Religare, ISSN: 19826605, v.12, n.1, março de 2015, p.67-81.

Bharata-Mata (Mãe-Índia): A Simbologia do Divino Feminino e a Concepção de Estado-Nação na Índia

Bhārata-Mātā (Mother India): The Divine Feminine Symbol and the Nation-Sate Concept in India.

Aline Grünewald[1]

Dilip Loundo[2]

Fernanda Winter[3]

Resumo

O artigo em questão tem como intuito compreender a apropriação de símbolos religiosos no contexto de construção da nação indiana pós independência política, entendendo a utilização da deusa Bhārata-Mātā, símbolo dos movimentos nacionalistas, como um articulador entre as concepções políticas tradicional e moderna, capaz de despertar nas comunidades do sub-continente indiano, uma identificação e empatia com o conceito moderno de Estado-Nação, reinventando, deste modo, uma concepção política secular a partir do imaginário religioso.

Palavras-chave: Estado-Nação; Imaginário Religioso; Bhārata-Mātā

Abstract

This study aims to comprehend the appropriation of religious symbols in the indian nation-making context, just after the political independence, by understanding the use of the Bhārata-Mātā goddess, symbol of nationalists moviments, as a link between the traditional and modern political concepts, which is capable of creating a good rapport and identification with the modern concept of Nation-Sate in the communities of the Indian subcontinent, thus reinventing a political secular notion through the religious imagery.

Key words: Nation-Sate; Religious Imagery; Bhārata-Mātā.

---

[1] Bacharela em Ciências Humanas e graduanda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

[2] Professor do Departamento de Ciência da Religião e do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora

[3] Bacharela em Ciências Humanas e graduanda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

Introdução

O processo de construção nacional (*nation making*) pós-independência política da Índia reproduziu as complexidades e as ambiguidades gestadas durante o período colonial, a saber, do encontro entre uma concepção de mundo tradicional e outra moderna. De um lado, encontrava-se a polissemia cultural e política de uma civilização muito antiga (Índia), marcada por uma extraordinária diversidade religiosa e, de outro, a impositividade de um regime colonial e seus legados neocoloniais, marcado por um projeto homogeneizante de cunho secularista e universalizante (Grã-Bretanha). No contexto pós-independência política, a exigência em construir uma nação indiana entrava em desacordo com a necessidade de preservar a diversidade cultural das comunidades coletivas tradicionais. A modernidade europeia secular, cujo modelo de estado é aquele baseado na primazia do sujeito e na noção de contrato social, conflitava com as tradições do subcontinente indiano, caracterizadas de maneira geral pela coletividade.

Deste modo, a emergência da Índia enquanto unidade política nacional a partir de 1947 foi fruto de estratégias de resistência para a libertação colonial, que contava com a incorporação de conceitos modernos por parte do subcontinente indiano. No entanto, sua nova configuração geopolítica trouxe consigo uma série de pressupostos que subjazem a noção moderna de Estado-Nação. A noção de indivíduo, por exemplo, essencial ao modelo contratualista que caracteriza a formação dos Estados Nacionais Modernos, diverge da diversidade cultural do subcontinente indiano marcada pelas identidades coletivas das comunidades tradicionais.

Encontra-se aqui, precisamente, o processo de assimilação criativa da noção constitutiva de estado-nação enquanto centro de poder reorganizativo de comunidades de sujeitos e símbolos, e que dá lastro e substância a um processo fascinante de trocas que combinam tanto disposições expansivas quanto resistências

defensivas. A estratégia para a construção nacional indiana culminou, então, na utilização de símbolos religiosos tradicionais assimilando-os à noção de Estado-Nação. Foi um processo de recriação conceitual de nação moderna através do diálogo com a tradição a partir dos símbolos familiares à população que possibilitam a empatia e consequentemente identificação.

É nesse cadinho privilegiado e conflituoso de recriação conceitual do estado-nação, potencializado no interior mesmo de um processo de implementação programática em sintonia com uma Constituição secular de caráter federativo, que se desenvolve a reinvenção do 'secularismo' não mais como relegação da religiosidade para a esfera do privado, mas enquanto território de articulação, negociação e co-existência livre, ainda que tensa, entre grupos tradicionalmente diferenciados por fatores étnicos, religiosos, linguísticos e regionais.

O religioso surge neste âmbito como meio para a formação do espaço público e da nação indiana. O imaginário religioso possibilita a articulação entre o tradicional e o moderno. Nele é intrínseca a noção de totalidade, mas também a de uma matriz criadora e sustentadora, isto é, a noção de um princípio transcendente-imanente. O estado-nação, em processo de construção, é pensado e "re-"criado a partir deste imaginário, através do qual o divino feminino encarna o próprio estado-nação.

1. A Assimilação Criativa da Noção de Estado-Nação a partir da Simbologia Religiosa

Das profundezas de um imenso e milenar manancial de imaginário coletivo, que funcionou tradicionalmente como ponte de articulação e traducibilidade das múltiplas vivências e experiências das comunidades do subcontinente indiano, símbolos religiosos destacam-se como agentes privilegiados, dotados de capacidade singular para empreender a difícil tarefa de negociar entre polos aparentemente

antagônicos: de um lado, a necessidade de se forjar uma identidade nacional enquanto contratualismo racional de indivíduos e, de outro, a necessidade de se preservar as diversidades e pluralidades culturais das comunidades tradicionais. A espontaneidade no surgimento, dentre os símbolos nacionais mais importantes, de elementos de fundo eminentemente religioso – ou, melhor ainda, espiritual – lançou as bases, enquanto solução circunstancial de compromisso, para uma viabilidade do ente 'nacional' em termos bem distintos daqueles que condicionaram os contextos ocidentais de origem. Em outras palavras, mais do que não se apartar do espaço público constitutivo do estado nacional, a religião passou a desempenhar um papel decisivo na conformação deste último.

O Estado Nação é uma noção que precisa ser constantemente retrabalhada nos mais variados contextos. "A nação é imaginada como a terra natal que possui uma língua mãe e onde os cidadãos formam uma irmandade, uma fraternidade (...)[4]". Faz-se necessário, portanto, este diálogo com a tradição e por isso a representação desta unidade geopolítica se dá através de símbolos familiares ao espaço tradicional que conferem legitimidade a ela e possibilitam a criação de empatia e consequentemente identificação.

A funcionalidade 'nacional' desses tais símbolos manifesta-se em dois desdobramentos fundamentais: (i) uma dinâmica de inclusividade ou permeabilidade cultural que é, a um só tempo, matriz de constituição genética e matriz de interação histórica com agentes externos; (ii) uma dinâmica do imaginário, como estrutura essencial de articulação das diversidades que ratifica plasticidade e profusão iconográfica. Portanto, a absoluta necessidade histórica de incorporar a noção operativa de estado-nação como condição de existência na modernidade, por um lado, e a impossibilidade de uma assimilação integral de seus princípios de homogeneização que consagram o indivíduo abstrato como fundamento, por outro, encontram reconciliação histórica circunstancial nessa disposição imemorial à

[4] RAMASWAMY, Sumathi. The Goddess and the Nation: Mapping Mother India, 2010, p.89.

inclusividade. A criatividade imaginativa desta disposição manifesta-se na constituição de formas alternativas de sociabilidade, de caráter aditivo e não excludente, ainda que tensas e por vezes violente, onde um conjunto de relações pessoais estruturais, subsumidas por ideologias religiosas (Índia) de caráter diferenciador (subculturas, etnias ou castas), engloba um sistema legal moderno, individualista, modelado e inspirado na ideologia liberal e burguesa. Em síntese, ao invés de uma sociedade contratualista e iconoclasta de indivíduos, ela aponta para uma sociedade negociativa, caracterizada por uma imagética teleológica de personas.

A capacidade de articulação 'moderna' do imaginário simbólico de fundo religioso, pré-colonial, assenta num princípio de unidade profunda, à priori, eminentemente crítico-filosófica, que articula, organicamente, uma diversidade multifacetada dotada de relativa autarquia. A instrumentalização histórica desse princípio de unidade no processo de centralização política atinente à constituição do estado-nação[5] potencializa o desenvolvimento de projetos nacionais e nacionalistas que não podem, por isso mesmo, ser reduzidos a meras 'comunidades imaginadas'[6]. Os elementos conteudísticos dessa 'unidade sem uniformidade' apontam para o mito fundador de origem védica. O hino do *puruṣa* (´homem primordial´) fala da origem dos diferentes elementos subculturais a partir da partição de um cosmos antropomorfizado. Uma ordenação fundada nos princípios do *dharma* (lei natural, dever), *karma* (retribuição das ações), e *saṃsara* (roda da existência), organiza, organicamente, as diversas comunidades de pessoas ligadas por ascendência em comum, de tal forma que não se lhes subtrai suas particularidades inerentes e ainda assim se lhes fornece um esquema mais amplo de inserção ordenada e interdependente. O sistema de comunidades quadripartite (*varṇa*) constitui uma simplificação de um processo complexo de conectividade entre subestruturas étnicas, linguísticas, geográficas e ocupacionais (*jati*).

---

[5] Cf. KAVIRAJ, Sudipta. *The Imaginary Institution of India: Politics and Ideas*, 2010.

[6] Cf. ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 1991.

A 'trans-comunalidade' da nação indiana repousa, assim, num princípio ideal de complementaridade das diferenças, que tenderia a viabilizar a preservação destas enquanto subculturas. O caráter amplo desta formulação é dado por Bakim Chandra Chaterjje quando, ao discutir a noção de religiosidade na Índia, acaba encontrando uma definição que se aproxima do conceito de cultura: "the cultivation and exercise of all our bodily and mental faculties"[7]. O ser humano é ponto de partida e de chegada, tanto no plano da pragmática dos desejos (ritual) quando da auto-realização da unidade da consciência que os fundamenta (filosofia). O substrato filosófico é representado pelo não dualismo da escola Vedanta que postula uma não-diferença (viz., a pura consciência) que nutre e sustenta, no plano ontológico (trans-objetivo e trans-subjetivo), a multiplicidade imagética do empeirikós. O imaginário enquanto mediação torna-se manifesto através da presentificação ritualística de divindades que disputam a preferências dos segmentos sociais sem, contudo, excluir as demais (divindades): elas são instrumento, e não destino. Não há aqui espaço para a reificação imagética ou dogma.

Este 'inclusivismo religioso'[8] de caráter instrumental fornece o modelo genérico de inserção, com preservação de autonomia relativa em meio a negociação muitas vezes conflituosas, dos elementos adventícios que se originaram, entre outros, dos encontros culturais da Índia com o universo islâmico e cristão. A criação de novas segmentações subculturais sobrepôs-se às pre-existentes de forma complexa gerando uma comunidade islâmica e cristã internamente diversificadas e unificadas pelo novo imaginário incorporado. Nesse sentido, uma das funcionalidades básicas do estado-nação indiano, tem sido precisamente o de mediar, enquanto instância democrática, a pluralidade de comunidades que constituem tanto o hinduísmo quanto as demais religiões adventícias que se fazem presentes no subcontinente indiano. Não estranha, portanto, que a proliferação das ideologias nacionalistas em

[7] CHAUDURI, Nirad. *Hinduism: A Religion to Live By*. Delhi: Oxford University Press, 1997,p.12.
[8] HACKER, Paul. Inklusivismus. In: OBERHAMMER, Gerhard (org.). *Inklusivismus: Eine Indische Denkform*, 1983, p. 11-28.

suas diversas matizes, aí se incluindo aquelas que reivindicam um caráter secular, tenham como elemento em comum o que Partha Chatterjee denominou de 'domínio do espiritual', i.e., um território altamente fluídico e difuso, propulsor de modernidades alternativas (não-ocidentais) muito além da mera reatividade ao domínio colonial[9].

2. Bhārata-Mātā e a Nação Indiana

Dentre os elementos do imaginário religioso que buscam, por empatia e desígnio, articular e viabilizar a recriação conceitual da 'nação pós-colonial indiana', encontram-se as simbologias relativas ao 'divino feminino'. Nela se condensam aspetos fundamentais que viabilizam a articulação entre o tradicional e o moderno: (i) a noção de fundamento ontológico da totalidade enquanto personificação de uma matriz que tudo abarca e que é por todos almejada, cujo contraponto 'nacional' situa-se na subsunção das vontades individuais a uma vontade coletiva, civil, enquanto ato de disposição intencional e voluntário; (ii) e a noção de uma matriz que é ao mesmo tempo criadora e mantenedora, benevolente e firme, capaz de superar as dificuldades inerentes à condição de alienação e sofrimento, cujo contraponto 'nacional' situa-se na constituição projetada de um estado redistributivo, cumpridor da justiça e defensor dos fracos e desprotegidos. Assim, muito mais do que um mero aspecto do estado-nação em fazimento, o 'divino feminino' tende a encarnar o próprio estado-nação, enquanto personificação moderna desse princípio transcendente-imanente que tanto caracteriza a tradição religiosa pré-colonial do subcontinente indiano.

De acordo com a tradição hindu, o divino feminino, representado pelas deusas de um modo geral, está associado à matéria (*prakṛti*), aos elementos da natureza e à própria Terra. Possui deste modo, um caráter mais palpável, mais imanente que o princípio masculino encarnado pelos deuses do panteão hindu, porém o divino feminino não se restringe à materialidade, exerce também um papel de conexão entre

[9] Cf. CHATTERJEE, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, 1994.

o mundo imanente e transcendente, ou seja, entre o mundo físico e aparente e a realidade cósmica. Por esta razão, o princípio feminino é considerado a realidade absoluta que envolve e transcende o mundo.

Esta energia feminina primordial, a Grande Deusa, é a própria Terra. Nesse sentido, todo o subcontinente indiano é solo sagrado, pois é na realidade a própria Deusa. Por isso, em cada localidade ou região a Deusa passa a ter nomes e características diferentes, a serem determinadas pela própria geografia do local. Sua personalidade toma a forma da natureza da região. Por exemplo, a deusa *Vindhyavāsinī*, literalmente "a deusa que habita nos Vindhyas", possui influência tão vasta quanto a região de imanência de Vindhya, uma cadeia de montanhas que se estende por 1.086 km atravessando o centro do subcontinente indiano de oeste a leste.

A associação da Deusa com a matéria e, portanto, com o próprio solo e a geografia local, foi estrategicamente utilizado na luta pela independência do Estado indiano através da figura de Bhārata-Mātā, "Mãe Índia". Originalmente a deusa foi criada como personagem do romance Anandmath, de 1882, do escritor nacionalista Bankim Chandra Chatterjee, mas acabou sendo apropriada pelo contexto político. A partir de 1904 por ocasião da partição do Bengala ordenada pelo governo britânico, Bhārata-Mātā passou a ser utilizada estrategicamente como figura simbólica local de agitação política frente as imposições do colonizador. Posteriormente adquiriu um caráter pan-indiano encarnando toda a Índia, tanto seu povo como seu território, incentivando a luta pela liberdade nacional. A deusa se tornava neste momento a representação onipresente da causa nacionalista na luta anti colonial. Como aponta Stephanie Lama:

> Bharatmata is a favorite theme of Indian nationalism; a theme illustrated on banners and flags, as well as by artists such as Abanindranath Tagore and Amrita Sher-Gill. From 1930 onwards she is represented as a woman whose body defines the frontiers of the subcontinent, and she definitely becomes, in the

> words of S.Ramaswamy, "the fetish object of Indian nationalism"[10].

Abanindranath Tagore (1871-1951) foi um dos artistas mais conhecidos do final do período colonial na Índia. Sua obra Bhārata-Mātā, datada de 1904-1905, produzida no contexto de divisão territorial do Bengala, apresenta um caráter nativista. Na imagem, a mãe/deusa aparece com quatro braços, e com uma delicada auréola em volta de sua cabeça. Nada indicava, porém, que ela era a nova deidade do país, uma vez que inicialmente ela foi chamada de *Bengal Mātā* (Mãe Bengali). Durante os movimentos anti-partição de 1905-1906 ela foi utilizada como artefato de mobilização, desde então, ela tem sido apreciada e considerada aquela que inaugurou uma nova forma nacionalista.

Figura 1. *Bharat Mata*. Aquarela de Abanindranath Tagore (1904-1905). Fonte: <https://bangabharati.wordpress.com/2011/08/>

[10] LAMA, Stephanie Tawa. The Hindu Goddess and Women's Political Representation in South Asia: Symbolic Resource or Feminine Mystique?, 2001, p.3.

Outro desdobramento político da obra de Bankim Chandra Chatterjee foi o poema *Vande Mataram* (Eu louvo à Deusa), que se popularizou ao ser transformado em canção por Rabindranath Tagore em 1894 e cantada pelo mesmo com um intuito patriótico na reunião anual do Congresso Nacional em 1896[11]. Desde então o hino se espalhou pelas diversas regiões da Índia, sendo traduzido para vários idiomas locais. Do final do século XIX até meados do século XX, a canção da Mãe-Índia, foi entoada nas mais diversas causas patrióticas e seus primeiros versos possuem até hoje grande peso para a população indiana como um todo. Uma das primeiras traduções em prosa desta canção para o inglês foi feita pelo poeta e filósofo nacionalista Aurobindo Ghose em 1909, de acordo com a versão que segue:

> I bow to thee, Mother,
> richly-watered, richly-fruited,
> cool with the winds of the south,
> dark with the crops of the harvests,
> The Mother!
>
> Her nights rejoicing in the glory of the moonlight,
> her lands clothed beautifully with her trees in flowering bloom,
> sweet of laughter, sweet of speech,
> The Mother, giver of boons, giver of bliss!
>
> Terrible with the clamorous shouts of seventy million throats,
> and the sharpness of swords raised in twice seventy million hands,
> who sayeth to thee, Mother, that thou are weak?
> Holder of multitudinous strength,
> I bow to her who saves,
> to her who drives from her the armies of her foes,
> The Mother!
>
> Thou art knowledge, thou art conduct,
> thou art heart, thou art soul,
> for thou art the life in our body.
> In the arm, thou art might, O Mother,
> in the heart, O Mother, thou art love and faith,
> it is thy image we raise in every temple.

[11] RAMASWAMY, Sumathi. Op.cit.

> For thou art Durga holding her ten weapons of war,
> Kamala at play in the lotuses
> And speech, the goddess, giver of all lore,
> to thee I bow!
> I bow to thee, goddess of wealth
> pure and peerless,
> richly-watered, richly-fruited,
> The Mother!
>
> I bow to thee, Mother,
> dark-hued, candid,
> sweetly smiling, jeweled and adorned,
> the holder of wealth, the lady of plenty,
> The Mother![12]

Nas representações posteriores, a Mãe Índia aparece das maneiras mais distintas. Para além dos aspectos virginal e ascético da Bhārata-Mātā de Tagore, muitos artistas passaram a representá-la juntamente ao mapa da Índia, conferindo-a um caráter mais pragmático e mundano. É justamente este aspecto mais imanente, em contraposição ao caráter transcendente das iconografias das deidades femininas, que permite sua associação direta com a configuração da nação indiana e, portanto, seu enraizamento na política.

Apesar da imensa diversidade cultural do território indiano que impedia um processo de construção nacional aos moldes modernos, a figura de Bhārata-Mātā viabilizava uma coesão social ao recorrer a aspectos das tradições religiosas locais. Conjugando o imaginário nativo com a configuração geopolítica do Estado-Nação, Bhārata-Mātā é uma forma visível e tangível da nação indiana.

[12] GHOSE apud RAMASWAMY, Sumathi. Op.cit, p.118-119.

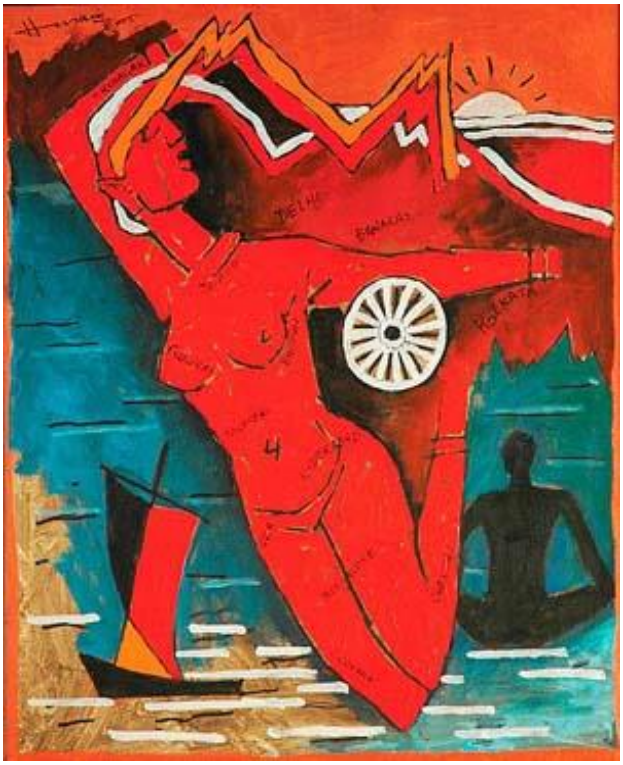

Figura 2. Sem título [Bharata Mata]. Acrílico sobre tela de Maqbool Fida Husain. Reprodução de 2005. Primeira publicação em 1997. Fonte: <http://standpointmag.co.uk/counterpoints-julyaugust11-shock-value-nick-cohen-mf-husain-newsnight>

Esta associação do aspecto feminino com o Estado-nação, representada pela figura da Deusa, contribuiu também para a mobilização política das mulheres, o que garantiu a continuidade da influência desta simbologia não só na luta pela independência, mas também no contexto pós-colonial. Algumas figuras femininas de grande importância no quadro político do Estado indiano foram associadas à própria Deusa, por representarem a força e poder de *shākti*. Em uma sociedade patriarcal, onde as diferenças entre o feminino e o masculino são responsáveis por expulsar a mulher da vida pública, a Deusa aparece para desempenhar uma função de legitimação desta como líder política. Uma líder representada como duas faces de *shākti*: Durgā[13], a tranquilizadora, ou Kālī[14], a face ameaçadora[15].

[13] Durgā, deidade de grande popularidade na Índia contemporânea, é uma das representações de Devi, a Grande Deusa, e frequentemente aparece em várias iconografias como Bharata-Mata. É considerada uma deusa guerreira e autônoma que nunca depende de um parceiro para realizar seus feitos. Sua principal representação se encontra na batalha contra o demônio *Mahiṣāsura*, narrada no puraṇa (compilação de textos sagrados da tradição hindu) *Devī Māhātmya,* dedicado à Deusa.

Indira Gandhi, uma das mais excepcionais líderes políticas da nação indiana, foi associada à Deusa ao se opor à intervenção militar indiana no Paquistão em 1971 e por ocasião da declaração de Estado interno de emergência em 1975. Em 1976, sob os efeitos das críticas recebidas em relação ao Estado de Emergência, ela própria se compara à Durgā, ao confidenciar a seguintes palavras ao líder espiritual J.Krishnamurti: "I am riding on the back of a tiger…I do not mind the tiger killing me, but I do not know how to get off its back."[16]

Figura 3. Cartão postal impresso em 1990 por Karnatak Rashtriya Swayamsevak. Fonte: < http://vhphimachal.org/about.html>

Considerações Finais

A escolha de Bhārata Mātā como símbolo da luta nacional evidencia a importância da figura da Deusa para as tradições do subcontinente indiano. Esse

[14] Kālī é também uma deusa popular do hinduísmo contemporâneo, figurando em alguns puraṇas e em muitos textos tântricos da tradição *Shakta*. Trata-se também de uma deusa independente e guerreira que, no entanto, é descrita com uma terrível aparência e hábitos destrutivos. Figura, assim como Durgā, como representante da Grande Deusa e, por vezes, de Bhārata Mātā.
[15] Cf. LAMA, Stephanie Tawa. Op.cit, 2001.
[16] LAMA, Stephanie Tawa. Op.cit, 2001, p.6.

imaginário da Deusa maternal e ao mesmo tempo guerreira forneceu os elementos necessários na tentativa de se criar um símbolo que incorporasse as funções próprias de um Estado Moderno: garantir proteção e uma identidade forte em que toda a população possa se reconhecer.

Essa associação do Estado Moderno à Deusa abriu também espaço para a mobilização da mulher na vida política, mas teria este evento contribuído para uma maior flexibilização do papel social da mulher na sociedade indiana?

Apesar da simbologia da deusa fornecer uma ponte entre a feminilidade e o poder, parece não haver nenhuma homologia entre a deusa Hindu e as mulheres Hindus, entre o simbólico e o nível social. Como aponta Stephanie Lama (2001), a deusa aparece como recurso simbólico para capacitar as mulheres na medida em que as legitima como participantes de um movimento de massa, ou como líderes, porém, esta instrumentalização é restrita aos tempos excepcionais e para as pessoas excepcionais, como no caso de Indira Gandhi, associada à Durgā.

Referências

ANDERSON, Benedict . *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised ed. New York: Verso,1991.

CHATTERJEE, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Delhi: Oxford University Press, 1994.

CHAUDHURI, Nirad. *Hinduism: A Religion to Live By*. Delhi: Oxford University Press, 1997.

HACKER, Paul. Inklusivismus. In: Oberhammer, Gerhard (org.). *Inklusivismus: Eine Indische Denkform*. Wien: Institut fur Indologie der Universitat Wien, 1983, p. 11-28.

KAVIRAJ, Sudipta. *The Imaginary Institution of India: Politics and Ideas*. New York: Columbia University Press, 2010.

LAMA, Stephanie Tawa. The Hindu Goddess and Women's Political Representation in South Asia: Symbolic Resource or Feminine Mystique? In: *Revue Internationale de Sociologie*, 11, 1, 2001: 5-20. Disponível em:

<http://www.informaworld.com/openurl?genre=article&issn=1469-9273&volume=11&issue=1&spage=5>

RAMASWAMY, Sumathi. The Goddess and the Nation: Mapping Mother India. Duke University Press: Durham, United States, 2010.