

FILIPA LOWNDES VICENTE



OUTROS ORIENTALISMOS

A ÍNDIA ENTRE FLORENÇA E BOMBAIM
1860-1900

ICS

Filipa Lowndes Vicente
Outros Orientalismos
A Índia entre
Florença e Bombaim
1860-1900

Imprensa de Ciências Sociais



**Instituto de Ciências Sociais
da Universidade de Lisboa**

Av. Professor Aníbal de Bettencourt, 9
1600-189 Lisboa – Portugal
Telef. 21 780 47 00 – Fax 21 794 02 74

www.ics.ul.pt/imprensa
imprensa@ics.ul.pt

Instituto de Ciências Sociais – Catalogação na Publicação
VICENTE, Filipa Lowndes, 1972-
Outros orientalismos : a Índia entre Florença e Bombaim, 1860-1900 /
Filipa Lowndes Vicente. – Lisboa : ICS.
Imprensa de Ciências Sociais, 2009
ISBN 978-972-671-240-4
CDU 930.85



Capa: João Segurado
Composição e paginação: Ana Cristina Carvalho
Revisão Científica: Mónica Saavedra
Revisão: Levi Condinho
Impressão e acabamento: Tipografia Guerra – Viseu
Depósito legal: 291193/09
1.ª edição: Novembro de 2009

Índice

Agradecimentos	11
Normas editoriais e ortográficas	13
Introdução	15
As histórias de uma fotografia (Bombaim, 1885)	15
Capítulo 1	
Florença como centro de estudos orientais	61
A unificação italiana e o papel de Angelo De Gubernatis	61
O Congresso de 1878: o apogeu da Florença orientalista	75
Diálogo e conflito: a participação de orientalistas da Ásia	86
A Exposição Oriental (1878): doações da Itália e da Índia	101
A influência clássica nas esculturas de Gandhara	107
A Índia na Exposição Oriental	112
Gerson da Cunha: o sucesso italiano do orientalista «oriental» ..	122
«Cartas da Índia Contemporânea» na <i>Revue Internationale</i>	132
Correspondências entre Bombaim e Florença	137
O Congresso Internacional de Orientalistas em Roma (1899)	150
Capítulo 2	
Orientalismo inocente e conhecimento colonial: Gubernatis na Índia	161
A projecção pública da viagem (1885-1886)	161
«A Itália também quer sair de casa»	171
Reinventar a tradição dos mercadores renascentistas.....	179
As relações ambíguas com a <i>British India</i>	187
«Aqui só há ruínas»: Gubernatis e a Índia Portuguesa	200
Gerson da Cunha anfitrião em Bombaim	206
Gubernatis e os orientalistas da Índia	215

O sânscrito como língua comum	226
Encontros e desencontros entre Gerson da Cunha e Gubernatis	235
O antropólogo Paolo Mantegazza à procura da «Índia selvagem»	251
 Capítulo 3	
Viagens de objectos: a Índia exposta em Florença	265
O envolvimento de indianos no Museu Indiano	265
A transgressão do sagrado: coleccionar a Índia religiosa	278
A aquisição de manuscritos sânscritos para a Biblioteca de Florença	299
O gosto pelo exótico: objectos europeus nas casas indianas	303
Uma encenação oriental perante os monarcas da Itália unificada ...	308
Quem quer o Museu Indiano?	316
O Museu Indiano nos guias turísticos de Florença	325
O Museu Indiano de Bolonha (1907)	330
A colecção de pintura antiga do <i>Villino Vidya</i>	335
A exposição da «Índia Britânica» em Paris (1878) e Londres (1886)	346
 Conclusão	359
 Fontes e bibliografia	367
 Índice remissivo	393

Índice de figuras

1	Retrato de grupo formado por José Gerson da Cunha, Angelo De Gubernatis (sentados, da esquerda para a direita) Shyamaji Krishnavarma, Bhagvanlal Indraji (em pé), 1885. Litografia. <i>L'Illustrazione Italiana</i> , n.º 50 (13 de Dezembro de 1885)	i
2	Angelo De Gubernatis, c. 1886. Fotografia (Fototípia Bruckmaun, Munique)	ii
3	José Gerson da Cunha, 1878. Fotografia <i>carte-de-visite</i> (Lorenzo Suscipi, Roma)	iii
4	Exposição Oriental, Florença, 1878. Primeira sala, Palazzo Medici Riccardi. Litografia. <i>L'Illustrazione Italiana</i> , n.º 40 (6 de Outubro de 1878)	iv
5	Exposição Oriental, Florença, 1878. Sala Luca Giordano, Palazzo Medici Riccardi. Litografia. <i>L'Illustrazione Italiana</i> , n.º 40 (6 de Outubro de 1878)	iv
6	Exposição Universal de Paris de 1878. Pavilhão anglo-indiano. Litografia. <i>L'Illustrazione Italiana</i> , n.º 36 (8 de Setembro de 1878)	v
7	Carta de José Gerson da Cunha para Angelo De Gubernatis (Hornby Road, Bombaim, 19 de Janeiro de 1883). Papel de carta com monograma do autor	vi
8	Carta de José Gerson da Cunha para Emilia Peruzzi (Waudby Road, Bombaim, 21 de Agosto de 1896). Papel de carta com desenho da casa de Gerson da Cunha em Bombaim	vi
9	Angelo De Gubernatis, <i>Peregrinazioni Indiane</i> , 1887. Frontispício do segundo volume	vii
10	Museu Indiano, Florença, c. 1886. Fotografia (Fototípia Ciardelli)	viii
11	Marguerita Albana Mignaty, c. 1886. Retrato a óleo não assinado (Fotomariani, Florença)	viii
12	José Gerson da Cunha, c. 1886. Retrato a óleo assinado por Vidya (Fotomariani, Florença)	viii

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço a enorme disponibilidade, simpatia e saber dos bibliotecários da secção de manuscritos da Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, muito em particular de Paola Piroló e Roberta Masini. A Monica Zavataro, antropóloga do Museo Nazionale di Antropologia e Etnologia de Florença, agradeço todo o tempo que dedicou a mostrar-me as colecções indianas, inacessíveis ao público, e a guiar-me no arquivo do antropólogo Paolo Mantegazza. Agradeço, igualmente, a todos os bibliotecários das várias bibliotecas departamentais da Universidade de Florença onde trabalhei.

Houve outras bibliotecas florentinas que foram os meus «escritórios», uma espécie de «*room of one's own*» e, por isso, fundamentais no processo de escrita: a biblioteca do Museo di Storia della Scienza, numa *loggia* sobre o Arno contígua ao Museu dos Uffizi, mas sobretudo a biblioteca do Kunsthistorisches Institut de Florença, que se converteu na minha segunda casa. A simpatia dos seus funcionários tornou mais agradável o meu quotidiano de trabalho. Entretanto, este estudo foi concluído quando eu já vivia em Londres, enquanto investigadora associada à School of Oriental and African Studies (SOAS-University of London). Aí pude usufruir das excelentes bibliotecas do SOAS, da Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland e da British Library.

Agradeço à Fundação para a Ciência e a Tecnologia e à Fundação Oriente o apoio que possibilitou a concretização deste livro. Após a conclusão do meu doutoramento, beneficiei de uma bolsa da Fundação Oriente durante três anos. Obtive depois uma bolsa de pós-doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia enquanto investigadora do Instituto de História da Arte da Faculdade de Letras de Lisboa, dirigido por Vítor Serrão, que foi determinante para o desenvolvimento desta e de outras investigações.

À Cristiana Bastos, antropóloga do Instituto de Ciências Sociais também responsável pelas suas edições, agradeço o entusiasmo que manifestou por este trabalho e a disponibilidade com que supervisionou as várias fases do processo de publicação. Aos meus dois leitores anónimos e à Mónica Saavedra, revisora exemplar, agradeço as óptimas sugestões que tanto beneficiaram a versão final deste livro. À Paula Gonçalves, amiga e colega de curso, deve-se o cuidadoso índice. A capa e as imagens são mérito de João Segurado. À Clara Cabral, os meus agradecimentos pelo profissionalismo e simpatia com que trabalhou na produção deste livro onde a revisão de Levi Condinho e a composição de Ana Cristina Carvalho também foram fundamentais.

Uma palavra muito especial aos meus amigos que, por diferentes razões, estiveram mais próximos deste livro. À Rosa Maria Perez, grande conhecedora da Índia, por encorajar o meu trabalho e por me ter ajudado a compreender questões relacionadas com o hinduísmo e com a Índia, em geral. Ao AbdoolKarim Vakil, sempre curioso e interessado pelo trabalho dos outros, a minha gratidão pelas nossas conversas. O seu saber acerca de questões relacionadas com o orientalismo e o pós-colonialismo contribuiu decisivamente para a introdução a este livro. As discussões que tive com Cosimo Chiarelli sobre história da fotografia e outros assuntos relacionados com cultura e colonialismo no século XIX também beneficiaram o meu trabalho. Outros queridos amigos de Florença viveram o dia-a-dia deste livro com interesse e expectativa, a Sílvia Guimarães, a Cristina Joanaz de Melo, a Sílvia Gusmano, o Miguel Bandeira Jerónimo, a Silke Kurth, a Cristina Meirelles do Canto e Castro e a Maria José Chousal, que generosamente reviu as minhas traduções do italiano.

Agradeço à minha família pelo apoio de sempre. Aos meus pais, Ana e António Pedro porque, para além da sua curiosidade intelectual, sabem cultivar os afectos com todo o tipo de pessoas, sendo um exemplo de generosidade e abertura. Ao meu irmão António Luís, pelo interesse com que sempre acompanhou a feitura deste livro. Ao meu marido Diogo, por ser um entusiasta do meu trabalho. Num processo longo e solitário como este, foi fundamental ter alguém como ele ao meu lado. As nossas filhas Maria e Madalena nasceram e cresceram com este livro. Ajudaram-me a começá-lo e a acabá-lo.

Às minhas filhas e à minha mãe, dedico este livro com todo o meu amor.

Normas editoriais e ortográficas

Os termos originais em línguas indianas, caso do sânscrito, foram uniformizados adoptando a forma inglesa, codificada pela escrita académica (ex., Vishnu, Shiva, Krishna, Shakuntala).

Sempre que possível, foram adoptados os termos usados no sistema linguístico português. Assim, utilizou-se muitas vezes a palavra «pândita», não com a conotação negativa que por vezes assumiu em português, mas no sentido que ela detinha na Índia da época, designando um homem sábio, erudito, especialista em língua e literatura sânscrita, que muitas vezes também detinha funções religiosas. No entanto, na maior parte dos casos em que os termos adquiriram um sentido negativo (ex., nababo), optou-se pela forma inglesa, que muitas vezes coincide com a utilizada pelas fontes italianas da segunda metade do século XIX (ex., *nawab*).

Quando no texto é referido o apelido de Angelo De Gubernatis, optou-se por escrever apenas «Gubernatis» e não «De Gubernatis» como seria correcto em italiano.

Todavia, no caso da citação directa de fontes italianas, manteve-se o original: «De Gubernatis» ou, para designar «José Gerson da Cunha», «Da Cunha».

Os nomes das cidades são aqueles usados no período tratado (ex., Bombaim e não Mumbai, nome actual da cidade).

Optou-se por deixar os nomes das instituições na língua original, sem uso de itálico.

Todas as traduções do italiano, francês e inglês são da responsabilidade da autora.

Introdução

As histórias de uma fotografia (Bombaim, 1885)

No dia 13 de Dezembro de 1885, *L'Illustrazione Italiana*, jornal de grande difusão em Itália, dedicou meia página a um desenho feito a partir de uma fotografia recebida de Bombaim (figura 1).¹ Tal como revelou a legenda, tratava-se do «professor Angelo De Gubernatis entre os brâmanes de Bombaim». Os três «brâmanes» – Gerson da Cunha, Shyamaji Krishnavarma e Bhagvanlal Indraji – surgiam identificados, apesar de a ortografia dos dois nomes indianos não ter sobrevivido a esta passagem para a Europa. Um breve texto procurava explicar o sentido de uma imagem que, sozinha, seria de difícil compreensão para a maior parte dos leitores. O ilustre filólogo e indianista Angelo De Gubernatis (1840-1913), professor de sânscrito e de literatura indiana em Florença – que estava naquele momento a viajar pela Índia para estudar os costumes, as línguas, os mitos e as tradições religiosas daquele povo «tão misterioso e interessante» – tinha sido consagrado brâmane (figura 2).

A fotografia – realizada no estúdio fotográfico de um parsi de Bombaim no dia 10 de Outubro de 1885, ou seja, dois meses antes da sua reprodução litográfica no jornal ilustrado – tinha sido o epílogo de uma cerimónia religiosa em que o sacerdote sanscritista Bhagvanlal Indraji investira o seu colega europeu como brâmane, algo que implicava o domínio do saber religioso hindu.² Tendo em

¹ «De Gubernatis Brahmino», *L'Illustrazione Italiana*, XII, n.º 50, 13 de Dezembro de 1885, 378-380. Uma primeira versão da introdução foi apresentada no colóquio «Imagem e diferença: entre a identificação do outro e o conhecimento de si mesmo», organizado por Ângela Barreto Xavier e Nuno Senos (ICS-Centro de História de Além-Mar, Lisboa 2007).

² Angelo De Gubernatis, *Peregrinazioni Indiane*, vol. 1, *India Centrale* (Florença: Tip. Editrice di L. Niccolai, 1886, 91).

conta que o hinduísmo não prevê a conversão e que só podem ser brâmanes aqueles que nascem no interior de tal casta, tratava-se, na realidade, de uma cerimônia de purificação. Através dos rituais de iniciação levados a cabo por Bhagvanlal Indrají, esse, sim, um brâmane e sacerdote, Gubernatis passava a poder aproximar-se do sagrado, o principal objectivo da sua viagem à Índia, com uma outra legitimidade. A ideia de Gubernatis ser fotografado vestido de brâmane, ao lado de Bhagvanlal Indrají e de Gerson da Cunha, surgira depois de terem visitado juntos um crematório hindu e um templo jaina da cidade de Bombaim. Segundo Gubernatis, fora o próprio Bhagvanlal a oferecer-se para transformar aquilo que poderia ter sido um mero acto de se vestir de brâmane hindu num verdadeiro ritual de iniciação religiosa onde lhe foi atribuído o cordão sagrado dos brâmanes.³

Poucos dias após a realização da fotografia, Gubernatis foi homenageado e eleito sócio numa das mais importantes instituições de saber da Índia Britânica – a Royal Asiatic Society de Bombaim –, da qual faziam parte apenas três indianistas europeus. Gubernatis podia, assim, orgulhar-se de ter sido reconhecido orientalista entre os orientalistas locais. Mas isto não era suficiente. Era a Itália que ele ia regressar e era ali que pretendia afirmar a sua autoridade científica e o seu estatuto de intelectual cosmopolita que se movia entre uma Itália recém-criada, que ajudara a unificar, e o resto do mundo em relação ao qual pretendia ser um intermediário.

Os progressos contemporâneos a nível da reprodução e circulação de imagens e textos, que permitiam aumentar a ressonância da viagem num espaço público e visual globalizado, foram bem aproveitados por um Gubernatis empenhado numa estratégia de autopromoção e de distinção social. A imagem foi exposta em diferentes contextos de recepção: *vista* pelos leitores da popular *L'Illustrazione Italiana*, que precisamente naquele ano de 1885 tinha as suas páginas repletas de imagens de Massaua e de Assab, primeiros ensaios africanos de uma Itália que também queria ser colonizadora; mas também *lida* por aqueles que, não tendo visto a imagem em si, tinham lido uma descrição da sua realização.

³ Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (BNCF), Manoscritti, Angelo De Gubernatis [II, IV, 674], *Relazioni del suo viaggio nell'India*, autogr., 1885-1886, fl. 86.

Em Calcutá, o músico Pramod, filho do conhecido Sourindro Mohur Tagore, fundador da Bengal Academy of Music, lera com grande interesse a descrição que Gubernatis fizera da cerimónia no *Bombay Gazette* e estava «orgulhoso de ver a sua devoção à nossa querida Índia».⁴ Os ecos da investidura bramânica, como Gubernatis denominara a cerimónia de purificação, também chegaram ao Rio de Janeiro: D. Pedro II, imperador do Brasil, escreveu a Gubernatis, em italiano, a pedir-lhe que não se esquecesse de lhe enviar uma das fotografias «onde se fez fotografar de brâmane ao lado de Bhagvanlal e Gerson da Cunha»; por outro lado, o imperador lamentou não ter nada para lhe enviar, pois o estudo do sânscrito no Brasil não passava de uma curiosidade de alguns filólogos.⁵ A única reacção negativa à imagem, que conhecemos, manifestou-se em relação ao contexto escrito em que ela foi apresentada na *L'Illustrazione Italiana*. E veio da parte de um dos seus protagonistas: José Gerson da Cunha (1844-1900; figura 3).

O médico e intelectual goês, estabelecido em Bombaim, conhecera Angelo De Gubernatis em 1878, quando fora o único indiano a participar no IV Congresso Internacional de Orientalistas que tivera lugar em Florença. Num Oriente de fronteiras incertas, que se movia ao sabor dos diferentes contextos políticos e dos interesses pessoais daqueles que organizavam os congressos, a Índia fora a clara protagonista das conferências proferidas no evento florentino, assim como da *Esposizione Orientale* organizada simultaneamente, num dos palácios dos Medici. Em Florença, nascera uma amizade intensa, feita de cumplicidades intelectuais e de demonstrações de admiração mútuas. Depois de sete anos de correspondência trocada entre Florença e Bombaim, reencontraram-se ambos finalmente em solo indiano em 1885. Gerson da Cunha pôde, então, retribuir ao amigo a hospitalidade, tornando-se no seu principal intermediário e guia em Bombaim: apresentou-o ao seu vasto círculo de amigos e eruditos, acompanhou-o em excursões etnográficas e arqueológicas, introduziu-o no mundo multirreligioso da cidade, e ajudou-o na obtenção de peças para o Museu Indiano (*Museo Indiano*) que Gubernatis pretendia criar no seu regresso a Florença.

⁴ BNCF, Manoscritti, Carteggio Angelo De Gubernatis, Cass. 154, Carta de Pramod Kumar Tagore (Calcutá, Pathuria Ghata Raj Bati, 18 de Novembro de 1886).

⁵ BNCF, Manoscritti, Carteggio Angelo De Gubernatis, Cass. 154, Carta de D. Pedro d'Alcântara (Rio de Janeiro, 5 de Outubro de 1886).

Mas deste encontro indiano, tão desejado por ambos, surgiram alguns desentendimentos que só foram assumidos quando Gubernatis regressou a Itália e lhe escreveu tudo aquilo que na Índia não lhe dissera. Na carta de resposta, uma missiva irada e sofrida que dividiu a correspondência de ambos entre um antes e um depois, Gerson da Cunha retribuiu-lhe as acusações: «Pediste-me meu consentimento para me chamar gentio na *Illustrazione Italiana*?», perguntou a Gubernatis.⁶ Claramente, Gerson da Cunha não gostara de se ter visto incluído naquilo que a legenda da fotografia designava como sendo os «brâmanes de Bombaim». Apesar de o texto jornalístico que acompanhava a imagem acrescentar que Gerson da Cunha era um «brâmane cristão de Goa», que já estivera em Itália para participar no congresso de orientalistas, e apesar de o seu nome estar antecedido do título de «doutor» que o identificava como médico, a legenda da fotografia, mais visível e mais próxima do seu retrato, já não recorria à palavra «cristão». A palavra «gentio» não estava escrita em lado nenhum. Mas, Gerson da Cunha tinha consciência de que, para a maioria das pessoas, ser brâmane era ser hindu e não ser cristão, e portanto significava ser «gentio» e isso constituía um insulto, no contexto católico goês onde tinha crescido.⁷ O que é que tinha ofendido Gerson da Cunha? O ter-se visto representado de um modo com o qual não se identificava ou a possibilidade de os outros, neste caso «europeus» e «católicos», o terem visto como aquilo que ele não era? Com que observadores é que Gerson da Cunha estava preocupado? Com os italianos que escolhera como a sua Europa, e que uns anos antes o tinham visto ser agraciado pelo Papa por ser um bom cristão? Ou com os goeses que, em Goa ou em Bombaim, tinham ficado surpreendidos por verem um católico vestido de brâmane hindu numa fotografia que não parecia ter intenções carnavalescas?

O mais surpreendente é que, um ano antes da zanga entre os dois, pouco tempo depois de terem tirado a fotografia, Gerson da Cunha escrevera de Bombaim para Gubernatis, que ainda se encontrava a viajar pela Índia, a anunciar-lhe o envio das «duas fotografias do grupo gentílico» que constituíam o seu «quinhão da

⁶ BNCF, Manoscritti, Carteggio Angelo De Gubernatis, Carta de José Gerson da Cunha, n.º 44 (Bombaim, 39 Hornby Road, 13 de Julho de 1886).

⁷ J. Gerson da Cunha, *The Konkani Language and Literature* (Bombaim: Government Central Press, 1881).

empresa fotográfica».⁸ Na carta ao amigo, num contexto propício à intimidade e à ironia, Gerson da Cunha podia referir-se com humor ao «grupo gentílico», do qual ele também fizera parte, como sendo uma encenação consciente feita por homens unidos por laços de amizade e de erudição, que pareciam assim querer ultrapassar diferenças religiosas, nacionais ou étnicas. Mas, uma vez exposta a reprodução da fotografia num jornal italiano, Gerson da Cunha tinha consciência de que a sua identidade poderia ser percebida de outros modos: enquanto um dos três indianos, supostamente hindus, que serviam para contextualizar Angelo De Gubernatis no lugar geográfico de onde enviara a fotografia. Num jornal de grande divulgação publicado em Itália, Gerson da Cunha passara a fazer parte dos sábios exóticos de um país longínquo, os quais, ao representar a Índia como um adereço visual, legitimavam o saber do ilustre indianista italiano. A reacção de Gerson da Cunha às possíveis leituras da imagem exibida publicamente revela como a concretização da fotografia não conseguira pacificar os conflitos que a antecederam.

Assim, se a imagem, a sua legenda e o seu texto nos sugerem noções de hibridismo e sincretismo étnico e religioso ou um encontro ideal entre nações, raças e religiões – tal como se apreçoava nos discursos inaugurais de congressos ou exposições universais que proliferaram na segunda metade do século XIX, incluindo aqueles onde Gubernatis e Gerson da Cunha participaram –, os textos que descrevem a preparação da fotografia revelam os conflitos mais ou menos assumidos por aqueles que foram fotografados, mas também por aqueles que não chegaram a ser fotografados. É que, como veremos mais adiante, a fotografia resultara de negociações que foram integrando ou excluindo as personagens que deviam ser fotografadas.

Para além de Gubernatis, Bhagvanlal Indraji fora o único fotografado que estivera sempre lá, ou seja, tanto na fotografia planeada como na concretizada. Quando Gubernatis chegou à Índia, já tinha ouvido falar naquele «douto e santo brâmane» especialista em sânscrito, epigrafia e numismática. Sabia que as suas capacidades de leitura já tinham sido muito úteis a orientalistas ingleses, alemães e holandeses e que a Universidade de Leiden o tinha incluído entre

⁸ BNCF, Manoscritti, Carteggio Angelo De Gubernatis, Carta de José Gerson da Cunha, n.º 39 (Bombaim, Hornby Road, 5 de Novembro de 1885).

os seus doutores. Em Bombaim, Bhagvanlal Indrají tornara-se num dos seus acompanhantes mais próximos e no seu principal interlocutor com a Índia sagrada. Fora Bhagvanlal que, logo no princípio de Outubro, pouco tempo depois da sua chegada à Índia, acompanhara Gubernatis na encomenda de um «fato brâmane» parecido com aquele que ele próprio usava.⁹

Enquanto a ida ao estúdio fotográfico aguardava que o fato sacerdotal de Gubernatis estivesse pronto, foram surgindo outros possíveis retratados: em primeiro lugar, um advogado brâmane que Gubernatis conhecera no salão literário de Gerson da Cunha, Çanta-Râm Narâyana. A sua filha, grávida, que recitara em honra de Gubernatis o célebre *Shakuntala* também «se fará fotografar comigo, em traje brâmane».¹⁰ A própria mulher de Gerson da Cunha, D. Ana Rita, ao saber da possibilidade de poder ter outra mulher a acompanhá-la, também se manifestou interessada em fazer parte do retrato, vestida de brâmane.¹¹ Mas, tal como escreveu Gubernatis, quando «tudo devia estar preparado, em breve, para a nossa representação brâmane em frente à máquina fotográfica», começaram a surgir os problemas.

Passado o entusiasmo inicial, a mulher de Gerson da Cunha arrependera-se da sua decisão. Afinal, não queria ser fotografada. Mas também não queria que o marido o fosse. Provavelmente, como Gubernatis deixou escrito no seu diário íntimo, o padre confessor proibira-a de se fazer fotografar ao lado de «indianos».¹² Porém, no relato de viagem publicado por Gubernatis, a «culpa» desta mudança de opinião deixou de ser atribuída ao padre confessor para passar a ser projectada num catolicismo mais generalizado que também passava pelo medo dos comentários que a fotografia poderia suscitar em Goa.¹³ A imagem de três católicos – Gubernatis e o casal Cunha – vestidos de brâmanes seria motivo de gozo para a sua família goesa, argumentara D. Ana Rita. O problema não era tanto o de os católicos serem fotografados vestidos de brâmanes, «*per burla*», mas sim o de o fazerem

⁹ BNCF, Manoscritti, Angelo De Gubernatis [II, IV, 674], *Relazioni del suo viaggio nell'India*, autogr., 1885-1886, fl. 77.

¹⁰ BNCF, Manoscritti, Angelo De Gubernatis [II, IV, 674], *Relazioni del suo viaggio nell'India*, autogr., 1885-1886, fl. 74v.

¹¹ BNCF, Manoscritti, Angelo De Gubernatis [II, IV, 674], *Relazioni del suo viaggio nell'India*, autogr., 1885-1886, fls. 90v.-91.

¹² BNCF, Manoscritti, Angelo De Gubernatis [II, IV, 674], *Relazioni del suo viaggio nell'India*, autogr., 1885-1886, fls. 90v.-91.

¹³ De Gubernatis, *Peregrinazioni Indiane*, vol. I..., 87.

misturados com brâmanes verdadeiros. Perante este novo cenário, Gerson da Cunha também mudara de ideias e decidira não ser fotografado ao lado do italiano e dos outros indianos. Aparentemente fê-lo por motivos religiosos mas, segundo Gubernatis, a verdadeira razão estivera na enorme influência que a mulher tinha sobre ele. Gubernatis tinha dificuldade em compreender esta incompatibilidade: afinal tanto Gerson da Cunha como a mulher possuíam «antigo sangue brâmane» e Gubernatis pensara que eles podiam assumir a sua casta sem ofender a sua religião. Quando Gerson da Cunha sugeriu que fosse feita uma outra fotografia, apenas com os católicos, Gubernatis recusou-se a participar nesta dupla representação segundo critérios religiosos. Não tinha ido à Índia para se fazer fotografar entre católicos.

Mesmo na versão publicada deste episódio, as suas *Peregrinazioni Indiane*, Gubernatis manifestou o seu profundo desacordo com D. Ana Rita, a quem se referia sempre como a «Senhora Da Cunha»: a fotografia nada tinha de jocoso, as vestes de brâmanes eram sagradas, e fora com orgulho que se fizera representar entre «verdadeiros indianos» daquela qualidade. A «debilidade» de D. Ana Rita tinha sido querer «passar por europeia».¹⁴ Claramente, Gubernatis lidava mal com uma identidade individual que considerava demasiado híbrida, numa atitude muito semelhante à de Isabel Burton, mulher do famoso viajante e escritor Richard Burton, a conviver com as elites goesas.¹⁵ Tanto o italiano como Isabel Burton estavam preparados para ver e para aceitar a *diferença* indiana. Mas, quando reconheciam nos «indianos» trajés, gestos ou tradições provenientes da Europa – como no caso dos goeses católicos que Isabel Burton conhecera em Pangim, ou no caso da mulher de Gerson da Cunha com quem Gubernatis convivera em Bombaim –, tinham dificuldade em lidar com a semelhança imbuída na categoria de diferença racial. Quando os «outros» se tornavam iguais, ou demasiado parecidos com o «nós», as expectativas dos viajantes eram abaladas na sua procura de uma indianidade «verdadeira».

A animosidade sentida contra a mulher de Gerson da Cunha levou Gubernatis a atribuir-lhe outras culpas: ao auto-excluir-se da fotografia, D. Ana Rita também fizera com que fosse excluída a

¹⁴ BNCF, Manoscritti, Angelo De Gubernatis [II, IV, 674], *Relazioni del suo viaggio nell'India*, autogr., 1885-1886, fls. 90v.-91.

¹⁵ Isabel Burton, *AEI: Arabia, Egypt, India: A Narrative of Travel* (Londres e Belfast: William Mullán and Son, 1879), 302-305.

outra mulher que estava para ser fotografada, a filha do advogado hindu amigo de Gerson da Cunha.¹⁶ Já que a fotografia misturaria católicos e hindus, então que fossem todos «doutos», afirmara. E apesar de a filha do advogado hindu ser uma das quinhentas mulheres em toda a Índia capaz de recitar o *Shakuntala*, como dissera o seu pai orgulhoso, o seu género feminino, reforçado pela sua gravidez evidente, excluiu-a da categoria de «douta». Mas afinal quem eram os doutos, questionava um Governatis irónico, na intimidade do seu diário manuscrito? Segundo ele, apenas Bhagvanlal Indraji entrava nesta categoria.¹⁷

Nesse sentido, apesar de na imagem nada nos remeter para questões de género – as mulheres não estão lá, nem sequer como uma ausência notada –, os textos revelam como elas também fizeram parte das negociações de pertença ao grupo. O género podia cruzar-se com a categoria religiosa, católica ou hindu, ou mesmo de casta, mas, quando a prerrogativa de «saber» passou a constituir-se num dos critérios, então as mulheres foram excluídas da possibilidade de representação fotográfica. Mesmo que esta exclusão, segundo Governatis, tivesse origem na decisão tomada por uma outra mulher. Vemos, assim, como as categorias de inclusão ou exclusão da fotografia se vão modificando: os textos revelam como estiveram em jogo questões de género, de religião, de casta e de raça, mas também como, no fim, uma vaga ideia de saber comum acabou por se sobrepor. «Veremos como acabará esta farsa», lamentava Governatis, sentindo-se impotente perante as consequências inesperadas da decisão de tirar uma fotografia vestido de brâmane.

O quarto retratado, Shyamaji Krishnavarma (Kathiawar, 1857-1930), que por acaso estivera em casa de Gerson da Cunha um dia antes de a fotografia ser feita, também integrava a categoria de erudito, além de ser brâmane e hindu.¹⁸ Governatis conhecera-o uns anos antes, quando Krishnavarma participara no Congresso Internacional de Orientalistas de Berlim, em 1881, enquanto espe-

¹⁶ BNCF, Manoscritti, Angelo De Governatis [II, IV, 674], *Relazioni del suo viaggio nell'India*, autogr., 1885-1886, fl. 99.

¹⁷ BNCF, Manoscritti, Angelo De Governatis [II, IV, 674], *Relazioni del suo viaggio nell'India*, autogr., 1885-1886, fl. 99.

¹⁸ Rozina Visram, *Asians in Britain: 400 Years of History* (Londres: Pluto Press, 2002), 150-152; Indulal Yajnik, *Shyamaji Krishnavarma: Life and Times of an Indian Revolutionary*, pref. de Sarat Chandra Bose (Bombaim: Lakshmi Publications, 1950).

cialista de filosofia e religião veda. A sua relação com Gerson da Cunha era mais antiga. Em 1879, enquanto jovem promissor mas praticamente desconhecido, Krishnavarma fora secretário particular e professor de sânscrito do intelectual goês.¹⁹ Quando surgira a oportunidade de ir ensinar para Oxford como assistente do famoso sanscritista Sir Monnier Williams, Gerson da Cunha, querendo ser um «humilde obreiro da regeneração do meu infeliz país», emprestara-lhe dinheiro para a viagem – uma «pequena contribuição material para o adiantamento desta terra», como classificou o seu gesto.²⁰ Na altura da fotografia, em 1885, o Krishnavarma que voltara havia pouco de Inglaterra já não precisava de classificar a colecção de numismática indiana de Gerson da Cunha para sobreviver. Aproveitara a estadia britânica para estudar direito no Balliol College, tendo sido o primeiro indiano a completar um M. A. em Oxford e, em 1884, já se encontrava na Índia a exercer como advogado no tribunal de Bombaim.²¹ Entretanto, também se casara com a filha de um rico mercador de Bombaim, tendo sido nomeado primeiro-ministro do rei de Rutlam, antes de regressar definitivamente a Inglaterra em 1897.

¹⁹ Krishnavarma terá dado aulas de sânscrito a Gerson da Cunha durante os primeiros seis meses de 1878. A estima que o aluno tinha para com o seu professor está patente na carta de recomendação que Gerson da Cunha lhe escreveu: «Ainda não conheci um Pândita tão profundamente letrado nas particularidades da gramática Sânscrita como o é o professor Shyamaji [...]. A sua postura sempre foi, desde que o conheci, a de um Senhor. E apesar de ser ainda muito jovem, a sua aprendizagem e comportamento correcto fazem com que, apesar da sua juventude, tenha pela frente uma esplêndida carreira. Tenho um afectuoso interesse no seu bem-estar, e o seu sucesso na vida irá agradar-me tanto como aos seus muitos amigos influentes que se encontram em todas as cidades da Índia ocidental (31-7-1978)» (Yajnik, *Shyamaji Krishnavarma...*, 27).

²⁰ Segundo a versão de Gerson da Cunha, também recontada por Gubernatis, um dia, Krishnavarma entrara em sua casa com os olhos cheios de lágrimas. O professor Monnier Williams oferecera-lhe cama e mesa em Oxford a troco das suas aulas, mas ele não tinha dinheiro para a viagem. Nas palavras do biógrafo de Shyamaji Krishnavarma, este teria estabelecido uma excelente relação com Gerson da Cunha: «Este bom médico esteve ao seu lado num momento especialmente crítico da sua vida.» Depois de pedir, sem sucesso, a muitas pessoas, organizações e instituições, dinheiro para pagar a sua viagem para a Europa, fora Gerson da Cunha e a sua mulher que o ajudaram: «Quando tudo parecia estar perdido, Shyamaji voltou a poder contar com a relação mais íntima da sua vida. Ele pediu emprestado algum dinheiro à sua mulher que, tal como sempre aconteceria, permaneceu fielmente ao seu lado. E mais, ele pediu dinheiro emprestado ao doutor e à senhora De Cunha» (Yajnik, *Shyamaji Krishnavarma...*, 27: 34-35); BNCF, Manoscritti, Carteggio Angelo De Gubernatis, Carta de José Gerson da Cunha, n.º 16 (Bombaim, Hornby Road, 17 de Março de 1879); De Gubernatis, *Peregrinazioni Indiane*, vol. I..., 87-88.

²¹ Yajnik, *Shyamaji Krishnavarma...*, 7.

Quando finalmente chegou o dia da fotografia, Gubernatis transformou-se em objecto etnográfico de si próprio. Desde a entrada no estúdio fotográfico até ao momento em que Bhagvanlal lhe pôs o cordão sagrado e lhe fez um sinal na fronte, exclamando no final com alegria «eis um verdadeiro brâmane!», Gubernatis assumiu-se como protagonista de um ritual e observador do mesmo.²² Os leitores italianos do popular jornal *La Nazione* puderam ler uma notícia da cerimónia, antes dos leitores da *L'Illustrazione Italiana*.²³ No principal jornal da sua cidade de adopção, Gubernatis resumiu, num pequeno texto, o seu processo de nativização encarnado na cerimónia de investidura e o modo como se tornara *igual* aos indianos para melhor os poder estudar: «um destes brâmanes doutos, considerando-me um brâmane à semelhança deles próprios, colocou-me, com todas as fórmulas sagradas, o cordão sagrado, que faz de mim um verdadeiro pândita indiano. Assim, vivendo no meio deles, estudo-os e observo com pormenor tudo aquilo que me interessa conhecer desta vida religiosa.»

Na descrição íntima da investidura, Gubernatis expôs a sua ambivalência religiosa e a forma como, sem deixar de ser cristão, acolhera também a sua nova condição bramânica, venerando Brama como Cristo.²⁴ Nas versões publicadas desta cerimónia, por outro lado, Gubernatis sentiu a necessidade de reafirmar o seu cristianismo de um modo muito mais claro perante os leitores. Nascera cristão e como tal queria morrer mas, como se justificou, a possibilidade de ser consagrado brâmane por alguém como Bhagvanlal constituía uma enorme honra para um indianista que tanto admirava a Índia.²⁵ Também fez questão de sublinhar a seriedade do evento: aquilo que para outros poderia significar uma simples brincadeira era, para ele, uma bênção solene que anunciava a sua peregrinação pelas regiões sagradas da Índia.

Porém, se nos seus textos narrou minuciosamente todos os gestos e orações de Bhagvanlal, a fotografia, que o colocou entre iguais, afastou-se da acção para se assumir como um retrato clássico onde todos estavam a posar. Habitualmente, os estúdios fotográficos tinham uma sala onde os fotografados se podiam preparar

²² De Gubernatis, *Peregrinazioni Indiane*, vol. I..., 89.

²³ Angelo De Gubernatis, «Un italiano in India. Bombay, 14 ottobre», *La Nazione*, 6 de Novembro de 1885, 2.

²⁴ BNCF, Manoscritti, Angelo De Gubernatis, *Relazioni del suo viaggio nell'India*, autogr., 1885-1886 [II, IV, 674], fls. 101v.-102v.

²⁵ De Gubernatis, *Peregrinazioni Indiane*, vol. I..., 90.

para o momento da fotografia. A ideia de transformação inerente a estes espaços surgia, neste caso, como uma metáfora literal marcada pela modernidade oitocentista: uma cerimónia religiosa hindu a ter lugar num estúdio fotográfico.

Na viagem à Índia de Gubernatis, a cerimónia de investidura bramânica e a fotografia que a provava marcaram, assim, a transição entre Bombaim, uma espécie de antecâmara iniciática, e a outra Índia onde ele, sozinho, se assumiria como um «peregrino da ciência». Literal e metaforicamente, Bhagvanlal despiu-o das suas vestes europeias e vestiu-o, com lentidão e delicadeza, com as suas novas vestes indianas e com o cordão sagrado.²⁶ Segundo a tradição, não era lícito que um homem (só os homens podiam fazê-lo) se dedicasse à leitura dos Vedas e a rituais sagrados sem antes ter recebido o cordão sagrado que se usava junto ao corpo, sob as vestes. Ao legitimar a sua posição enquanto especialista da religião hindu, o uso do cordão facilitava-lhe o acesso a espaços sagrados, a personagens religiosas, e até à aquisição de peças para o museu que pretendia constituir em Florença. Quando, num momento da viagem, os brâmanes de um templo lhe disseram que não era possível ele comprar uma abóbora em forma de ídolo, Gubernatis descobriu o peito e mostrou-lhes o cordão sagrado. Mudaram de atitude imediatamente, presenteando-o com sândalo e com um passarinho e um leque de papel e, a troco de umas rupias, até lhe entregaram a abóbora que ele queria levar para o museu florentino.²⁷

Como o próprio Gubernatis veio a verificar durante a sua viagem, o facto de um cristão se vestir de brâmane ou, pelo menos, assim se fazer representar, não era um acto assim tão inusitado. Na igreja jesuíta de Madurai, observou dois retratos de dois missionários italianos vestidos de brâmanes, um deles do famoso De Nobili.²⁸ Num texto escrito uns anos antes, Gerson da Cunha referira como De Nobili fora obrigado a justificar as suas estratégias hindus utilizadas na conversão perante o sínodo de Goa de 1618.²⁹ O historiador goês remeteu o leitor para uma gravura existente na Biblioteca Nacional de Nova Goa que representava precisamente De Nobili vestido de brâmane, e referiu-se à imagem como um

²⁶ De Gubernatis, *Peregrinazioni Indiane*, vol. I..., 88.

²⁷ Angelo De Gubernatis, *Peregrinazioni Indiane*, vol. II, *India Meridionale e Seilan* (Florença: Tip. Editrice di L. Niccolai, 1887), 74-75.

²⁸ De Gubernatis, *Peregrinazioni Indiane*, vol. II..., 263-264.

²⁹ Cunha, *The Konkani Language...*, 38.

exemplo da influência do hinduísmo, entre aqueles cristãos empenhados em transmitir ideias europeias aos nativos da Índia.

A gravura baseava-se, muito provavelmente, nos quadros que Gubernatis encontrou, mais tarde, na igreja de Madurai que, por sua vez, já eram cópias dos originais que se encontravam em Roma, onde tinham sido realizados por pintores locais. Gubernatis lamentou profundamente não ter consigo uma máquina fotográfica «para levar comigo aqueles dois retratos, que seriam um ornamento tão digno do Museu Indiano de Florença».³⁰ Com esta duplicação de representações possibilitada pela fotografia, Gubernatis teria podido transportar para Florença uma prova de sincretismo religioso, ao mesmo tempo que legitimava o seu próprio gesto em se vestir de brâmane perante o público italiano. Se os missionários o faziam, também ele, missionário da ciência e do saber, o podia fazer.

Quando finalmente Gubernatis inaugurou o Museu Indiano de Florença em 1886 com o espólio que trouxera da viagem, todos os elementos que tinham feito parte da cerimónia religiosa que antecederia a fotografia transformaram-se em objectos de museu, expostos ao lado de outras relíquias e das peças muçulmanas, cristãs e hindus que ocupavam uma das vitrinas. Uma das entradas do catálogo do Museu Indiano identificava o «fato completo de brâmane, com turbante, cordão sagrado, *uttariya*, etc., usado por um Pândita da Itália no dia da sua investidura em Bombaim», enquanto outra legenda descrevia os «fios e o sândalo que foram usados a 10 de Outubro de 1885 na consagração de um novo brâmane em Bombaim».³¹ A entrada do catálogo não referia o nome de Gubernatis, mas nem precisava de o fazer, pois todo o museu era indissociável da sua viagem.

Os múltiplos textos sobre a fotografia – diários de viagem em manuscrito e em versão impressa, artigos de jornal, correspon-

³⁰ A única imagem semelhante exposta nas paredes do Museu Indiano era a fotografia do inglês Tyrell Leith vestido de muçulmano (*Catalogo del Museo Indiano sotto l'alto patronato di S. M. Il Re d'Italia nel R. Istituto di Studi Superiori* [Florença: Le Monnier, 1887], 56, 68-69, 71 e 88).

³¹ *Catalogo del Museo Indiano...*, 74-77.

dência e legendas de museu – vieram reforçar a necessidade de *ver* esta imagem nos seus contextos de produção, de circulação e de recepção. É mais comum conhecermos as diferentes respostas do público a uma mesma imagem, do que as diferentes atitudes dos agentes envolvidos na produção de uma fotografia. Mas a história desta fotografia vem contrariar a ideia de que a multiplicidade de significados esteja somente na leitura de uma imagem, demonstrando, isso sim, como a instabilidade de significados também pode estar presente no contexto de produção da fotografia e nas intenções dos agentes representados pela fotografia. Não quer isto dizer que nos estejamos a afastar da imagem ou a relativizá-la no interior de uma hierarquia dominada pelo discurso escrito. Defendemos, sim, a necessidade de inscrever a imagem e o objecto na história, não como uma ilustração do texto ou como uma forma diferente de dizer a mesma coisa. Texto e imagem estão interligados mas não são o espelho um do outro, devem ser estudados em conjunto, sem os limites metodológicos que possam dificultar a apreensão das suas relações e cruzamentos.

Sem que nos tivesse sido possível encontrar a fotografia, possuímos o seu desenho, uma reprodução de uma reprodução. Porém, aquilo que poderia ser visto como uma limitação – a ausência do objecto original – pode também ser visto como um facto histórico que revela o poder reprodutivo que a imagem assumiu neste período e a rapidez crescente deste processo. Uma fotografia realizada em Bombaim foi transportada de barco para Milão, onde foi reproduzida em desenho por um funcionário de um jornal, que a imprimiu e a expôs, dois meses depois, ao olhar dos leitores maioritariamente italianos. Olhemos agora para a imagem (figura 1).

A centralidade no espaço bidimensional, na pintura como na fotografia, foi sempre uma das formas mais óbvias de atribuição de protagonismo e, no caso desta fotografia, havia um claro protagonista, Gubernatis. Por outro lado, entre os outros três fotografados, todos indianos, existia uma clara hierarquia entre Gerson da Cunha e os outros dois homens. Contudo não podemos argumentar que isto se deva a uma hierarquia colonial ou étnica porque era natural que o protagonista tivesse um lugar de destaque e que, ao seu lado, estivesse o seu amigo mais próximo. Esta divisão entre os católicos sentados e os hindus, de pé e num segundo plano, poderia assim ser justificada pelo maior grau de intimidade entre o principal protagonista e Gerson da Cunha.

Quando ainda não era claro quem entraria na fotografia, Gubernatis deu a entender que Bhagvanlal Indrají era o único dos fotografados que não poderia estar ausente. Porém, o seu lugar na composição fotográfica acabou por ser bastante mais periférico do que o de Gerson da Cunha. A passagem da fotografia para um desenho impresso num jornal veio retirar-lhe ainda mais protagonismo. Sabemos pela descrição escrita de Gubernatis que Bhagvanlal fora fotografado com um livro na mão – o único objecto da fotografia e, não por acaso, aquele que se identificava com o saber letrado –, mas na imagem reproduzida no jornal o livro desapareceu sob uma mancha branca onde apenas sobressai a assinatura do desenhador.³² Ter-se-ia a fotografia deteriorado na viagem entre a Índia e Itália? Ou será que o desenhador simplesmente eliminou o único adereço que remetia para a identidade erudita dos fotografados para melhor destacar o seu próprio nome? Embora, neste período, o livro já fosse um adereço comum nas composições fotográficas de estúdio, até para aqueles que não sabiam ler, o livro na mão de Bhagvanlal não era um acaso. Reforçava o seu papel de sanscritista mais velho e sabedor, o mestre que Gubernatis queria ter para legitimar o seu próprio saber.

Hirto e a olhar para longe da lente, Bhagvanlal também é aquele que aparenta um maior desconforto com a pose fotográfica. Isto num claro contraste com Gubernatis que olha directamente para o observador e com um Gerson da Cunha que, em pose de pensador (ou a mostrar o anel que atestava o seu estatuto), ocupava tanto ou mais espaço do que o protagonista, não escondendo que gostava de ser fotografado. Shyamaji Krishnavarma, o último a incorporar-se no projecto da fotografia, é aquele que tem o lugar mais indefinido na composição. Também fora professor de sânscrito de Gerson da Cunha, mas não estava ali como o mestre respeitado que Bhagvanlal era em relação a Gubernatis.

Em contraste com aquilo que acontecia quase sempre que indianos e europeus eram fotografados juntos em contexto colonial, na fotografia em análise o traje não remete para a diferença étnica. Se o único europeu estava vestido como os indianos que o rodeavam, somente a fisionomia poderia servir para os diferenciar. Uma tal constatação coloca um problema difícil de resolver. Apenas possuímos um desenho da fotografia. Não a fotografia em si. E é

³² De Gubernatis, *Peregrinazioni Indiane*, vol. I..., 91.

possível que, na passagem da fotografia para o desenho, feito pelo senhor Cavallotti, em Milão, tenha havido transformações – nomeadamente um reforço das diferenças étnicas entre os fotografados. De facto, o Gubernatis representado é um homem de olhos claros e barba com reflexos claros. Ora, uma simples observação de outras fotografias de Gubernatis revela-nos um homem muito mais moreno e de olhos escuríssimos (figura 2). Terá o desenhador, consciente ou inconscientemente, esbranquiçado Gubernatis e, quem sabe, escurecido as outras personagens, para reforçar diferenças que não eram evidentes? Terá o desenhador desnativizado o italiano que não se distinguia dos indianos, numa fotografia onde o tom do turbante se constituía numa marca de diferença mais evidente do que a cor da pele?



Nos últimos anos, multiplicaram-se os estudos dedicados à fotografia colonial. Estes sublinham a diversidade e heterogeneidade de relações possíveis entre fotógrafo e fotografado mas tendem, quase sempre, a concentrar-se em fotografias realizadas nas colónias por fotógrafos que se situam numa posição de poder, quer por pertencerem ao grupo dos colonizadores, quer por pretenderem alcançar um tipo de classificação visual indissociável de outros instrumentos de formação de um conhecimento colonial.³³ A fotografia, sobretudo quando usada pela antropologia física ou pelas suas versões popularizadas, foi muito importante para divulgar ideias de raça, sobretudo no Ocidente que do Oriente só conhecia imagens e textos, reforçando preconceitos raciais, hierarquias entre povos e legitimando as necessidades dos poderes coloniais. O gigantesco *The People of India* (1868-1875), compêndio fotográfico de oito volumes que pretendia classificar os povos da Índia em cerca de 500 fotografias comentadas, é um exemplo desta tendência.³⁴ Em contexto colonial, a fotografia tende, assim, a ser estudada para

³³ John Tagg, *The Burden of Representation: Essays on Photographies and Histories* (Londres: The Macmillan Press, 1988).

³⁴ John Falconer, «'A pure labor of love': A publishing history of *The People of India*», in *Colonialist Photography: Imag(in)ing Race and Place*, ed. Eleanor M. High e Gary D. Sampson (Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002).

mostrar o seu papel na identificação, classificação, controlo e afirmação dos poderes coloniais.

Porém, se a fotografia serviu uma cultura colonial, no sentido que Nicholas Thomas lhe deu, ela também foi apropriada pelos indianos tornando-se numa das mais populares técnicas modernas na Índia da segunda metade do século XIX.³⁵ A fotografia em contexto colonial, o que não quer dizer necessariamente «fotografia colonial», teve múltiplos usos e sentidos e seria muito redutor defini-la como um mero instrumento de exercício da autoridade, a diferenciar o gesto activo dos colonizadores que fotografavam, do gesto passivo dos colonizados que eram fotografados. Além destes usos, sobretudo no âmbito da antropologia em contexto colonial, existiram muitas outras formas de fotografar e de ser fotografado. Numa discussão desenvolvida em paralelo com aquela que foi suscitada pelo termo «orientalismo» nos últimos trinta anos, também a teoria crítica que se dedica à fotografia colonial tende, hoje, a questionar os pressupostos que limitaram a fotografia a uma relação entre conhecimento e poder, sublinhando a complexidade e multiplicidade dos seus usos em contexto colonial.³⁶ No entanto,

³⁵ Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994). Sobre fotografia na Índia, ver: Christopher Pinney, *The Coming of Photography in India* (Londres: The British Library, 2008); Malavika Karlekar, *Re-Visioning the Past: Early Photography in Bengal 1875-1915* (Nova Deli: Oxford University Press, 2005); Maria Antonella Pelizzari, ed., *Traces of India: Photography, Architecture, and the Politics of Representation, 1850-1900* (New Haven e Londres: Yale University Press, Canadian Centre for Architecture, Montréal Yale Center for British Art, 2003); Vidya Dehejia, ed. *India Through the Lens: Photography 1840-1911*, Catálogo de Exposição (Washington, D. C.: Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, 2000); Christopher Pinney, *Camera Indica: The Social Life of Indian Photographs* (Londres: Reaktion Books, 1997); John Falconer, «Photography in nineteenth-century India», in *The Raj: India and the British, 1600-1947*, ed. C. A. Bayly (Londres: National Portrait Gallery Publications, 1990); Elizabeth Edwards, ed. *Anthropology and Photography, 1860-1920* (New Haven: Yale University Press, 1992); John Falconer, «Early British photography in India», *History of Photography*, 16, n.º 4 (1992); Falconer, org., *India: Pioneering Photographers 1850-1900*. Catálogo de Exposição – Brunei Gallery SOAS (Londres: The British Library and The Howard and Jane Ricketts Collection, 2001); Judith Mara Gutman, *Through Indian Eyes: 19th and 20th Century Photography From India* (Nova Iorque: Oxford University Press, International Center of Photography, 1982); Ray Desmond, *Victorian India in Focus: A Selection of Early Photographs From the Collection in the India Office Library and Records* (Londres: H. M. S. O., 1982); Ray Desmond, «19th century Indian photographers in India», *History of Photography*, I, n.º 4 (1977).

³⁶ Eleanor M. Hight e Gary D. Sampson, «Introduction. Photography, 'Race', and post-colonial theory», in *Colonialist Photography: Imag(in)ing Race and Place*,

a maior parte dos estudos que incidem sobre a fotografia em contexto colonial continua a ter como objectivo «verificar como é que a fotografia serviu para legitimar as ideologias de domínio cultural e racial da época moderna», ou a analisar a intersecção entre conhecimento colonial e produção fotográfica, algo que parece contrariar a anunciada vontade de alargar as abordagens da fotografia.³⁷

Nestes termos, será que podemos considerar a fotografia em questão uma fotografia colonial? Penso que não. Por um lado, é necessário reconhecer que a sua produção é indissociável de um contexto colonial onde se moviam os seus participantes; porém, a imagem parece sugerir outras hierarquias e outras identidades que um prisma meramente colonial não deixaria antever. Por outro lado, os processos de decisão que levaram à representação fotográfica estão muito mais do lado de quem foi fotografado do que do lado de quem fotografou. São os participantes que escolheram o fotógrafo e não foi o fotógrafo que os escolheu, como costuma acontecer na fotografia considerada colonial. Na sua posição de observador, o fotógrafo parsi detém a máquina e despoleta o mecanismo técnico que permite a acção fotográfica, mas o seu olhar funciona sobretudo como testemunha, passiva, daquilo que se passa do outro lado da lente. Como vimos neste caso, os «encontros difíceis» deram-se entre os fotografados, mas não foram necessariamente consequência das hierarquias coloniais existentes. No entanto, como veio a provar-se mais tarde, se os fotografados puderam participar na construção da imagem, não foram capazes de controlar todas as suas leituras, por muito pensadas que estas tivessem sido.

Será que, numa outra perspectiva, podemos comparar esta fotografia com as imagens orientalizantes onde os fotografados europeus se vestiam de «orientais»? De facto, a ideia de mascarada e encenação fez sempre parte da fotografia desde a sua invenção.

ed. Eleanor M. Hight e Gary D. Sampson (Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002); James R. Ryan, *Picturing Empire: Photography and the Visualization of the British Empire* (Londres: Reaktion Books, 1997); Joan M. Schwartz e James R. Ryan, ed., *Picturing Place and the Geographical Imagination* (Londres e Nova Iorque: I. B. Tauris, 2003).

³⁷ Hight e Sampson, «Introduction. Photography...», 16; Maria Antonella Pelizzari, «Introduction», in *Traces of India: Photography, Architecture, and the Politics of Representation, 1850-1900*, ed. Maria Antonella Pelizzari (New Haven e Londres: Yale University Press, Canadian Centre for Architecture, Montréal Yale Center for British Art, 2003), 13-18, 14.

No interior desta tipologia, o orientalismo visual foi um dos mais populares modos de apropriação da diferença na construção da imagem de si próprio, tal como já o tinha sido na tradição pictórica do retrato.³⁸ Durante toda a segunda metade do século XIX e primeira parte do século XX, proliferaram as fotografias de europeus vestidos de orientais, em bailes de máscaras ou no estúdio dos fotógrafos, os quais forneciam eles próprios os adereços, trajes e cenários necessários à transformação.³⁹ Mais importante do que a identificação da geografia correspondente ao traje, ou a veracidade etnográfica do resultado, era a evocação de um «Oriente» que todos deveriam reconhecer como tal, mesmo que ninguém soubesse exactamente onde era.

Na imagem em causa, pelo contrário, Gubernatis não estava a *vestir-se de* brâmane indiano, mas a *assumir-se* como um brâmane indiano, e tudo aquilo que ele endossava era «verdadeiro», legitimado e sacralizado por Bhagvanlal. Tal como o famoso Richard Burton se nativizava para passar despercebido, também Gubernatis queria mitigar as diferenças com os «outros», porque esta indistinção o aproximava do objecto dos seus interesses – no seu caso, a Índia religiosa. E, tal como Burton suscitava a desconfiança dos seus contemporâneos, que o consideravam demasiado entusiasta com os costumes dos «outros»; ou dos seus colegas no exército britânico da Índia, incomodados com a sua «nativização», também Gubernatis chegou a pôr a hipótese de os ingleses terem contratado um espião para o vigiar, desconfiados da sua intimidade com os brâmanes.⁴⁰ Acrescente-se que também não parece ter existido uma indianização do estúdio fotográfico. Pelo contrário, a imagem

³⁸ Por exemplo, o caso do viajante italiano Giovanni Battista Belzoni (1778-1823), que se fez representar vestido de indiano por dois artistas distintos (por William Brockedon e por um artista desconhecido) num retrato copiado por James Thomson (ver Ken Jacobson, *Odaliskues & Arabesques: Orientalist Photography 1839-1925* [Londres: Quaritch, 2007]); Nicholas Thomas, ed., *The Lure of the Orient: British Orientalist Painting* (Londres: Tate Publishing, 2008).

³⁹ Mary Roberts, *Intimate Outsiders: The Harem in Ottoman and Orientalist Art and Travel Literature* (Durham e Londres: Duke University Press, 2007). A autora dá o exemplo de uma mulher «oriental» que subverteu a persistência desta tradição europeia mascarando-se de «oriental», perante a lente do fotógrafo e enviando a imagem aos seus correspondentes europeus. Ou seja, vestindo-se com os trajes e adereços que eram reconhecidos como sendo «orientais» na cultura visual europeia contemporânea, mas que nada tinham a ver com aquilo que usava habitualmente.

⁴⁰ Dane Kennedy, *The Highly Civilized Man: Richard Burton and the Victorian World* (Cambridge, MA, e Londres: Harvard University Press, 2005), 46, 51-55.

em causa distingue-se pela contenção, e pela própria negação da visualidade excessiva que costumava identificar-se com o Oriente encenado. E mesmo a componente etnográfica e religiosa que antecedeu a fotografia estava ausente da imagem em si. Mais do que o traje e a tez dos fotografados, o que remetia a imagem para a Índia era o texto que a acompanhava.

Um dos principais conflitos na definição dos fotografados – que tinha feito com que tanto Gerson da Cunha como a sua mulher entrassem e saíssem da fotografia, acabando esta última por ser excluída – fora precisamente a indefinição da fronteira entre veracidade e falsidade, entre vestir e travestir, entre realidade e mascarada. Gerson da Cunha partilhava muitas referências intelectuais com os outros três homens representados, além de também saber sânscrito, língua que aprendera precisamente com Shyamaji Krishnavarma, um dos fotografados. Mas, se o sânscrito fazia parte de um hinduísmo erudito vivido de formas diferentes – mais próximo de um saber literário no caso de Krishnavarma, ou de uma prática religiosa na perspectiva de Bhagvanlal Indraji –, o interesse de Gerson da Cunha era, sobretudo, histórico e arqueológico.

Bhagvanlal Indraji e Krishnavarma estavam vestidos com o seu próprio hábito, coerentes no seu hinduísmo e nas suas vestes de pânditas brâmanes. A bramanização de Gerson da Cunha foi, como vimos, mais problemática. Fora da sua Goa natal, para lá daquilo que se denominava a *Índia Portuguesa*, ser brâmane significava ser hindu, e Gerson da Cunha tinha consciência disso. Ele era, no fundo, o único fotografado que se travestira, que se mascarara daquilo que não era e, segundo Gubernatis, fizera-o com certa repugnância, somente para lhe agradar.⁴¹ Quando separada do seu catolicismo, a evocação da sua casta brâmane podia tornar-se desconfortável, pois ambas as categorias precisavam uma da outra para afirmarem a sua distinção.

Tal como Gubernatis escreveu no seu diário íntimo (e não na versão publicada), Gerson da Cunha endossava um adereço que vinha complicar ainda mais a sua identidade religiosa: no momento em que ambos se despiram das suas vestes europeias na sala do estúdio fotográfico, o italiano reparou como Gerson da Cunha usava um colar em forma de *thali*.⁴² Gubernatis surpreendeu-se

⁴¹ BNCF, Manoscritti, Angelo De Gubernatis, *Relazioni del suo viaggio nell'India*, autogr., 1885-1886 [II, IV, 674], fls. 102-102v.

⁴² BNCF, Manoscritti, Angelo De Gubernatis, *Relazioni del suo viaggio nell'India*, autogr., 1885-1886 [II, IV, 674], fl. 102v.

por ver que o amigo católico tinha ao pescoço aquilo que o seu olhar etnográfico identificou como sendo o símbolo fálico dos antigos Siviati do Decão. Mas, ao perguntar a Gerson da Cunha a razão daquele berloque, o médico, formado em Bombaim, Edimburgo e Londres, no circuito da medicina colonial e metropolitana disponível aos habitantes da Índia Britânica, respondeu-lhe muito simplesmente que se tratava de uma pedra africana que o protegia contra as dores de garganta. Perante a surpresa do amigo italiano, Gerson da Cunha preferiu pôr em causa a sua credibilidade enquanto médico formado pela ciência ocidental do que a sua religião católica. Tanto Gubernatis como Bhagvanlal fingiram-se satisfeitos com a explicação, sendo que, no seu diário, o primeiro concluiu que aquela era uma prova de que os cristãos da região ainda conservavam muitas tradições pagãs.

Esta história, como tantas outras reveladas na intimidade do diário de viagem à Índia, demonstra os sentimentos contraditórios de Gubernatis em relação à identificação de um Gerson da Cunha que ele, por vezes, percebia como demasiado híbrido: entre a admiração e a amizade nascidas em Florença e a dificuldade em compreendê-lo nas suas múltiplas identidades, feitas de referências intelectuais e culturais diversas e de uma religião católica que não o impedia de ter ao peito, em vez de uma cruz, um símbolo fálico, indiano segundo Gubernatis, africano segundo Gerson da Cunha. Havia neste hibridismo de difícil definição muitos paralelismos com o próprio Gubernatis: por um lado, este era um italiano de formação e educação católicas; mas também era criticado por alguns dos seus compatriotas por ser um traidor ao cristianismo e temido pelos ingleses pela sua proximidade com os brâmanes e pela dificuldade em categorizá-lo; por outro lado, conjugava uma grande devoção à Índia religiosa e erudita com a consciência dos interesses económicos de uma Índia comercial que a nova Itália começava a querer explorar. *In loco*, na Índia de Gerson da Cunha, Gubernatis teve mais dificuldade em compreender o amigo indiano que tanto admirava desde o primeiro encontro em Florença.

Se esta imagem pode contribuir para desestabilizar algumas das premissas utilizadas para estudar a fotografia colonial, os percursos

dos fotografados assim como as relações entre eles também não se ajustam facilmente às habituais posições atribuídas aos colonizados. Nenhum deles tem identidades estáticas que favoreçam análises bipolares de colonizadores ou de colonizados. Assim, se a fotografia que os reúne, publicada num jornal de uma Itália que começava, também ela, a aspirar a um projecto colonial, nunca teria sido encontrada no interior de uma historiografia nacional ou colonial centrada numa perspectiva nacionalista, o mesmo pode ser dito em relação aos seus quatro protagonistas. Todos se moviam num contexto colonial, mas todos se caracterizavam por uma mobilidade geográfica e por uma fluidez nos lugares que ocupavam enquanto produtores de conhecimento sobre a Índia.

A historiografia sobre as colónias, onde os estudos sobre a Índia Britânica ocupam um lugar paradigmático, tende a analisar os habitantes de espaços colonizados, segundo dois prismas: por um lado, atendendo à colaboração das elites locais com as formas de poder colonial e à sua apropriação do discurso dos colonizadores; e, por outro lado, valorizando aqueles que, com voz ou sem ela, resistiam a estas formas de poder e que só um olhar atento ao subalterno conseguiria descobrir. Os homens fotografados, situados nos interstícios do mundo colonial, vêm reforçar a ideia cada vez mais premente de que havia muitas formas de estar e de viver nestes contextos e que um mesmo indivíduo podia ter diferentes modos de relacionamento com as pessoas, instituições e discursos coloniais. Muito mais do que as categorias de colaboração ou de subalternidade, de cumplicidade com o regime colonial ou de resistência, de europeização ou de indianização, existem outras ideias que, talvez, ajudem a melhor compreendê-los enquanto participantes de um mundo colonial.

Antes de mais, todos produziam conhecimento sobre a Índia, todos tinham iniciativa (*agency*), voz e poder na construção de uma Índia, identificada, descrita, coleccionada, exposta, historicizada. Todos produziam aquilo que se costuma designar por conhecimento colonial sem serem colonizadores. Mas se conhecimento colonial significa um saber que é produzido ou instrumentalizado pelo poder colonial, então esta categoria não nos permite compreender a heterogeneidade dos seus discursos. A construção de um conhecimento sobre a Índia não estava apenas ligada a instituições, agentes ou políticas culturais dos colonizadores conscientes de uma interdependência entre poder e conhecimento. Existiam muitos indianos protagonistas deste processo, a participar activamente

na construção histórica, arqueológica, antropológica, literária e linguística da Índia e a fazê-lo através da escrita, da fotografia, da organização de exposições ou de museus. Os sentidos desta participação não eram monolíticos – se, por vezes, serviam discursos de progresso indissociáveis de um discurso colonial europeu, outras vezes, eram utilizados para valorizar uma cultura indiana capaz de justificar um nacionalismo onde não havia lugar para a presença britânica (ou podiam ser ainda utilizados para valorizar uma cultura goesa diversa de um Portugal europeu, tal como do resto da Índia). O que não quer dizer que esta participação não estivesse isenta de conflitos e hierarquias: o papel dos indianos foi muitas vezes subordinado pelas construções históricas posteriores. Ou seja, embora muitas vezes os indianos tivessem uma voz activa e fossem ouvidos nos contextos de produção de conhecimento colonial, coube à própria historiografia, numa outra forma de colonização intelectual, apagar ou diluir a sua presença.

Em segundo lugar, todos os homens fotografados representam formas de cosmopolitismo, todos se movem num mundo de fronteiras em definição, fronteiras que eles reforçam, criticam ou questionam. Pensemos em Krishnavarma. Por aquilo que sabemos do seu percurso até ao ano em que foi fotografado, poderíamos considerá-lo um exemplo paradigmático de colaborador, perfeita simbiose entre saber local e saber da metrópole colonial. Foi para Oxford dar aulas de sânscrito, como assistente de um famoso orientalista britânico, estudou advocacia ali e em Londres e regressou à Índia para ocupar vários lugares de prestígio no sistema judicial criado pela colonização britânica. No entanto, em meados dos anos 1880, familiarizou-se com os movimentos nacionalistas indianos que começavam a tornar-se cada vez mais visíveis. Dois meses depois de a fotografia ter sido tirada, mais precisamente em Dezembro de 1885, teve lugar em Bombaim o primeiro Indian National Congress (Congresso Nacional Indiano), o primeiro de muitos encontros de indianos motivados por ideias de independência e nacionalismo, mais ou menos assumidas.⁴³ A segunda

⁴³ *Report of the First Indian National Congress Held at Bombay on the 28th, 29th and 30th December 1885* (Lucknow: printed by the G. P. Varma & Brothers Press, 1885); *The Indian National Congress 1885-1985: An Exhibition in the British Library to Mark the Centenary of the First Meeting of the Indian National Congress at Bombay in December 1885* [30 de Novembro de 1985-Fevereiro de 1986] (Londres: British Library, 1985). Este catálogo reproduz uma fotografia com todos os participantes deste primeiro congresso. O facto de, na altura, Krishna-

parte da sua biografia projecta-o, assim, na categoria de resistente ao colonialismo, para não dizer mesmo agente activo do seu fim. Senão vejamos. Uns anos depois de ter posado para a fotografia regressou a Londres, mas desta vez o seu posicionamento na capital do império foi utilizado para outros fins. Em 1904, fundou a India House, residência para estudantes indianos em Londres que se tornou num dos centros de resistência colonial e de luta pela independência indiana. No mesmo ano, criou o jornal *Indian Sociologist, an organ of Freedom, and of Political, Social and Religious Reform*, onde tornou públicas as suas críticas ao despotismo do governo colonial britânico, tendo passado a assumir-se como uma das vozes mais activas a favor de uma independência indiana pacífica, um *freedom fighter*, considerado um precursor de Ghandi (o qual, aliás, acolheu na sua India House, juntamente com outros protagonistas do movimento de independência da Índia). Neste sentido, não serão as categorias de colaborador ou resistente demasiado limitadoras para identificar Shyamaji Krishnavarma?

E Bhagvanlal Indrajī? Nascido em Junagadh, em 1839, era ele quem encarnava melhor a Índia sacra, a Índia sânscrita, a Índia da cultura brâmane hindu, era ele o mais «indiano» de todos os fotografados e talvez, por isso mesmo, aquele que Gubernatis mais admirava. Nunca tinha abandonado a Índia. Porém, logo a seguir à fotografia, manifestou a Gubernatis a sua enorme vontade de ir à Europa para participar no próximo congresso de orientalistas, em Viena, sem transgredir as normas da sua religião.⁴⁴ Indrajī era considerado uma autoridade em sânscrito clássico e já tinha colaborado na tradução do *Código de Manu* e em vários outros textos, sempre como assistente de orientalistas europeus. Quando Richard Burton, viajante, tradutor e escritor, e Foster Fitzgerald Arbuthnot, membro do Bombay Civil Service e estudante de literatura indiana e persa, se começaram a interessar pelo *Kama Sutra*, texto religioso sânscrito antigo, contrataram Bhagvanlal Indrajī para recolher e comparar as várias versões do manuscrito, fixando a versão final para depois a traduzir para gujarati.⁴⁵

varma ocupar o cargo de *Dewan* do estado de Rutlam e não se encontrar em Bombaim pode explicar a sua ausência deste primeiro congresso.

⁴⁴ Penso que nunca chegou a ir à Europa, apesar da insistência de Gubernatis e da garantia de que as suas prescrições religiosas seriam respeitadas (De Gubernatis, *Peregrinazioni Indiane*, vol. I..., 91).

⁴⁵ Kennedy, *The Highly Civilized Man...*, 215-216. Segundo James McConachie, teria sido o indianista alemão residente em Bombaim, Georg Bühler, a

Para levar a cabo a fixação do *Kama Sutra*, Indrají contou com a ajuda de um assistente, estudante da Universidade de Bombaim, que conhecia bem tanto o sânscrito como o inglês, Shivaram Parshuram Bhide. Edward Rehatsek, húngaro residente em Bombaim, especialista em assuntos persas e árabes e amigo de Gerson da Cunha, também parece ter colaborado na preparação do texto, embora o seu papel se tenha diluído no resultado final.⁴⁶ Indrají entregou o *Kama Sutra* a Foster Fitzgerald Arbuthnot que, por sua vez, o passou a Richard Burton, e foi este que ficou na história como tradutor do célebre texto e o revelou ao Ocidente em 1883.⁴⁷ Num claro processo de subalternização de saberes, Burton ficou com a glória e o protagonismo apesar de o seu papel efectivo se ter resumido à revisão do texto inglês, a acrescentar algumas anotações e, possivelmente, a escrever o prefácio ou parte dele. Como se verifica neste caso, a cadeia de colaborações intelectuais nem sempre se resumia ao binómio eruditos europeus-colaboradores indianos, incluindo também outros tipos de colaboração, por exemplo, entre indianos. No entanto, quase sempre, estas relações tinham, assumidas ou implícitas, hierarquias em que uns tinham mais poder do que outros.⁴⁸ Como tantos intermediários, fundamentais no processo de recolher, identificar, coleccionar, transcrever, fotografar e criar conhecimento sobre a Índia, o nome de Indrají não sobreviveu à viagem entre conhecimento *dos* locais e conhecimento local, que tendia a apagar o papel dos indianos nos

recomendar Bhagvanlal Indrají, que também já colaborara com James Fergusson e James Burgess. Ver James McConnachie, *The Book of Love: In Search of the Kamasutra* (Londres: Atlantic Books, 2007), XIII, 111-118 e 122-127.

⁴⁶ Kennedy, *The Highly Civilized Man...*, 216-326.

⁴⁷ *The Kama Sutra of Vatsyayana, Translated from the Sanskrit with Preface, Introduction and Concluding Remarks* (Cosmopoli: for the Kama Shastra Society of London and Benares, 1883); *The Kama Sutra of Vatsyayana*, trad. Sir Richard Burton e F. F. Arbuthnot, ed. W. G. Archer, introd. K. M. Panikar (Londres: Guild Publishing, 1990).

⁴⁸ Mary S. Lovell, *A Rage to Live: A Biography of Richard and Isabel Burton* (Londres: Abacus, 1998), 610-621. Richard Burton e Arbuthnot teriam começado por contactar Edward Rehatsek para recolher o manuscrito do *Kama Sutra*, a segunda obra erótica na qual os dois colaboraram. A primeira – *Ananga Ranga* – já tinha sido traduzida precisamente por Rehatsek. Mas este, sentindo-se incapaz de levar a cabo tal empresa, teria recrutado dois eruditos locais recomendados pelo Dr. Georg Bühler, professor de sânscrito: Bhagvanlal Indrají e Shivaram Parshuram Bhide. Ver Michael S. Dodson, *Orientalism, Empire and National Culture: India, 1770-1880*, Cambridge Imperial and Post-Colonial Studies Series (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), 10.

estudos sobre a própria Índia.⁴⁹ De facto, logo após terem tirado a fotografia, Gubernatis e Bhagvanlal conversaram sobre as diferenças entre os eruditos europeus e os eruditos indianos: segundo Bhagvanlal, os primeiros sabiam sistematizar os materiais mas faltavam-lhes conhecimentos reais; os segundos sabiam muita coisa mas não tinham a capacidade de organizar o seu saber em forma de livro.⁵⁰ Bhagvanlal também teria confessado a Gubernatis faltar-lhe a arte para transformar todo o material que recolhera e todo o saber que acumulara; precisaria de trabalhar com um «douto europeu capaz de dar luz e vida» à matéria que jazia «como uma coisa escura e morta» nas suas mãos.

E Angelo De Gubernatis? Foi à Índia para deixar de ser um «indianista imperfeito, quase falso», para se indianizar, tal como vimos na fotografia, e para trazer para Florença um museu indiano.⁵¹ O italiano era um apaixonado pela Índia, mas sobretudo pela Índia que ele esperava ver, pela Índia que estudara e ensinara durante tantos anos. Procurava e aceitava a diferença, mas quando a Índia se aproximava da Europa, tinha mais dificuldades em aceitá-la. Gubernatis era o único europeu da fotografia. Um orientalista europeu, mas de uma Europa que nada tinha a ver com a Índia colonial, onde dominava a Grã-Bretanha, e onde sobrevivia Portugal (e a França).

A sua devoção pela Índia ancestral e erudita não o impediu de se ter feito acompanhar na sua viagem por dois agentes comerciais, com a missão de criar um empório italiano em Bombaim. Como

⁴⁹ Como demonstra o caso de Bhagvanlal, esta subalternização, como tantos outros processos semelhantes, nomeadamente o feminino, por vezes era reforçada pelo consentimento daqueles que eram submetidos. Penso igualmente que é possível comparar os «colaboradores indianos» com as mulheres artistas ou com aquelas mulheres que colaboraram estreitamente no processo criativo dos maridos, amantes ou pais, artistas ou escritores. Tal como muitos dos indianos que trabalharam para orientalistas europeus, que viram os seus nomes apagados da obra final ou foram remetidos para notas de rodapé, também muitas mulheres colaboradoras de homens artistas ou escritores trabalharam na sombra. Por outro lado, existiram muitas mulheres artistas entre os séculos XVI e XIX que, em vida, exerceram a profissão com reconhecimento e prestígio e que só se tornaram invisíveis quando a história da arte, os colecionadores, os museus e o mercado da arte as apagaram dos seus cânones e das suas escolhas. Do mesmo modo, o trabalho de alguns indianos foi reconhecido na altura, para passar a ser subalternizado pela própria história do conhecimento, que tendeu a concentrar-se nos autores europeus.

⁵⁰ De Gubernatis, *Peregrinazioni Indiane*, vol. I..., 91.

⁵¹ Angelo De Gubernatis, «Il viaggio nell'India ed il Museo Indiano», in Angelo de Gubernatis, *Fibra: Pagine di ricordi* (Roma: Forzani e C. Tipografi del Senato, 1900), 440.

também não o impediu de projectar uma Itália colonizadora da Índia, onde a praça de Diu, mal aproveitada pelos portugueses, seria a primeira conquista. Poderá, então, Gubernatis ser colocado no papel de colonizador, ou mesmo de orientalista no sentido mais saidiano do termo? O seu percurso e a sua relação escrita e vivida com a Índia não nos permitem formular definições monolíticas: antes de viajar à Índia, Gubernatis tinha estado mais de vinte anos a escrever sobre ela, a criar instituições e revistas dedicadas ao estudo de um Oriente onde a Índia era sempre a protagonista, e o seu discurso afastava-se conscientemente de qualquer laivo de vocabulário colonialista. A viagem, no entanto, representou um momento de transição – no seu próprio discurso em relação à Índia, como no próprio posicionamento colonial de uma Itália que, como escreveu Gubernatis, «também queria sair de casa».

Em 1885, o ano em que Gubernatis partiu para a Índia, a Itália iniciara a sua incipiente empresa colonial na costa oriental africana, e a Índia, como notou Gubernatis, tornara-se mais próxima. A posição de Gubernatis face ao colonialismo britânico e aos usos de um orientalismo académico na concretização de uma vocação colonial era ambivalente e foi-se transformando ao longo das últimas décadas do século XIX: de uma crítica aberta aos abusos de poder perpetrados pelos britânicos, passou a demonstrar cumplicidade com aqueles que queriam seguir o mesmo caminho. De facto, o novo papel colonial italiano teve um efeito notório na transformação do discurso orientalista de Gubernatis. O Gubernatis que regressou a Florença com um «museu indiano» encaixotado já tinha perdido a inocência de um orientalismo situado fora de um contexto colonial. Assim, ao publicar os três volumes das suas *Peregrinazioni Indiane*, a sua Índia pura, sagrada e erudita já passara a conviver com a Índia comercial e até, quem sabe, colonial.

E Gerson da Cunha?⁵² As suas viagens frequentes à Europa, a sua participação em congressos internacionais, as sucessivas visitas às exposições de Paris, a venda da sua colecção numismática numa leiloeira londrina, a aprendizagem da electroterapia num estágio de medicina em Paris no hospital dirigido por Jean-Martin Charcot, ou a conferência que proferiu sobre Dante, em Bombaim, exemplificam um percurso feito de referências intelectuais e culturais não

⁵² Tenho em preparação um estudo sobre cruzamentos historiográficos entre a Índia Portuguesa e a Índia Britânica na segunda metade do século XIX, onde José Gerson da Cunha constitui um dos principais casos analisados.

apenas europeias ou indianas, mas provenientes de várias Europas e de várias Índias. Mas, mais do que determinada por uma forma de estar ou de viajar, a fluidez da sua identidade foi marcada por diversos tipos de negação. Ser goês, sem viver em Goa; viver em Bombaim, sem ser britânico nem anglo-indiano; ir à Europa mas não ir a Portugal. Todas estas negações atribuíram-lhe o poder de não estar no *lugar* do colonizado.

O seu *deslocamento*, a sua dupla negação do espaço colonial, a sua diferença em relação a todos os contextos dominantes onde se movia revelaram-se determinantes na sua posição enquanto indivíduo, na sua experiência de vida, como no lugar a partir do qual pôde escrever e produzir o seu próprio discurso. Foi precisamente esta mobilidade geográfica e identitária que permitiu a Gerson da Cunha produzir o conhecimento de uma Índia que estava para lá das historiografias nacionais, coloniais ou locais. Dominava a história como a historiografia indiana, portuguesa e britânica, cruzando a multiplicidade das suas referências num único texto. Lia português, inglês e várias outras línguas europeias, tal como indianas. Trabalhava nos arquivos de Goa e de Bombaim, tal como nos de Roma ou de Paris. Lia lápides em igrejas católicas, bem como inscrições sânscritas em templos hindus. Coleccionava objectos, sobretudo moedas, de várias Índias. Pertencia às mais prestigiadas instituições de saber da Índia Britânica, publicava em inglês nas suas melhores revistas, mas também criticava o «egoísta John Bull» e acreditava que a libertação da Índia estava para breve.

Gerson da Cunha também não pode ser considerado uma voz subalterna, encarnando a subversão ao poder colonial ou a incapacidade de acesso ao discurso. Mesmo no meio das suas contradições identitárias, da sua voz pontual contra o governo inglês, ou das suas críticas mais escassas e indirectas em relação ao governo da Índia Portuguesa sua contemporânea, ou da sua crença na libertação próxima da Índia, Gerson da Cunha não era um anticolonialista. As suas relações com os dois poderes coloniais que faziam parte da sua vida – o português e o britânico – não permitem colocá-lo de um ou do outro lado. Pelo contrário, tratava-se de relações mais subtis, e certamente mais complexas, feitas tanto de críticas como de elogios, de cumplicidades como de recusas, de lamentações e dúvidas como de proximidades. Será que as suas contradições, a sua encarnação simultânea de valores do «colonizador» e do «colonizado», entrarão em conflito com uma visão da história que não

permite que se esteja dos dois lados? Não serão as mesmas contradições invisíveis a uma história de ideias claras, de dominadores e de subjugados, a uma história que não vê a violência do colonialismo ou a uma história que só vê a violência do colonialismo? Gerson da Cunha, como aliás muitas das personagens do seu círculo social e intelectual de Bombaim desafiam estas classificações: na sua múltipla identidade; na fluidez do seu percurso, geográfico como histórico; na sua capacidade para pôr em confronto (o que nem sempre significa conflito) diferentes culturas, histórias, vozes; no seu multiculturalismo intelectual, como nas suas muitas contradições; na escolha improvável das cidades europeias que percorreu; enfim, na dificuldade em classificá-lo.

Gerson da Cunha está muito longe de uma caracterização de «colonizado» como aquele que não tem voz, ou mesmo que é destituído «de escrita e de história» e se apropria «da linguagem e dos registos dos colonizadores a fim de propor outras histórias mais heterogéneas». ⁵³ Sendo goês, a linguagem dos colonizadores – ou seja, a cultura e a concepção de história europeias – fazia parte da sua cultura. Com a autoconsciência inerente aos processos de distinção, apresentava-se como um historiador «à europeia» e não «à indiana», como fez questão de deixar patente nalguns dos seus escritos históricos. No caso de Gerson da Cunha, não se pode dizer que exista uma *apropriação*, tal como é repetido vezes sem conta pela historiografia anglo-saxónica a propósito das elites indianas que viviam na Índia Britânica de Oitocentos. O facto de ele ser goês vem problematizar esta noção, constituindo-o num intermediário cultural, quer no seu percurso de vida, quer na sua abordagem histórica transtemporal e transnacional.

Orientalismos e conhecimento colonial

Escolhi começar por analisar a reprodução de uma fotografia tirada em Bombaim porque os temas e problemas por ela sugeridos

⁵³ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000); Manuela Ribeiro Sanches, «Introdução», in *Portugal Não É Um País Pequeno: Contar o Império na Pós-Colonialidade*, ed. Manuela Ribeiro Sanches (Lisboa: Edições Cotovia, 2006), 18.

constituem, de facto, uma introdução a este livro. Tanto a imagem, dada a conhecer num popular jornal ilustrado italiano, como os textos manuscritos oitocentistas que a descrevem, estão em Itália. Enquanto exemplo de uma cultura visual globalizada, onde, quer as personagens estudadas, quer a fotografia que as uniu resistem a identificações de contornos precisos, tal imagem nunca teria sido encontrada nos caminhos historiográficos localizados simplesmente entre a metrópole e as colónias. Os problemas levantados por esta fotografia apelam à necessidade de ultrapassar os limites impostos por uma história colonial ou imperial, escrita a partir de um prisma nacional para, em vez disso, empreender uma história transnacional do colonialismo.

Ao escrever neste momento, benefício de mais de trinta anos de reflexões sobre colonialismo e impérios, a que já nem sequer podemos chamar pós-coloniais porque isso excluiria muitas das críticas que têm sido feitas a este mesmo conceito. Benefício também do facto de poder usufruir da acumulação de tantas teorias, ideias e abordagens, sem sentir a necessidade de me colocar num ou noutro lado. Como tantas outras pessoas a escrever neste momento, pude usar as ideias pioneiras e precursoras de Edward W. Said, como as de Christopher Bayly, sem me limitar a uma só linha de investigação mas, pelo contrário, podendo beneficiar de todas elas consciente das fragilidades que outros já lhes apontaram.⁵⁴ Como afirmou Bayly, nas últimas décadas de Oitocentos,

⁵⁴ Edward W. Said, *Orientalism* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978). A bibliografia pós-saidiana, habitualmente denominada de estudos pós-coloniais, é imensa. A sua vertente anglo-saxónica é dominante quer nos temas de eleição – o Império Britânico com destaque para o indiano –, quer nos lugares a partir dos quais se escreve – Grã-Bretanha, Estados Unidos da América, e países ex-colonizados pela Grã-Bretanha. Assim, embora o livro de Said se concentrasse apenas no mundo árabe, a literatura subsequente deslocou a geografia dos conceitos de orientalismo para a Índia. Foi o caso, por exemplo, de Ronald Inden, empenhado em desconstruir os discursos eurocêntricos, essencialistas e «orientalistas», no sentido de Said, sobre a Índia (cf., do autor, *Imagining India* [Londres: Hurst & Company, 2000, ed. original de 1990]). O livro de Dilip K. Chakrabarti, *Colonial Indology: Sociopolitics of the Ancient Indian Past* (Nova Deli: Munshiram Manoharlal Publishers, 1997), concentra-se na construção racista europeia do passado indiano através de conceitos de raça, língua e cultura criados pelos indianistas europeus e, segundo ele, não contestados pelos historiadores indianos nacionalistas. Embora Said não tenha dado atenção a questões de género, muitos estudos posteriores associaram-no às suas abordagens. O próprio Said voltou ao seu *Orientalism* numa obra posterior onde rectificou alguns pontos de vista iniciais, dando mais protagonismo a outros espaços geográficos e às formas de resistência

«Os indianos estavam, cada vez mais, a produzir o seu próprio conhecimento a partir de fragmentos trabalhados a partir da sua própria tradição, ajustados a ideias ocidentais e transmitidos através de instrumentos ocidentais. O orientalismo, no sentido de Said, tornou-se reactivo e conflituoso antes de assumir qualquer tipo de formato.»⁵⁵

Tornou-se quase um lugar-comum dos estudos imperiais e pós-coloniais iniciar com uma referência ao *Orientalism* de Edward Said para depois acrescentar o *mas* a que nos obrigam os trinta anos de respostas e discussões à volta da famosa obra. Claro

do mundo não europeu face às diferentes formas de dominação ocidental: Said, *Culture and Imperialism* (Londres: Chatto & Windus, 1993). Ver ainda A. L. Macfie, ed., *Orientalisms: A Reader* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2000). Entre as críticas mais conhecidas a Said ou aos seus discípulos, ver: Bernard Lewis, *Islam and the West* (Oxford: Oxford University Press, 1993); John M. MacKenzie, *Orientalism: History, Theory and the Arts* (Manchester e Nova Iorque: Manchester University Press, 1995); Robert Irwin, *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents* (Woodstock e Nova Iorque: The Overlook Press, 2008 [ed. original de 2006]). Este último, que se concentra na cultura islâmica, apresenta-se quase como uma crítica directa ao livro de Said, apregoando fazer uma história «mais verdadeira» do orientalismo. Mais recentemente, Irwin pronunciou-se sobre dois livros e voltou a insistir nos seus argumentos contra o *Orientalismo* de Said: Robert Irwin, «Lured in the East», *Times Literary Supplement* (9 de Maio de 2008).

O facto de se terem celebrado em 2008 os trinta anos da publicação do livro mais conhecido de Said suscitou várias iniciativas, como por exemplo a conferência «Framing the Other: 30 Years after Orientalism», organizada pelo *Courtauld Institute*, Londres, 26 de Abril de 2008. A mensagem desta conferência foi clara: a história da arte descobriu, finalmente, os conceitos do *orientalismo* saidiano e começou a aplicá-los em força aos seus objectos de estudo, inspirando-se para tal num famoso artigo de Linda Nochlin, «The imaginary Orient», *Art in America*, 71, n.º 5 (Maio de 1983), onde foram primeiro usadas ideias de Said na análise da pintura orientalista. A natureza das conferências apresentadas também veio demonstrar as diferenças entre a história e os estudos pós-coloniais, por um lado, e a história da arte no que respeita aos debates teóricos acerca do orientalismo, por outro: enquanto os primeiros têm trinta anos de debates, a história da arte, apesar de já ter descoberto o orientalismo de Said, ainda não integrou nas suas abordagens as sucessivas discussões que a mesma obra suscitou. Outra grande área no interior dos estudos pós-coloniais são os *Subaltern Studies* centrados, sobretudo, no caso indiano. Para uma crítica a este movimento, nomeadamente às abordagens de Chakrabarty, Chatterjee e sobretudo Spivak, ver Sumit Sarkar, «Orientalism revisited: Saidian frameworks in the writing of modern Indian history»; Rosalind O'Hanlon e David Washbrook, «After orientalism: culture, criticism and politics in the third world», in *Mapping the Subaltern and the Postcolonial*, ed. Vinayak Chaturvedi (Londres e Nova Iorque: Verso, New Left Review, 2000).

⁵⁵ C. A. Bayly, *Empire & Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 371-372.

que existem os *mas* de todas as obras humanas, mas com todas as suas possíveis limitações que este livro, como tantos outros, também sugere, a obra *Orientalism* de Said imbuíu a construção de saber sobre o «outro» de um sentido politizado que continua a ser pertinente enquanto instrumento de observação. Sobretudo, a contribuição de Said foi determinante para questionar a historiografia acrítica e congratulatória que dominou os estudos europeus sobre outras culturas, nomeadamente num contexto colonial.⁵⁶ No entanto, se no início desta investigação estava, de algum modo, à procura de histórias que encaixassem numa abordagem foucauldiana ou saidiana das relações entre metrópole e colónias, cedo me tive de confrontar com as dificuldades em projectar tais modelos nas fontes e nos casos com os quais me fui deparando.

Apesar da persistência do nome – orientalismo, orientalistas, oriental – consolidada por congressos internacionais, museus, colecções, instituições de conhecimento, revistas da especialidade, ou autodenominação de indivíduos, e definida, mais tarde, pela abordagem crítica inaugurada por Said, o significado do termo sempre se caracterizou pela sua diversidade e multiplicidade. O caso dos «orientalistas» enquanto grupo de indivíduos, homens na sua vasta maioria, produtores de conhecimento sobre tudo aquilo que fosse passível de ser denominado orientalismo, é um bom exemplo de como uma abordagem meramente colonial possa ser limitativa. Desde finais do século XVIII, quando o termo se banalizou, até 1978, data de publicação do livro de Said, o discurso orientalista deve ser entendido como uma abordagem heterogénea que inclui uma variedade de posições, uma multiplicidade de sentidos que podem mesmo conter conflitos e contradições.⁵⁷

A partir do momento em que a palavra *Orientalismo* se tornou no título de um livro, nunca mais foi possível usá-la de modo inconsciente ou acrítico.⁵⁸ De facto, o orientalismo enquanto disci-

⁵⁶ O facto de a tradução portuguesa do *Orientalism* de Said ter sido feita somente em 2004, vinte e seis anos depois de a obra ter sido publicada, revela muito acerca da historiografia portuguesa, como já notou Rosa Maria Perez, «Introdução: os portugueses e o Oriente», in *Os Portugueses e o Oriente: História, Itinerários, Representações*, ed. Rosa Maria Perez (Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2006), 25. Ver Edward W. Said, *Orientalismo: Representações Ocidentais do Oriente* (Lisboa: Livros Cotovia, 2004).

⁵⁷ Lisa Lowe, *Critical Terrains: French and British Orientalisms* (Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1991), 105 e 127-128.

⁵⁸ Embora o impacto do livro de Said tenha sido maior na história, nos estudos culturais e pós-coloniais, ou nos estudos literários do que propriamente entre os

plina académica durou até há trinta anos. Sendo impossível não ter em conta o debate saidiano e pós-saidiano quando se usa o termo «orientalismo», sinto-me obrigada a explicar que no título deste livro e ao longo das suas páginas usarei a palavra «orientalismo» e «orientalistas» no sentido mais amplo possível, tal como ele era usado no contexto cronológico e geográfico onde me situo, e não no sentido político que Said lhe deu. Assim, uma abordagem crítica do orientalismo inseparável da proposta de Said, como dos muitos debates que têm tido lugar desde então, estará sempre presente ao longo do texto, mas não está adscrita à palavra em si; *i. e.*, não me reconheço num sentido monolítico, feito apenas de conotações negativas e coloniais do orientalismo, e por isso tomei a liberdade de usar o mesmo conceito sem limitar os seus sentidos.

«Homem que já viajou por muitos lugares» foi o significado irónico com que Flaubert identificou a palavra «Orientalista» no seu *Dictionnaire des idées reçues* expondo assim a banalização que o termo adquirira em 1880.⁵⁹ Aquele que se dedica a estudar o Oriente – o orientalista – é de difícil definição: pode ser um especialista em línguas, como em história, em arqueologia, como em antropologia. Ao dedicar-se àquilo que não é ocidental, é a geografia e não a temática de estudos que define o orientalista. As fronteiras do seu Oriente também são fluidas e instáveis, abarcando uma grande parte do mundo que apenas tem como denominador comum não ser ocidental, e estar a oriente ou a sul da Europa.

Se grande parte da bibliografia sobre o assunto é dedicada ao orientalismo britânico no contexto colonial indiano, numa bipolaridade que, naturalmente, favorece a identificação de um único

«orientalistas» do presente; de igual modo, o *Orientalismo* de Said não chegou a todos os países ao mesmo tempo, tendo as suas ideias sido discutidas muito mais cedo no mundo anglo-saxónico do que noutros países, onde foi ignorado durante muitos anos, por exemplo: Giorgio Renato Franci, ed. *Contributi alla Storia dell'Orientalismo* (Bolonha: CLUEB, 1985). Um outro livro italiano, publicado em 2006, reconhece o contributo do livro de Said, mas recusa a valência negativa do termo, reatribuindo-lhe o significado que detinha no contexto da cultura francesa de princípios do século XVIII: Rolando Minuti, *Orientalismo e idee di tolleranze nella cultura francese del primo '700* (Florença: Leo S. Olschki, 2006).

⁵⁹ O *Dictionnaire des idées reçues* deveria fazer parte de um segundo volume do *Bouvard et Pécuchet*, a novela que Flaubert deixou inacabada à data da sua morte em 1880 (cf. Gustav Flaubert, *Bouvard et Pécuchet. With the Dictionary of Received Ideas*, trad. e introd. de A. J. Krailsheimer [Harmondsworth: Penguin Books, 1976], 320).

discurso – de colonizadores e colonizados, daqueles que escrevem e daqueles sobre os quais se escreve, daqueles que detêm o poder e daqueles que não o possuem –, as últimas décadas assistiram a uma proliferação de estudos que demonstram a multiplicidade de vozes, as contradições, as concessões, os silêncios, as hesitações, a heterogeneidade das vozes e dos discursos «orientalistas». ⁶⁰ Há que ter atenção para não cair no hibridismo que pode ocultar as relações de poder em jogo, fazendo-nos ignorar conceitos de subordinação, preconceitos raciais, violência de classe ou de género e diferentes formas de humilhação, quando falamos de discursos orientalistas; mas também não podemos cair numa relação linear entre colonizador e colonizado. Mesmo num contexto alargado de relações claramente hegemónicas existem conflitos, amizades, cumplicidades e resistências, provenientes de muitos lugares. ⁶¹ De facto, a diversidade de lugares a partir dos quais se escrevia, num contexto político-social que parecia claro como era o caso da Índia – definido por um regime colonial onde uns estavam do lado do poder e outros do lado daqueles que não o tinham –, demonstra que, mesmo no interior de um caso específico, não é possível sustentar a existência de uma lógica bipolar. A intimidade das cartas pessoais, de diários manuscritos, ou de cartas escritas a revistas – alguns dos materiais que usarei neste livro – revelam encontros e amizades mas também conflitos. No entanto, estes últimos podem implicar outras configurações de poder que nem sempre se prendem com relações de desigualdade colonial.

No âmago do debate pela definição historiográfica de conhecimento colonial, parece estar o lugar atribuído aos indivíduos colonizados neste processo. De um lado, situam-se os autores que desvalorizam o papel dos colonizados, relegando-os, se tanto, para a função de informadores passivos. Nesta perspectiva, os colonizadores surgem como os produtores activos de conhecimento, que utilizariam a Índia, por exemplo, como um laboratório no qual se poderiam aplicar ideias, abordagens e métodos europeus. ⁶² Uma das críticas

⁶⁰ O próprio Said reconhece, na sua introdução, as limitações de não abordar as produções de conhecimento orientalista na Alemanha, na Itália, na Rússia, em Espanha e em Portugal, e explica porque é que não o faz (Said, *Orientalism...*, 17-19).

⁶¹ Lowe, *Critical Terrains...*, 105. A autora, baseada numa abordagem literária, tem em mente as reacções escritas indianas à novela de Forster, *A Passage to India*, mas a sua análise pode adequar-se a outros tipos de discurso.

⁶² Como sugerem as obras de Said, *Orientalism...*; Ronald Inden, *Imagining India* (Londres: Hurst & Company, 2000 [ed. original de 1990]); Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India* (Princeton: Prin-

mais persistentes que têm sido feitas em relação a esta abordagem é que, ao criticar as estruturas de poder colonial, acabou por retirar poder aos colonizados, remetendo-os para a passividade de quem não tinha acesso ao discurso. Do outro lado, encontrar-se-iam aqueles autores que dão mais protagonismo aos intelectuais indígenas e que identificam o conhecimento colonial como sendo produzido através de uma «forma de colaboração complexa entre colonizadores e colonizados, e um processo latente de confronto epistémico e de ajustamento entre sistemas europeus e indígenas».⁶³ A primeira abordagem relegaria os intelectuais nativos para uma função de «informadores», enquanto a segunda outorgar-lhes-ia o estatuto de «colaboracionistas», em diálogo com os colonizadores. Não há dúvida de que a minha abordagem se encontra mais próxima desta última perspectiva, que valoriza o papel dos intelectuais indígenas e procura ultrapassar as fronteiras demasiado rígidas entre colonizadores e colonizados, recusando o binarismo já criticado por Sara Suleri.⁶⁴ Mas, por outro lado, não penso que se possa reduzir uma figura como Gerson da Cunha ou Krishnavarma à ideia de «colaboracionismo» ou à de «informador nativo», tal como a concebeu Bayly, nem mesmo que se lhe possa associar o conceito generalizado de «conhecimento colonial».⁶⁵ Inspirado na figura do nativo que acompanhava o antropólogo e o ajudava na aproximação ao seu objecto de estudo, o conceito de «informador nativo» é muitas vezes usado para designar as elites indianas que estavam de algum modo envolvidas com o poder britânico.⁶⁶ No

ceton University Press, 1996); Nicholas Dirks, ed. *Colonialism and Culture* (Ann Harbor: The University of Michigan Press, 1992); ou Thomas R. Metcalf, *An Imperial Vision: Indian Architecture and Britain's Raj* (Londres: Faber & Faber, 1989) e, naturalmente, toda a obra inspiradora de Michel Foucault (ver Phillip B. Wagoner, «Precolonial intellectuals and the production of colonial knowledge», *Comparative Studies in Society and History*, 45, n.º 4 [Outubro de 2003]).

⁶³ Bayly, *Empire & Information...*, 338-376; Dodson, *Orientalism, Empire...*, 1-17.

⁶⁴ Sara Suleri, *The Rhetoric of English India* (Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1992), 4

⁶⁵ Bayly, *Empire & Information...*

⁶⁶ Para uma problematização do conceito de informador local, alertando para a impossibilidade de reduzir as múltiplas identidades da figura analisada à do cúmplice do governo colonial britânico, mero intermediário acrítico de culturas, ver Julie F. Codell, «Resistance and performance: Native informant discourse in the biographies of maharaja Sayaji Rao III (1863-1939)», in *Orientalism Transposed: The Impact of the Colonies on British Culture*, ed. Julie F. Codell e Diane Sachko Macleod (Aldershot: Ashgate, 1998).

entanto, considero que o conceito tem implícita uma subalternidade, uma invisibilidade e uma ausência de voz que não reconheço em Gerson da Cunha ou em muitos dos eruditos indianos que acompanharam *Gubernatis* na Índia.

Será, assim, que podemos utilizar a expressão «conhecimento colonial» para denominar aquilo que Gerson da Cunha ou *Gubernatis* escreveram? A expressão costuma ser utilizada para designar os tipos de saberes produzidos pelo «colonizador» para melhor dominar os territórios e os povos colonizados. *Gubernatis* produz conhecimento sobre a Índia mas não está no lugar do colonizador; Gerson da Cunha, por outro lado, produz conhecimento sobretudo sobre Goa, Bombaim e outros territórios que, no passado ou no presente, se cruzaram com a história portuguesa. Escreve sobre os portugueses na Índia e sobre o período de colonização portuguesa, mas não escreve a partir de Goa, nem a partir de Portugal. Por outro lado, também não é só sobre a «colónia» que ele escreve, mas sim sobre a Índia, sobre algumas regiões da Índia, durante um período em que o domínio português mais se fez sentir. A sua Índia não é só a Índia portuguesa, pois a sua abordagem implica sempre a existência de uma Índia que está para além de uma colonização e que não se essencializa numa identidade homogênea, una, estática, colonizada.

Nem *Gubernatis* nem Gerson da Cunha, nem tão-pouco muitos dos eruditos indianos ou estrangeiros não britânicos residentes na Índia encaixam nestas categorias, que continuam a surgir como limitadoras. Como já advertiu Sara Suleri, o perigo da «retórica da alteridade», tão central no discurso pós-colonial crítico do orientalismo, é o de incorrer no mesmo tipo de oposição simplista entre nós e eles.⁶⁷ Entre um «nós» colonizador todo-poderoso e os «outros», vítimas colonizadas e exotizadas, num processo que a autora compara com os discursos oitocentistas que se pretende desmontar. Importa, assim, ter em conta «a complexidade das relações coloniais, a multiplicidade de experiências coloniais e sua diversidade temporal e geográfica», analisando-as sem incorrer numa relativização da desigualdade e da violência da colonização.⁶⁸

⁶⁷ Suleri, *The Rhetoric...*, 13.

⁶⁸ Paulo de Medeiros, «Apontamentos para conceptualizar uma europa pós-colonial», in Manuela Ribeiro Sanches, ed. *Portugal Não É Um País Pequeno...*, 340.

Florença: o lugar do arquivo

As histórias que escrevemos são muitas vezes inseparáveis das nossas «histórias de arquivo». Identifico-me, aqui, com os antropólogos, nos modos como reflectem sobre as suas experiências individuais na abordagem e construção dos seus objectos. Também sempre senti que a minha relação com a história era indissociável da minha própria história, dos acasos, de lugares geográficos, das contingências do quotidiano, de experiências pessoais que foram determinantes na escolha e evolução do próprio trabalho.⁶⁹ Mas também sempre senti que não era suposto os historiadores contarem essa parte da história. Neste livro, a minha «história de chegada» – como Nicholas Dirks denominou a narrativa dos antropólogos sobre o momento em que chegavam ao campo – é inseparável da perspectiva do próprio livro.⁷⁰ As minhas fontes são tanto primárias como secundárias, narrativa e metanarrativa, ponto de partida da história mas também a própria história em construção, não apenas lugares de recuperação de saber mas também de produção de saber.⁷¹

De facto, os anos que vivi em Florença não se destinavam a estudar o orientalismo florentino e as suas relações com a Índia, como tantos investigadores que vão trabalhar para um lugar por quererem estudar os arquivos que lá se encontram ou tantos antropólogos que vão para o campo à procura dos seus objectos, porque sabem do que é que estão à procura. Acabara de me doutorar num outro lugar e vivia em Florença por razões da minha vida pessoal mas, para mim, Florença não existia enquanto objecto histórico. Em vez de me dedicar às múltiplas possibilidades de estudo do Renascimento que a cidade oferece, a minha nova investigação versava sobre a Goa da segunda metade do século XIX. Florença começou por ser, assim, um acaso incómodo, onde lia livros, artigos

⁶⁹ Antoinette Burton, «Introduction: archive fever, archive stories», in *Archive Stories: Facts, Fictions and the Writing of History*, ed. Antoinette Burton (Durham e Londres: Duke University Press, 2005).

⁷⁰ Nicholas B. Dirks, «Annals of the archive: Ethnographic notes on the sources of history», in *From the Margins: Historical Anthropology and Its Futures*, ed. Brian Axel (Durham: Duke University Press, 2002), 48.

⁷¹ Burton, «Introduction. Archive Fever...», 12-20; Ann Laura Stoler, «Colonial archives and the arts of governance», *Archival Science*, 2, n.ºs 1-2 (2002): 87; Stoler, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense* (Princeton: Princeton University Press, 2009).

e notas trazidos de outros arquivos, de outras bibliotecas e de outras livrarias, onde escrevia sentindo que estava no lugar menos adequado para escrever sobre a Índia.

Comecei à procura de livros sobre a «Índia Britânica» em bibliotecas florentinas, antes de pensar na Índia em Florença. Os muros do Renascimento que rodearam a cidade até ao século XIX continuam erguidos de muitas outras formas e é difícil ver para além dessa espessura, desse excesso visual renascentista que oculta todas as outras personalidades da cidade. Quando comecei a estar mais atenta às relações entre Florença e a Índia, apenas três temas eram evidentes: os mercadores florentinos dos séculos XVI ou XVII, como Filippo Sassetti que escreveu sobre Goa e Cochim; o mausoléu em mármore do túmulo de São Francisco Xavier de manufactura florentina e encomendado por Cosimo de Medici; e o caso de um jovem príncipe indiano que se encontrava a fazer um *grand tour* europeu na década de 1870, quando morreu na cidade de Florença, sendo o seu corpo cremado e as suas cinzas espalhadas no Arno no âmbito de uma cerimónia hindu.

Talvez a mais conhecida das relações de Florença com a cidade de Goa, já bastante estudada, seja a do mausoléu comissariado pelo grão-duque da Toscana, Cosimo III de Medici, que tinha uma especial devoção por São Francisco Xavier. Realizado por Giovanni Battista Foggini, a obra em mármore foi enviada para Velha Goa em 1697 para servir de base ao sarcófago em prata de manufactura indiana onde se encontrava o venerando corpo do apóstolo.⁷²

⁷² Francesco Morena, *Dalle Indie Orientali alla corte di Toscana: Collezioni di arte cinese e giapponese a Palazzo Pitti*, coord. e org. Ornella Casazza, com um estudo de Lucia Caterina (Florença: Giunti, Firenze Musei, 2005), 151; Annamaria Giusti, «Ritorno in India: di nuovo l'opificio e il mausoleo di San Francesco Saverio a Goa», *OPD Restauro*, n.º 11 (1999); Carla Sodini, *I Medici e le Indie Orientali: Il diario di viaggio di Placido Ramponi emissario in India per conto di Cosimo III* (Florença: Leo S. Olschki, 1996); Claudia Conforti, «Cosimo III de' Medici patrono d'arte a Goa: la tomba di S. Francesco Saverio di Giovan Battista Foggini», in *Lo specchio del Principi. Meccenatismi paralleli: Medici e Moghul*, ed. Dalu Jones (Roma: Edizioni dell'Elefante, 1991); Carlos de Azevedo, *Um Artista Italiano em Goa: Placido Francesco Ramponi e o Túmulo de S. Francisco Xavier* (Lisboa: Ministério do Ultramar, 1956 [inclui o relato de Ramponi: *Racconto del viaggio dell' Indie Orientali e Occidentali, fatto da me Placido Francesco Ramponi dell'Anno 1697 sino all'Anno 1700, per aver condotto et eretto là il Deposito di S. Francesco Xaverio d'ordine di S. A. S. il Gran Duca di Toscana Cosimo III*]); Panduronga S.S. Pissurlencar, «O túmulo, o caixão e o bastão de S. Francisco Xavier», *Boletim do Instituto Vasco da Gama* (Bastorá: Tip. Rangel, 1935), n.º 25; Rosa Maria Cimino e Fabio Scialpi, ed. *India and Italy*. Exhibition orga-

A acompanhar a oferta do mais alto representante do governo toscano foi Placido Francesco Ramponi (e Simone Fanciullacci), que além de ter acompanhado a sua instalação na Igreja do Bom Jesus de Goa, escreveu um relato da sua viagem. Cosimo III chegou a ter intenções de estabelecer relações comerciais entre a Toscana e as Índias Orientais através de Portugal, mas o projecto não se desenvolveu.⁷³

Mas quando se associa a Índia a Florença, o senso comum leva quase sempre ao «indiano» que deu nome a uma das pontes que cruzam o Arno – Ponte al'indiano.⁷⁴ Mais de uma vez perguntaram-me se o meu trabalho era sobre «o indiano» de Florença. Isso obrigou-me a saber mais sobre o jovem príncipe Rájárám Chhatrapati, *maharaja* de Kolhapur, que em 1870 passou por Florença depois de uma estadia em Londres.⁷⁵ O turista ilustre instalara-se no famoso Grand Hotel La Pace na Praça Ognissanti com o seu séquito, mas uma doença imprevista trouxe-lhe a morte aos 21 anos e, segundo os rituais hindus, era na cidade que o seu corpo devia ser cremado. A cerimónia religiosa que culminou com as suas cinzas a serem espalhadas no rio Arno foi amplamente divulgada nos jornais locais e ficou impressa na memória dos florentinos. Para isso, também contribuiu o seu busto erecto em 1876 no lugar onde estivera a pira de cremação, no parque de Cascine. Colocado sob um pagode com quatro colunas, bem distinto da outra estatuária cidadina, o «indiano» passou a fazer parte da cidade e mesmo a simbolizar «a Índia em Florença». Mas, como afirmou um contemporâneo, «a Índia em Florença, mesmo no monumento indiano, é realmente longínqua».⁷⁶

nised in collaboration with the Archaeological Survey of India and the Indian Council for Cultural Relations (Roma: Is. M. E. O., 1974), 106-107.

⁷³ Morena, *Dalle Indie Orientali...*, 151.

⁷⁴ Giustino Santi, *L'Indiano di Firenze*, introd. Pier Francesco Listri (Florença: Stratagemma, 1988). Quando as cinzas do príncipe indiano foram espalhadas no Arno, em finais de 1870, segundo o rito de cremação hindu, Angelo De Gubernatis enviou uma carta à *La Nazione* a explicar o rito fúnebre. Fê-lo enquanto indianista local que se sentia obrigado a explicar aos florentinos um acontecimento que lhes era tão estranho.

⁷⁵ Vito Salierno, «Un funerale indiano a Firenze nell'Ottocento», in *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, ed. Aldo Gallotta e Ugo Marazzi, vol. III, t. I (Nápoles: Istituto Universitario Orientale, 1989), 375-378.

⁷⁶ «E agora o monumento que aqui vêem, com o medalhão do príncipe que tinha apenas vinte anos, e uma inscrição em três línguas, está aqui a perpetuar, em plena Toscana, e no ponto de encontro preferido da bela Florença, a recordação de

Paradoxalmente, a Florença enquanto centro de estudos sobre a Índia desapareceu completamente da memória histórica da cidade. Quer a nível do senso comum ou do guia turístico, quer mesmo entre uma minoria académica ou erudita. Assim, deu-se um paradoxo: um evento ocasional – um turista indiano que morreu na cidade e lá foi cremado – passou a estar inscrito na paisagem urbana e na toponímia da cidade, enquanto a forte tradição de estudos sobre a Índia – que teve lugar na cidade durante algumas décadas do século XIX e que se materializou num Museu Indiano, ou em numerosas revistas e instituições nacionais – desapareceu da história de Florença.

Neste contexto, tomei conhecimento das cartas de um intelectual goês chamado José Gerson da Cunha dirigidas a um indianista italiano sediado em Florença, Angelo De Gubernatis. Foi Maria Luisa Cusati quem primeiro identificou e escreveu sobre esta correspondência. Graças a um artigo seu num livro publicado em Goa, tomei conhecimento da correspondência que se encontrava na Biblioteca Nacional de Florença.⁷⁷ Depois de ler as quase 50 cartas integradas no vastíssimo arquivo pessoal de Angelo De Gubernatis – centenas de caixas com cartas, papéis e algumas fotografias depositadas na secção de «Manuscritos» da Biblioteca Nacional de Florença, muitas das quais ainda por classificar – decidi que as relações de Gerson da Cunha com Florença seriam um dos capítulos do livro que pensava escrever sobre Goa. Mas, tal como acontece muitas vezes, aquilo que devia ser um capítulo transformou-se no próprio livro e o trabalho que tinha feito até então sobre Goa teve de ser posto de parte.

uma das cenas mais originais e grandiosas da Índia longínqua» (Carlo Reynaudi, *Paolo Mantegazza: Note Biografiche* [Milão: Fratelli Treves, 1893], 153).

⁷⁷ Maria Luisa Cusati, «Angelo de Gubernatis and Goa: Correspondence Between Angelo de Gubernatis and José Gerson da Cunha (1878-1899)», in *Goa and Portugal: History and Development*, ed. Charles J. Borges, Oscar G. Pereira, Hannes Stubbe (Nova Deli: Concept Publishing Company, 2000). Mais tarde, a autora publicou uma outra versão deste artigo: Cusati, «José Gerson da Cunha entre Goa e Itália: Correspondência entre José Gerson da Cunha e Angelo De Gubernatis (1878-1899)», in *Lacqua era d'oro sotto i ponti: Studi di Iberistica che gli amici offrono a Manuel Simões*, ed. Giuseppe Bellini e Donatella Ferro, col. Studi di Letteratura Hispano-Americana (Roma: Bulzoni, 2001). Ver também o artigo em que Cusati publicou todas as cartas escritas por Gerson da Cunha e enviadas a Angelo De Gubernatis, «*Teu do coração...*: José Gerson da Cunha e Angelo De Gubernatis», in *Angelo De Gubernatis, Europa e Oriente nell'Italia Umbertina*, ed. Maurizio Taddei e Antonio Sorrentino, vol. IV (Nápoles: Istituto Universitario Orientale, 2001).

A escrever de Bombaim para Florença, Gerson da Cunha confrontou-me com a cidade oitocentista e orientalista, que eu ainda não tinha encontrado, bem como com Angelo De Gubernatis, o seu principal interlocutor. Este arquivo também me reconciliou com a cidade de Florença, que deixou de ser um mero acaso na minha geografia para passar a fazer parte do meu próprio trabalho, o lugar a partir do qual passei a olhar para a Índia. Ao concentrar-me em Florença, vi-me obrigada a sair do espaço situado entre a metrópole e a colónia: de Portugal e da Índia Portuguesa, mas também de Goa e da Índia, onde eu estava cada vez mais centrada. As cartas escritas por Gerson da Cunha foram tão importantes como o *lugar* do arquivo onde acabaram depositadas, ou seja, Florença. Ambos eram indissociáveis, e Florença, enquanto centro de estudos orientais, tornou-se decisiva no desenvolvimento deste livro e um dos objectos centrais da sua história.

Corroboro, assim, a crença na importância da pesquisa arquivística e da «descoberta de fontes esquecidas ou ignoradas» que sejam analisadas criticamente.⁷⁸ Tony Ballantyne, por exemplo, descreve como o encontro com o arquivo privado de um indivíduo do século XIX, assim como com a sua posterior inscrição no «arquivo» geral do império, o obrigou a reconceptualizar o seu trabalho e a explorar novas formas de imaginar a estrutura do império britânico.⁷⁹ Ballantyne encontrou a sua «visão transnacional do conhecimento imperial», reintegrando histórias nacionais numa história imperial e defendendo um «*archival turn*» reinventado fora do Estado-nação.⁸⁰ Ao analisar a produção de saber num contexto imperial, tal como outros autores, reforçou a ideia de conexão entre diferentes histórias.⁸¹ Esta permitiria identificar relações de cultura e de poder que escapavam a uma abordagem nacionalista centrada numa perspectiva comparativa. De uma fronteira nacionalista, esta perspectiva alargou os seus horizontes para uma fronteira imperialista, que não se limita a uma região específica do império mas que tem em conta o império como um espaço. No entanto,

⁷⁸ Sanches, «Introdução»..., 13.

⁷⁹ Tony Ballantyne, «Mr. Peal's archive: Mobility and exchange in histories of empire», in *Archive Stories: Facts, Fictions, and the Writing of History*, ed. Antoinette Burton (Durham e Londres: Duke University Press, 2005), 87-88.

⁸⁰ Ballantyne, «Mr. Peal's Archive...», 96.

⁸¹ Ballantyne, «Mr. Peal's Archive...», 99.

considero que aquilo que é apresentado como sendo uma das inovações desta perspectiva – a de permitir visualizar o império na sua totalidade, nas suas conexões, nas suas redes de conhecimento, de correspondência, de movimentos de pessoas, ideias e objectos – continua a não ser suficiente para compreender toda a complexidade da história dos espaços coloniais. Trata-se de uma estratégia de investigação que pode continuar a ser limitativa pois não favorece, por exemplo, uma abordagem que inclua diferentes formações coloniais, como a da Índia Britânica ou a da Índia Portuguesa ou que tenha em conta as relações intelectuais e culturais entre um espaço colonial e outro não colonial, como acontece entre Bombaim e Florença. Trata-se de uma história que continua, no fundo, a ser escrita no interior de um contexto marcadamente nacional.⁸² A minha perspectiva é muito diversa, na medida em que pretendo precisamente sair de ambas estas fronteiras, nacionais ou imperiais, argumentando que este deslocamento pode trazer outras perspectivas à história colonial, ou mesmo questioná-la enquanto grelha de análise. Os colonialismos da Índia no século XIX estão, naturalmente, presentes na documentação que tratei, tal como na minha abordagem, mas muitas vezes são vistos ou são construídos em espaços fora do império e é precisamente nesse *lugar* improvável de observação que o colonialismo pode assumir novos contornos. Por todas estas razões, também alerta, como tantos outros já o fizeram, para a necessidade de uma análise que não ignore especificidades históricas e geográficas, nem tão-pouco se esqueça de ter em conta a multiplicidade das culturas do colonialismo.⁸³

Será o conceito de cosmopolitismo – no sentido de uma multiplicação dos centros de observação histórica – mais adequado do que o conceito de transnacionalidade, que tem sempre subjacente a ideia de uma nação, mesmo no interior de uma abordagem que

⁸² A. G. Hopkins, «Back to the future: From national history to imperial history», *Past and Present*, n.º 164 (Agosto de 1999), 202. Este texto faz parte de uma bibliografia que defende o regresso a uma história imperial (e não nacional) muito distinta da história imperial tradicional. Um outro exemplo desta abordagem encontra-se nos trabalhos de David A. Washbrook, por exemplo, «Progress and problems: South Asian economic and social history c. 1720-1860», *Modern Asian Studies*, 22 (1988).

⁸³ Nicholas Thomas, «Cultura e poder: Teorias do discurso colonial», in *Deslocalizar a «Europa»: Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade*, ed. Manuela Ribeiro Sanches (Lisboa: Livros Cotovia, 2005).

pressupõe ultrapassar fronteiras nacionais, e que é quase sempre enunciado a partir do Ocidente? Mais recentemente, um grupo de investigadores pretendeu dar resposta a estas limitações, procurando *sair* do espaço imperial e questionando o circuito bilateral entre o centro imperial e a periferia colonial.⁸⁴ Usando a muito repetida ideia de «rede» (*web*), alguns historiadores defenderam uma abordagem transcolonial e transnacional, mas acabaram por continuar muito centrados no Império Britânico. Os casos de Gerson da Cunha e de Angelo De Gubernatis, assim como a relação entre ambos, em Florença como em Bombaim, vieram confirmar as possibilidades de uma história transnacional do colonialismo, uma história «móvel», capaz de olhar a partir de vários lugares, transpondo fronteiras, linguísticas como geográficas, que tenha em conta relações entre as pessoas que não sejam definidas apenas por relações de poder num contexto colonial.

Uma vez resolvidos os principais conflitos internos, a Itália podia, finalmente, olhar para fora.⁸⁵ A consolidação de uma *italianità* unificadora foi inseparável da construção de um lugar na Europa mas, quando se constatou que a possessão de territórios colonizados contribuía para solidificar a posição dos Estados nacionais europeus, a Itália também procurou estender-se além-mar. Esta nova dimensão colonial teve consequências directas na configuração do orientalismo italiano. Se nas primeiras décadas após a Unificação a busca de cumplicidade com o Oriente foi sobretudo intelectual, e quando muito comercial, constituindo uma espécie de orientalismo «inocente», mais tarde, a nação italiana sentiu necessidade de acompanhar a Europa noutros projectos, nomeadamente de colonização. Da mesma forma que os conhecimentos e as linguagens da Europa intelectual faziam, cada vez mais, parte de

⁸⁴ Durba Ghosh e Dane Kennedy, ed., *Decentring Empire: Britain, India and the Transcolonial World* (Londres e Hyderabad: Sangam Books, 2006).

⁸⁵ Giuseppe Flora antecede esta cronologia defendendo que, na primeira metade do século XIX, já existia em Itália um interesse erudito pela Índia. Este interesse teria decrescido com a concentração nos problemas internos do *Risorgimento* (Flora, «L'India nella cultura storica e civile italiana della prima metà dell'Ottocento», in *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, ed. Ugo Marazzi, vol. 1, t. 1 [Nápoles: Istituto Universitario Orientale, 1984], 32). Sobre este período da história italiana, a bibliografia é imensa: Filippo Mazzone, *La Monarchia e il Risorgimento* (Bolonha: il Mulino, 2003); E. Ragioneri, «La Storia Politica e Sociale», in *Storia d'Italia*, IV, t. 3 *Dall'Unità a oggi* (Turim: Einaudi, 1976); Raffaele Romanelli, *L'Italia Liberale (1861-1900)* (Bolonha: il Mulino, 1979).

projectos de colonização, as novas e renovadas disciplinas de saber encontravam nas colónias uma justificação para os seus caminhos científicos. O próprio Angelo De Gubernatis, figura central do orientalismo italiano, ilustrará esta mudança de postura. De um olhar para o centro da Europa, que procurava imitar as suas práticas culturais e recriar uma espécie de República das Letras na linha de uma tradição humanista, a Itália representada por Gubernatis virou-se para o projecto de construção de uma Itália não europeia.

Durba Ghosh identifica o arquivo no estrangeiro como «zona de contacto».⁸⁶ A Florença da segunda metade de Oitocentos constituiu-se, assim, numa «zona de contacto» globalizada, transnacional e transcolonial: lugar para onde tantos indianos ou residentes na Índia, homens e também mulheres que queriam, de alguma forma, estar ligados às iniciativas orientalistas de Angelo De Gubernatis, enviaram cartas e objectos; lugar onde Gubernatis criou instituições, revistas, espaços de exposição, instrumentos de saber sobre a Índia; lugar onde se publicaram inúmeros relatos sobre a Índia escritos por italianos; enfim, lugar onde vieram indianos como Gerson da Cunha, para participar activamente na elaboração de conhecimento sobre a Índia. Só que, no caso de Florença, não se trata de um «arquivo» de uma nação colonizada ou colonizadora mas de uma cidade aparentemente alheia a tais conceitos. Hoje, as provas desta relação entre a Índia e Florença estão completamente marginalizadas na estrutura institucional e cultural da cidade, tal como foram marginalizadas pelos interesses historiográficos de uma cidade dominada pelo Renascimento. As instituições, revistas e o museu, fundados na segunda metade de Oitocentos, que tinham a «Índia» ou o «Oriente» no nome, desapareceram. E a documentação e os objectos que lhe eram indissociáveis são quase imperceptíveis, como bem exemplificam os objectos que constituíram o Museu Indiano de Florença, criado em 1886, e que hoje se encontram nas caves do Museo Nazionale di Antropologia, invisíveis ao público como aos cânones da história.

Bayly definiu a experiência dos estudos orientais na Índia como uma arena de debate, heterogénea, onde os mais poderosos – os britânicos e as elites indianas – se apropriavam de temas e símbolos

⁸⁶ Durba Ghosh, «National narratives and the politics of miscegenation: Britain and India», in *Archive Stories: Facts, Fictions and the Writing of History*, ed. Antoinette Burton (Durham e Londres: Duke University Press, 2005).

que se adequassem às suas exigências políticas e se adaptassem às suas referências intelectuais.⁸⁷ Mas, se esta definição tem em conta a participação dos indianos nestas formações discursivas, algo onde o trabalho de Bayly é notório, não contempla muitos outros casos onde os orientalistas não são britânicos, nem indianos da Índia Britânica. De facto, nem Gubernatis, nem Gerson da Cunha, nem muitos dos homens dos seus círculos, em Bombaim ou em Florença, que se envolveram numa construção da Índia dentro ou fora dela, encaixam neste binómio colonial projectado na Índia. Se a experiência florentina questiona a habitual associação entre orientalismo e formas de conhecimento e poder colonial, também vem revelar como o orientalismo não é um fenómeno estático, mesmo quando os lugares e as personagens que os formam são os mesmos. De facto, o orientalismo italiano sofreu muitas transformações ao longo dos anos, tendo passado de um orientalismo inocente nas primeiras décadas, centrado num diálogo igualitário com os «outros», a uma espécie de orientalismo do colonizador de finais do século, inseparável dos novos projectos coloniais italianos.

O orientalismo florentino na sua relação com a Índia, tal como a relação entre Gubernatis e Gerson da Cunha, permitiram-me sair da dupla habitual Grã-Bretanha-Índia, ou Portugal-Índia e, sobretudo, confrontaram-me com outros problemas. Este orientalismo periférico, onde Angelo De Gubernatis se assumiu como a figura mais activa e mais visível e onde Gerson da Cunha ocupou o lugar privilegiado de nativo, de oriental orientalista, revela-nos as vantagens em estudar as periferias do saber sobre o Oriente – os *outros* orientalismos de que fala o meu título. Aqui uso a palavra «outros» num triplo sentido: primeiro, no sentido em que a palavra tem sido usada e abusada sempre que estão em causa as relações entre o Ocidente e o resto do mundo, «nós» e os «outros»; ou seja, aqueles orientalismos produzidos pelos «outros» que habitualmente são objecto do «nosso» discurso, os indianos, na sua multiplicidade e diversidade, e também aqueles que não sendo indianos, viviam na Índia havia muito tempo e escreviam a partir de lá; depois, uso a palavra «outros» para me referir a «outras» formações discursivas, institucionais e expositivas do orientalismo que não aquelas consideradas centrais ao orientalismo europeu, quase sempre exemplificadas por metrópoles colonizadoras como

⁸⁷ Bayly, *Empire & Information...*, 360.

Londres ou Paris; por último, ainda, também pretendi deslocar o habitual centro erudito indiano de Calcutá para Bombaim, cidade que se costuma associar ao comércio mas não à criação intelectual. Através do círculo de amizades de Gerson da Cunha, das suas ligações a instituições eruditas de Bombaim e da sua participação em revistas especializadas publicadas na mesma cidade, este livro procura demonstrar como o estudo da produção de conhecimento sobre a Índia a partir de Bombaim, e mesmo alguns dos primeiros ensaios de nacionalismo indiano (o primeiro Congresso Nacional Indiano teve lugar em Bombaim em 1885) também merecem fazer parte da geografia dos saberes indianos, isto é, *outros orientalismos* na própria Índia.

Assim, na Índia como em Itália, fora do caminho entre metrópole e espaço colonial, encontrei *outros orientalismos* que nas suas periferias, históricas como historiográficas, no século XIX como nos estudos actuais sobre o século XIX, podem contribuir para multiplicar os *centros* do debate. Fora de um contexto colonial, numa cidade secundária de uma nação recém-formada, marginal aos centros de poder europeus, o orientalismo florentino pode ajudar a questionar, mas sobretudo a enriquecer, muitas das categorias usadas para discutir o conceito de orientalismo nos últimos trinta anos, ou seja, desde que Said publicou o seu estudo inovador. Embora não esteja directamente a fazer a história de um espaço ultramarino, nem a analisar as relações entre nação e império, entre metrópole e colónias, como tem sido o objectivo da historiografia pós-colonial, um dos meus argumentos é que, ao sair desse espaço, posso contribuir com uma outra perspectiva, mais distanciada, sobre o colonialismo. A partir de uma cidade marginal e neutra como Florença, enclausurada – no século XIX como agora – numa retórica renascentista que não lhe permite usufruir das suas outras identidades, a Índia, Bombaim ou Goa constituem-se necessariamente como espaços distintos daqueles que um olhar metropolitano ou um olhar a partir das colónias nos deixariam antever. A partir de uma Florença alheia a um espaço imperial, será possível observar estes mesmos espaços imperiais sem os limites que a historiografia, tanto como a geografia, têm a força de impor. De algum modo, permitiu-me ver sem ser vista, tal como Gubernatis na Índia, a ouvir confidências de indianos que não temiam revelar-se a um italiano que falava sânscrito e nada parecia ter de ameaçador.

A marginalidade do arquivo de Angelo De Gubernatis numa biblioteca riquíssima como a de Florença, onde o século XIX é ainda demasiado próximo e insignificante, reflecte a própria marginalidade do orientalismo florentino da segunda metade de Oitocentos. Para além de Gerson da Cunha, existem na correspondência de Gubernatis muitos outros nomes indianos, eruditos, príncipes, sanscritistas, colecionadores, interessados em estabelecer relações com Gubernatis e com a Índia que ele estava a criar em Florença, através de exposições, congressos, revistas, museus, ou instituições. Este arquivo, a provar a circulação de um conhecimento orientalista fora de um espaço colonial ou imperial, vem pôr em causa a associação entre produção de conhecimento e discursos do poder, sobretudo colonial. A questão não estava somente no facto de os eruditos indianos, muito em especial Gerson da Cunha, estarem a participar de um orientalismo europeu fora do Império britânico; a questão é que também queriam participar neste orientalismo precisamente por ser marginal ao espaço colonial. Florença manifestava o seu interesse pela Índia, mas a Índia também fazia sentir o seu interesse por uma cidade tão conhecida como periférica, como o era Florença neste período. As formas de mobilidade, os fluxos de correspondência, a partilha de interesses e a troca de objectos e ideias de cariz orientalista para lá das fronteiras dos impérios permitem compreender a Índia colonial a partir de outros prismas.