal  
tourism

## City Tours and Other Services

*Conducted by*

**West Bengal Tourism  
Development Corporation Ltd.**

(A Govt. of West Bengal Undertaking)

Tourism Centre

3/2, B. B. D. Bag (East), Kolkata - 700 001 • Phone : 033-2210-3199, 033-2248-8271/5917  
Telefax : 033-22485168 • e-mail : wbtdc@cal2.vsnl.net.in • Website : www.westbengaltourism.com

### “In & around Kolkata” Daily

Time of Departure & Halt

#### First Half

Tourism Centre  
Eden Garden, High court,  
Writer’s Building  
Belur Math (via Rabindra Setu)  
Dakshineswar Kali Temple  
Jain Temple  
Victoria Memorial, St. Pauls Cathedral

Lunch Break

#### Second Half

Kalighat Temple  
Netaji Bhavan  
Kolkata Panorama  
River Side (Ganga)  
Esplanade ...

END

5.30 P.M. (approx)

**Full Day Rs. 150.00**

**“Walk the Talk”  
daily from 3 p.m. to 6 p.m.**

A walking tour around Heritage sites of Old Calcutta with a visit to the Kolkata Panorama. — Rs. 100/-

- The above Tour would be escorted by an approved Tourist Guide unless the number is below 15 heads.
- Entry fees at Tourist Spots / Joy rides are to be borne by the Tourist.
- Children above 3 years need to pay in full.
- The authorities reserve the right to change the itinerary under unavoidable circumstances. Museums are closed on Mondays ; Zoological Garden or St. Johns Church will be shown on Mondays only ;

### “City Fun Tour”

from 10 a.m. to 6 p.m.

Clown Town, Science City, Energy Park, Nicco Park, Swabhumi.

— Rs. 175/-

### “Churches of Calcutta”

every Sunday from 8 a.m. to 6 p.m.

Covering St. Johns Church, St. Pauls, Armenian Church, Greek Orthodox, Union Chapel, Sacred Heart, Missionaries of Charity

— Rs. 175/-

### “River Cruise to Belur”

every Saturday & Sunday

from 6 p.m. to 8.30 p.m.

A tour by luxury vessel with guide to Belur & back.

— Rs. 115/-

### LAUNCH SERVICE

- MV CHITRAREKHA • MV SUMANGAL
- MV SARBOJAYA • MV MADHUKAR

#### Package Tours :

- ✓ Sunderbans (Mid-September to Mid-May)
- ✓ Chartering for River Cruise, Company Meetings, Parties, Picnic etc.

#### Chartering Rates :

##### **MV SARBOJAYA & MV SUMANGAL**

Weekdays 8 A.M. - 10 P.M. Rs. 1900/- per hr.  
Weekends & Holidays 8 A.M. - 10 P.M. Rs. 2250/- per hr.

##### **MV MADHUKAR**

All days 8 A.M. - 10 P.M. Rs. 1600/- per hr.  
Minimum Period of Booking 4 Hrs.; Jetty Charges Rs. 250/-, Kitchen Chrges @ Rs. 10/- per head extra.

#### **Other Services**

Booking of Tourist Lodges, Air Ticketing, Car Rental Facilities.

---

---

### Contact Address

#### **West Bengal Tourism Development Corporation Ltd.**

New Secretariat Building, Kolkata - 700 001, India  
Phone : +91-33-2248 7302 / 8286 / 8242 / 7318 / 9416,  
2210 3194 • Fax : +91-33-2248, 8290  
e-mail : wbtfdc@cal2.vsnl.net.in, wbtfdc@vsnl.com

#### **Tourism Department**

Government of West Bengal  
2, Brabourne Road, Kolkata - 700 001, India  
Phone : +91-33-2225 4723 / 8183  
Fax : +91-33-2225 4565  
e-mail : dtwbtour@vsnl.net

#### **Tourism Centre (Kolkata)**

( For reservation & detailed information )  
3/2, B. B. D. Bag (East), Kolkata - 700 001, India  
Phone : +91-33-2248 5917 / 5168, 2210 3199  
2248-8271 / 8272 • Fax : +91-33-2248-5168

#### **Tourism Centre (Siliguri)**

M-4 Building, Hill Cart Road, Siliguri - 734 403  
District : Darjeeling, India  
Phone : +91-353-2511974 / 2517561  
Telefax : +91-353-2517561 / 2511979  
e-mail : slg\_omntdc@sancharnet.in

#### **Tourist Information Centre (Govt. of W.B.)**

1, Nehru Road, Darjeeling - 734 101 (W.B.), India  
Phone : +91-354-2254050 • Telefax : 2254102

#### **Tourist Information Centre (Govt. of W.B.)**

Zilla Parishad Atithinibas  
Kuchari More, Suniti Road, Coochbehar. Pin-736 101  
Phone : +91-582-231527

#### **Tourist Information Centre (Govt. of W.B.)**

A/2 State Emporia Building (1st Floor)  
Baba Kharak Singh Marg, New Delhi-110 001, India  
Phone : +91-11-2374 2840

#### **Tourist Information Centre (Govt. of W.B.)**

West Bengal Youth Hostel  
18, Wallayah Road, Chennai, India  
Phone : +91-44-2853 2346

#### **The Website of West Bengal Tourism**

www.wbtourism.com  
or  
www.westbengaltourism.com



## WEST BENGAL TOURISM

### TOUR TO HISTORICAL HOUSE TO WITNESS TRADITIONAL DURGA PUJA.

Dep. 8.00 a. m. - Tourism Centre,  
3/2, B. B. D. BAG (East) KOLKATA - 700 001

#### **Historical House to visit**

- (1) Chanditola (Behala Sabarne Chowdhury House), (2) House of Dr. P. C. Chandra,  
(3) Hatkhola Dutta Bari (Madan Mohan Dutta Lane, entrance- beside the Mosque)  
(4) Shova Bazar Raj Bari (1757), (5) Mitra Bari, (6) Chatu Babu Latu Babu,  
(7) Thonthone Dutta Bari, (8) Rani Rashmoni House - Oldest Puja.

Morning Tour - 8 a.m. to 12-30 p.m.

Afternoon Tour - 1 p.m. to 5.30 p.m.

#### Dates :

- |                       |               |
|-----------------------|---------------|
| 1. 20.10.2004,        | 2. 21.10.2001 |
| 3. 22.10.2001,        | 4. 23.10.2004 |
| (10 a.m. - 2.30 p.m.) |               |

**RS. 190/- PER HEAD (WITHOUT FOOD)**





## WEST BENGAL TOURISM

### SUNDARBAN PACKAGE TOUR

#### ITINERARY FOR 1 NIGHT 2 DAYS TOUR

1ST DAY		
7.30	A.M.	Assemble at Tourism Centre, 3/2, B. B. D. Bag (East), Kolkata - 700 001
8.00	A.M.	Depart Kolkata by bus for Sonakhali.
11.30	A.M.	Arrive Sonakhali, walk a distance for 10 minutes for transfer to M. V. Chitrarekha or M. V. Sarbojaya or M. V. Madhukar by mechanized boat.
12.00	P.M.	Dep. Sonakhali. Visit Sudhanyakhali & Sajnekhali Watch Towers. Night halt on board at M. V. Chitrarekha / Sarbojaya / Madhukar.
2ND DAY		
5.30	A.M.	Depart place of night halt.
9.00	A.M.	Arrive Netidhopani / Dobanki. Visit Watch Tower.
10.00	A.M.	Depart Netidhopani / Dobanki.
1.30	P.M.	Arrive Sonakhali. Transfer to Jetty. Bus will be kept little off from the Bus Stand (near Petrol Pump). Board the bus.
2.00	P.M.	Depart Sonakhali by Bus.
5.30	P.M.	Arrive Esplanade, Kolkata. The tour ends.
The timings are estimated and are likely to vary depending upon tidal / road condition etc.		

#### ITINERARY FOR 2 NIGHTS 3 DAYS TOUR

Itinerary remains the same as mentioned in 1 night 2 day's tour. In addition by passing Buridhabri Jungle, Jhingakhali Watch Tower is visited.

#### SOME IMPORTANT NOTES

1. The party should check back with Tourism Centre before two days from the date of journey for confirmation.
2. The rate includes transportation, specific accommodation, food & sightseeing. The package rate does not include Camera Charges.
3. Itinerary may be changed / altered or spots may be deleted due to extigency & unavoidable circumstances.
4. The timings mentioned above are solely dependent on Tide & may not coincide. Only a rough idea is given.
5. The tour may be cancelled owing to lack of optimum participation.
6. Sick or invalid persons, persons with contagious or terminal diseases are not allowed in the tour.
7. Children of 3 years & above would be charged full.
8. It is compulsory for foreigners to obtain Special permit from Tourism Department before commencement of the tour.
9. The Conducting Officer's decision on any dispute / matter would be final.

#### WISHING A VERY HAPPY & BLISSFUL JOURNEY

( See overleaf for Tour dates by M. V. Chitrarekha, M. V. Sarbojaya & M. V. Madhukar )

### SUNDARBAN SAFARI BY M. V. CHITRAREKHA

1 NIGHT 2 DAYS (Sajnekhali • Sudhanyakhali • Netidhopani • Dobanki)

Month	Dates	Rates per Head *	
Nov 05	1-2, 8-9, 12-13, 19-20, 22-23, 26-27, 28-29	Coupe	Rs. 2,550.00
Dec 05	3-4, 5-6, 9-10, 10-11, 13-14, 17-18, 19-20, 21-22, 27-28, 30-31	Cabin	Rs. 2,250.00
Jan 06	1-2, 3-4, 7-8, 10-11, 14-15, 18-19, 25-26, 28-29	Cubicle	Rs. 1,950.00
Feb 06	8-9, 11-12, 18-19, 25-26	Lower Deck	Rs. 1,350.00
Mar 06	4-5, 11-12, 18-19, 25-26	Bed Roll	Rs. 1,175.00
Apr 06	1-2, 8-9, 15-16, 22-23, 29-30		

2 NIGHT 3 DAYS (Sajnekhali • Sudhanyakhali • Netidhopani • Dobanki • Buridhabri • Jhingakhali)

Month	Dates	Rates per Head *	
Nov 05	4-6, 13-15	Coupe	Rs. 3,600.00
Dec 05	23-25	Cabin	Rs. 2,900.00
Jan 06	21-23	Cubicle	Rs. 2,700.00
Feb 06	3-5	Lower Deck	Rs. 2,050.00
Mar 06	13-15	Bed Roll	Rs. 1,750.00

### SUNDARBAN SAFARI BY M. V. SARBOJAYA

1 NIGHT 2 DAYS (Sajnekhali • Sudhanyakhali • Netidhopani • Dobanki)

Month	Dates	Rates per Head *	
Nov 05	4-5, 5-6, 8-9, 11-12, 12-13, 19-20, 23-24, 26-27, 29-30	Cubicle	Rs. 1,950.00
Dec 05	3-4, 6-7, 9-10, 10-11, 12-13, 14-15, 20-21, 28-29, 31-1st Jan. 06	Lower Deck	Rs. 1,350.00
Jan 06	1-2, 6-7, 7-8, 10-11, 14-15, 16-17, 18-19, 27-28, 28-29	Bed Roll	Rs. 1,175.00
Feb 06	9-10, 11-12, 14-15, 18-19, 20-21, 27-28		
Mar 06	4-5, 11-12, 18-19, 25-26, 28-29		

2 NIGHT 3 DAYS (Sajnekhali • Sudhanyakhali • Netidhopani • Dobanki • Buridhabri • Jhingakhali)

Month	Dates	Rates per Head *	
Nov 05	13-15	Cubicle	Rs. 2,700.00
Dec 05	16-18, 24-26	Lower Deck	Rs. 2,050.00
Jan 06	21-23	Bed Roll	Rs. 1,750.00
Feb 06	3-5, 24-26		
Mar 06	13-15		

### SUNDARBAN SAFARI BY M. V. MADHUKAR

1 NIGHT 2 DAYS (Sajnekhali • Sudhanyakhali • Netidhopani • Dobanki)

Month	Dates	Rates per Head *	
Nov 05	12-13, 19-20, 26-27	Accommodation	
Dec 05	3-4, 7-8, 10-11, 14-15, 17-18, 19-20, 23-24	in Lunch	Rs. 1,500.00
Jan 06	7-8, 10-11, 21-22, 22-23, 28-29	Accommodation	
Feb 06	3-4, 4-5, 8-9, 14-15, 18-19, 25-26	in Tourist Lodge	Rs. 1,700.00

2 NIGHT 3 DAYS (Sajnekhali • Sudhanyakhali • Netidhopani • Dobanki • Buridhabri • Jhingakhali)

Month	Dates	Rates per Head *	
Nov 05	4-6, 13-15	Accommodation	
Dec 05	30-1st Jan. 06	in Lunch	Rs. 1,900.00
Jan 06	26-28	Accommodation	
		in Tourist Lodge	Rs. 2,600.00

For Booking and information please contact :

(\* Rates are subject to revision.)

## TOURISM CENTRE

3/2, B. B. D. Bag (East), 1st Floor, Kolkata - 700 001 • Phone : 2248-5917, 2243-7260, 2210-3199  
Telefax : 2248-5168 • E-mail : wbtcd@cal2vsnl.net.in • Website : www.westbengaltourism.com

## **Anexo 4**

Sugestões de visitas guiadas à cidade de Kolkata: Contribuição do residente Prof. Ashish Kumar Ghosh (Centre for Environment and Development).



## Discovering Calcutta

### 1. Academic Calcutta

- |                |   |
|----------------|---|
| <b>North</b>   | ▪ Indian Statistical Institute: the first of its kind in India, established by initiative of an individual, Prof. P. C. Mahalanobis (B T Road)  |
| <b>North</b>   | ▪ Calcutta University: College of Science & Technology: estd with endowment fund in one of the three universities set up 150 years back (Acharya P C Roy Road) – a great place of learning  |
| <b>North</b>   | ▪ Calcutta University: College of Arts and Commerce, a great place of learning where intellectuals over the years, worked (College Street)  |
| <b>North</b>   | ▪ (1) Presidency College & (2) Sanskrit College: Recognized as the best of educational institution (1) and a place of learning ancient history & language (2) (College Street) estd in 18 <sup>th</sup> Century                         |
| <b>North</b>   | ▪ Calcutta Medical College & Hospital: the first medical teaching institute (College Street)  |
| <b>North</b>   | ▪ School of Tropical medicine: the only of its kind in India (Central Avenue)   |
| <b>South</b>   | ▪ Indian Association for Cultivation of Sciences (IACS): born out of endowment of Dr. M. L. Sarkar, a premier place of research (Raja S C Mullick Road ) (Sir C. V. Raman, N. L., worked in the ancestral building of IACS in Bowbazar0 |
| <b>South</b>   | ▪ Jadavpur University: born out of Nationalist Movement, a great place for learning (Raja S C Mullick Road)   |
| <b>Central</b> | ▪ Presidency General Hospital (Now SSKM): a place where Sri Ronald Ross, the Nobel laureate started his research on mosquito as vector of malaria (Chowringhee on south of Maidan)  |
| <b>Central</b> | ▪ Rabindra Bharati University: in the ancestral house of Rabindra Nath Tagore, the first Nobel laureate from India, where music and dances of Indian tradition in taught up to Masters and Ph.D. level (Jorasanko – Chitpore Road)      |

## **2. Historic Calcutta**

- Cemetery of Job Charnok – the founder of modern Calcutta (1690 August)
- The Calcutta high Court: Set up when British Government made Calcutta Capital of India (till 1911 from 137 years)
- Town Hall : a historic place for meeting intellectuals – now a Museum
- Ray Bhavan: once the place of British Governor General
- Writers Building: British Secretariat the seat of power
- St. Paul's Cathedral: the largest Church with a history
- Indian museum: estd 1814 the first of its kind in India
- Asiatic Society: the first learned Society during British rule estd by Sir William Jones, 1784
- The Princep Ghat: a beautiful gothic structure by the river side
- The Fort William: built by British Government to combat intruders & then a major base for military
- The National Library: once a Viceroyal Palace, now a library of international fame
- The Zoological Garden: the first place to keep animal in captivity estd 1884 with arrival of King George the Vth

**3. *Calcutta's Art land***

- Academy of Fine Arts: Permanent Galleries and Exhibits (Cathedral Road)
- Cima Art Gallery: Renowned Painter's show (Sunny Towers)
- Chitrakoot: Renowned Painter's show (Gariahat Road)
- Birla Academy of Art & Culture: Renowned Painter's show (Southern Avenue)
- Gallery 88: Renowned Painter's show (Southern Avenue)
- Government Art College: A premier college of art & sculpture (J L Nehru Road)
- Indian School of Art: a famous school of Indian painters (Lenin Sarani)
- Rabindra Bharati: for Music& Art, a seat of learning (Jorasanko)
- ITC Sangeet Research Academy: a premier private initiative for Classical Music (near Tollygunj Metro Station)

**4. Calcutta Heritage: Palaces, Religion & Intellectual's Meeting Place**

- Sovabazar Raj Bari: Native Raja's Palace with restored Grand Hall, paintings & chandeliers (Grey Street – Naba Krishna Street)
- Marble Palace of Mulicks (Pathuriaghata)
- Greek Church (Opp. Kalighat Temple)
- Armenian Church & School (Free School Street)
- South Park Street Cemetery (Burial Place of Rich & the famous people during Raj era)
- Laldighi and Dalhousie Square with Colonial Building of Historical importance & place for nationalist movement
- Asiatic Society at Park Street: Premier place for meetings of mind in 18<sup>th</sup> Century
- St. Paul's Cathedral on Cathedral Road
- Nakhoda Masjid in Chitpore Road
- Jain Temple on Belgachia road
- Mahabodhi Society : opp. College Street campus of Calcutta University
- Kali Temple at Kalighat
- Thakurbari at Jorasanko: Birth place of Rabindra Nath Tagore
- Bose Institute at A P C Roy Road: work place of Sir J. C. Bose the famous Physicist who was deprived of Nobel Prize for his innovative research of Radio wave
- Victoria memorial of white marble with exhibition of paintings

**5. *Calcutta of Science & Culture***

- College of Science, University of Calcutta: the workplace of most famous city based scientists viz., Acharya S. N. Bose, Meghnad Saha, Sir P. C. Roy and others
- Science City: the first of its kind in India on E M Bypass
- Birla Industrial & Technological Museum on Gurusaday Road
- Indian Museum with galleries on Earth Science and Biological Sciences
- Indian Statistical Institute with Geology Museum exhibiting a new genus & species of Dinosaurs
- ‘Academy of Fine Arts’ in Cathedral Road for Art & Theater
- ‘Rabindra Sadan’: a place for Performing arts
- ‘Nandan’: a small movie hall for exhibiting Art Films
- Birla Savaghar on Syed Amir Ali Avenue: a fine hall for cultural events
- Nazrul Mancha: as open air arena for Musical Performances

***6. Sporting Calcutta***

- Maidan in Winter for Cricket events in the open
- Eden Gardens for institute Cricket games
- Football Clubs in Maidan: East Bengal, Mohan Bagan, Md. Sportings
- South Club: venue of Davis Cup Tennis
- Royal Calcutta Golf Club: five Golf Courses
- CCFC: Oldest football & cricket club on Syed Amir Ali Avenue
- Calcutta Swimming Club opp. Ganga River in Strand Road
- Calcutta Rowing Club in Dhakuria Lake
- Tollygunj Club: old club with elegance; horse riding, golfing, jogging etc.
- Calcutta Racquet Club in Chowringhee Road