

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE

CARLA CRISTIANE DE OLIVEIRA MARSON

**ENTRE CLIO E MNEMOSINE:
DISPUTAS DE NARRATIVAS NO NACIONALISMO HINDU**

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA
MARÇO DE 2020

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE

CARLA CRISTIANE DE OLIVEIRA MARSON

**ENTRE CLIO E MNEMOSINE:
DISPUTAS DE NARRATIVAS NO NACIONALISMO HINDU**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área: Multidisciplinaridade da Memória.

Linha de Pesquisa: Memória, Discursos e Narrativas.

Orientador: Prof. Dr. Elton Moreira Quadros.

VITÓRIA DA CONQUISTA - BA
MARÇO DE 2020

Marson, Carla Cristiane de Oliveira.

M326e

Entre Clio e Mnemosine: disputas de narrativas no nacionalismo hindu. / Carla Cristiane de Oliveira Marson - Vitória da Conquista, 2020.
171f.

Orientador: Elton Moreira Quadros.

Tese (Doutorado) - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, Vitória da Conquista, 2020.

Inclui referências: F. 165 - 171.

1. História da Ásia. 2. Nacionalismo hindu. 3. Hinduísmo. 4. Nações-Nacionalismos - Memória. I. Quadros, Elton Moreira. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. III. T.

CDD: 950

Catálogo na fonte: Juliana Teixeira de Assunção – CRB 5/1890

UESB – Campus Vitória da Conquista – BA

Título em inglês: Between Clio and Mnemosyne: narratives in dispute in the Hindu. Nationalism.

Palavras-chaves em inglês: History of Asia. Nationalism. Hinduism. Memory.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Titulação: Doutora em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca Examinadora: Prof. Dr. Elton Moreira Quadros (presidente), Profa. Dra. Edvania Gomes da Silva (titular); Profa. Dra. Maria Salete de Souza Nery (titular); Prof. Dr. Márcio José Silveira Lima (titular); Prof. Dr. Moacir Carvalho Oliveira (titular).

Data da Defesa: 20 de março de 2020.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

CARLA CRISTIANE DE OLIVEIRA MARSON

**ENTRE CLIO E MNEMOSINE:
DISPUTAS DE NARRATIVAS NO NACIONALISMO HINDU**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade.

Data da aprovação: 20 de março de 2020.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Elton Moreira Quadros (Presidente)
Instituição: UESB

Ass.: Elton M. Quadros

Profa. Dra. Edvania Gomes da Silva
Instituição: UESB

Ass.: Edvania Gomes da Silva

Profa. Dra. Maria Salete de Souza Nery
Instituição: UESB

Ass.: Maria Salete de Souza Nery

Prof. Dr. Márcio José Silveira Lima
Instituição: UFSB

Ass.: Márcio José Silveira Lima

Prof. Dr. Moacir Carvalho Oliveira
Instituição: UFRB

Ass.: Moacir Carvalho Oliveira

*YahDevisarvabhuteshu, smiritrupena
shabditaa
Namastasyai, namastasyai, namastasyai namoh
namaha*

*A Deusa que habita em todos os seres na forma
de Memória.
Saudações a ela, saudações a ela, saudações a
ela.*

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Memória: linguagem e sociedade, da Uesb, nas pessoas de suas coordenadoras, professores e funcionários, pela competência em desenvolver um programa de excelência e pelo acolhimento nestes dez anos de formação acadêmica continuada.

À CAPES, pelo imprescindível apoio à realização desta tese, assim como pelo apoio à pesquisa e à promoção do conhecimento acadêmico no Brasil, tão importante para o desenvolvimento de um país.

Ao meu orientador, e caro amigo, Prof. Dr. Elton Moreira Quadros, pelo suporte inestimável em um período que talvez tenha sido o mais desafiador da minha vida até aqui vivida. Sua paciência, tranquilidade e espírito protetor não serão esquecidos.

Às professoras Edvania Gomes da Silva e Maria Salete de Souza Nery, pela participação na banca de qualificação. Gratidão pela disponibilidade, interesse e contribuições. Professora Salete, suas indicações bibliográficas foram de grande valia no processo de análise e serão, certamente, retomadas em projetos futuros. Professora Edvania, que acompanhou a minha trajetória desde a entrevista de seleção ao mestrado em 2010, passando pela banca de defesa que inspirou esse objeto de pesquisa, meu muito obrigada pela força e perspicácia com a qual delimitou as posições de sujeito naquele momento. Sua intervenção é uma das vozes desta tese.

À professora Isnara Pereira Ivo, pela orientação nas fases iniciais desta pesquisa e durante a Especialização em História: política e sociedade. Também aos professores Marcello Moreira e Ricardo Sousa, pela participação e contribuições na banca do TCC, cujo objeto foi o projeto de pesquisa desta tese.

Aos alunos do curso Inglês e Memória, pelo carinho e pelo aprendizado compartilhado. Não há preço para a satisfação de ver todos vocês, hoje, como colegas. Cristiane e Vitória, não paro de aprender com vocês, lagos de águas profundas! Às queridas amigas de início de jornada, Joseane e Talita, vocês fazem minha vida mais feliz.

RESUMO

A presente tese investigou o nacionalismo hindu, uma forma de nacionalismo étnico cultural surgido no contexto da luta pela independência da Índia e guiado pela ideologia hindutva, que advoga a supremacia nacional do hinduísmo perante as outras religiões do país. A fim de elucidar o contexto de ascensão do Movimento Nacionalista Hindu e os efeitos da ideologia hindutva na Índia contemporânea, analisamos a construção e o funcionamento da doutrina étnico nacionalista hindutva em relação ao ideário de nação secular indiana, representado, no plano político, pelo partido Congresso Nacional Indiano. A seguir, analisamos as disputas de narrativas entre os dois diferentes projetos de nação, partindo da hipótese de que estes foram estruturados por dois modelos de abordagem do passado, um baseado na história e outro na memória. Sendo assim, propusemos que o papel e o uso da memória constituem o traço intrínseco que define e delinea as doutrinas nacionalistas em questão. E, por fim, investigamos os usos da memória como estratégia política do movimento nas tentativas de construção de uma memória nacionalista hindu por meio da historicização da versão hindutva do passado da Índia. Recorremos, destarte, aos aportes teóricos fornecidos pelas teorias da memória a partir do conceito de abuso de memória, elaborado por Paul Ricoeur, dialogando com os contrapontos desenvolvidos por Maurice Halbwachs, Marc Bloch e Pierre Nora.

Palavras-chave: História da Ásia. Nacionalismo. Hinduísmo. Memória.

ABSTRACT

In the present doctorate dissertation, we investigate Hindu nationalism, a form of cultural ethnic nationalism that arose in the context of the struggle for India's independence and is guided by Hindutva ideology, which advocates a national supremacy of Hinduism over other religions in the country. We aimed to clarify the context of the rise of the Hindu Nationalist Movement and the strengthening of Hindutva ideology in contemporary India. To this end, we analyzed the construction and functioning of the ethnic nationalist doctrine of hindutva in relation to the ideology of the secular Indian nation, represented, on political level, by the Indian National Congress party. We analyzed the narrative disputes between the two different projects of nation, based on the hypothesis that they were structured by two models of approach to the past, one based history and another on memory. Therefore, we propose that the role and use of memory is the intrinsic trait that defines and delineates the nationalist doctrines in question. We investigate the uses of memory as political strategy and as an attempt to build a Hindu nationalist memory by historicizing the Hindutva version of India's past. To our aid, we mobilized the support of theories of memory starting from the basic concept abuse of memory, developed by Paul Ricouer, to which we added contributions and developments by Maurice Halbwachs, March Bloch and Pierre Nora

Keywords: History of Asia. Nationalism. Hinduism. Memory.

SOBRE A TRANSLITERAÇÃO SÂNSCRITA

No decorrer da história, a língua sânscrita tem sido apresentada sob diversos alfabetos, sendo que o *devanāgarī* é o mais utilizado até os dias de hoje. Esse alfabeto consiste em 48 caracteres, 13 vogais e 35 consoantes.

Os termos de origem sânscrita que aparecem nesta tese foram transliterados do *devanāgarī* para o alfabeto latino de acordo com a Convenção Internacional de Genebra de 1949. Ademais, a fim de facilitar a leitura, acrescentamos algumas regras de pronúncia:

1. “h” é aspirado, como *home* (inglês).
2. “g” é gutural como em *gama*.
3. “a” tem som aproximado de a em *fama*.
4. “ā” o traço superior alonga a vogal como em *álamo*.
5. ”o” tem som fechado como em *iodo*.
6. “ś” soa como x em *caixa*.
7. “s” soa como ss em *pássaro*.
8. “c” soa como tch em *tchau*.
9. “j” soa como dj em *Djalma*.
10. “r” como r em *moradia*.

ABREVIACOES

ABVP	Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad
BJP	Bharatiya Janata Party
CNI	Congresso Nacional Indiano
HEF	Hindu Educational Foundation
NCERT	Educational Council of Education and Training
RSS	Rashtryia Swayamsevak Sangh
VF	Vedic Foundation
VHP	Vishva Hindu Parishad

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
I. NAÇÕES, NACIONALISMOS E MEMÓRIA	24
1.1 PARADIGMA MODERNISTA E NAÇÃO CÍVICA	25
1.2 PARADIGMA GENEALÓGICO E NAÇÃO CULTURAL	34
1.3 O IMPERIALISMO EUROPEU NA ÍNDIA	42
1.4 ANTECEDENTES DO NACIONALISMO INDIANO	52
II. HINDUTVA: RELIGIÃO E IDENTIDADE NACIONAL	63
2.1 NAÇÃO E MEMÓRIA RELIGIOSA	64
2.2 A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DO NACIONALISMO HINDU	70
2.3 RÂMÂYANA: MITO E MITOLOGIA POLÍTICA	85
2.4 POLÍTICA E LUGAR DE MEMÓRIA: A DISPUTA DE AYODHYA	94
III NACIONALISMO, HISTÓRIA E USOS DO PASSADO	106
3.1 HISTÓRIA, MEMÓRIA E NACIONALISMO	107
3.2 A HISTORIOGRAFIA COLONIA NA ÍNDIA	120
3.3 HISTÓRIA NACIONALISTA E DISPUTA DE NARRATIVAS	132
3.4 HINDUTVA E A ESCRITA DA HISTÓRIA	142
CONCLUSÃO	156
REFERÊNCIAS	165

INTRODUÇÃO

O Movimento Nacionalista Hindu (MNH) surgiu no bojo das lutas pela independência da Índia e baseia-se na chamada ideologia hindutva ou “hinduidade” - um conjunto de características culturais que define a nação indiana como sendo essencialmente hindu, não contemplando, neste critério, indianos pertencentes a outras religiões, especialmente mulçumanos e cristãos. As bases teóricas desta ideologia foram lançadas pelo líder nacionalista e revolucionário Vinayak Damodar Savarkar, em seu panfleto *Hindutva: who is a Hindu?* (1923), fonte primária para se compreender o movimento. O termo hindutva é frequentemente utilizado para denominar, também, o próprio movimento e seus integrantes.

Enquanto movimento organizado, o nacionalismo hindu adquiriu sua estrutura em 1925, a partir da fundação da *Rashtryiya Swayamsevak Sangh* ou RSS (Corpo Nacional de Voluntários), uma organização cultural paramilitar voltada para a propagação da ideologia hindutva na Índia e no mundo. Em 1940, Madhav Sadashiv Golwalkar (1906-1973) assumiu a liderança da organização governando-a por mais de trinta anos, período no qual promoveu sua expansão para mais de um milhão de membros e mais de cinquenta afiliadas que formam a *Sangh Parivar* (família de organizações do nacionalismo hindu), da qual participa o Bharatiya Janata Party - Partido do Povo Indiano - braço político do movimento (BHATT, 2001). Gowalkar também foi responsável por alterações na doutrina hindutva de pureza cultural em suas duas obras principais: *We or our nationhood defined* (1938) e *Bunch of thoughts* (1966), nas quais o ideólogo defende a necessidade de se proteger a cultura hindu contra doutrinas consideradas estrangeiras como cristianismo, islamismo, marxismo e secularismo.

Essa vertente nacionalista desenvolveu-se como oposição ao nacionalismo de caráter laico, representado pelo partido Congresso Nacional Indiano (CNI), liderado por políticos como Mohandas [Mahatma] Gandhi e Jawalahal Nehru. Entre outros fatores de divergência, seguidores do hindutva se opunham tanto à doutrina de não-violência (*ahimsa*), quanto ao modelo de nação proposto por Gandhi, uma vez que este vislumbrava a futura nação indiana como um conjunto harmônico formado por diferentes comunidades religiosas que se relacionassem de forma igualitária. A religião hindu seria o resultado de um mosaico de diferentes credos e tradições, todos participantes da mesma cidadania, uma vez que, para os representantes do CNI, a

nacionalidade deveria ser pensada em termos territoriais e não religiosos-culturais (GUICHARD, 2012).

Após vencer a disputa com o nacionalismo hindu pela liderança do movimento de independência, o CNI manteve-se por 54 anos no poder, período no qual defendeu uma plataforma¹ política social democrata, baseada na laicidade do Estado, respeito à liberdade individual e combate às desigualdades sociais, de acordo com a doutrina gandhiana de *Sarvodaya* - atenção aos desprivilegiados para a ascensão do conjunto da sociedade. A Constituição Indiana promulgada em 1949, sob o Governo do CNI, proíbe a distinção de cidadãos por razões de casta, gênero ou religião.

Durante a primazia do CNI, o Movimento Nacionalista Hindu, permaneceu como corrente nacionalista secundária. Sua principal organização, a RSS, foi banida algumas vezes pelo Governo da Índia. A primeira vez entre 1948 e 1949, após o assassinato de Mahatma Gandhi por Nathuram Godse, militante do grupo político Hindu Mahasabha, ligado à RSS. Godse e seus associados creditavam a Gandhi a responsabilidade pela partição da Índia com o Paquistão, atendendo à reivindicação de mulçumanos. Apesar de a RSS ter sido inocentada de participação no crime, o movimento nacionalista hindu passou os anos seguintes atuando basicamente no plano sociocultural, sem protagonismo político (JAFFRELOT, 2007).

O MNH voltou a se fortalecer na década de 1990, ganhando evidência na mídia nacional e internacional em dezembro de 1992, quando milícias² hindutva, apoiadas pelo Hindu Mahasabha, destruíram a Mesquita Babri Majid, construída no século XVI, na cidade de Ayodhya, sob alegação de que aquele teria sido o local de nascimento de Shri Rama, divindade hindu e herói do épico *Rāmāyana*, a demolição desencadeou uma onda de violência entre hindus e mulçumanos, resultando na morte de milhares de pessoas. Na ocasião, a RSS foi punida com um ano de banimento (ATKINS, 2004, p.264). O debate político, religioso e arqueológico em torno do tema é conhecido no meio acadêmico como A Disputa de Ayodhya.

Nesse período, o partido Bharatiya Janata, que participava de uma coligação no governo indiano, passou a angariar uma crescente representatividade política passando de dois a cento e setenta e oito deputados entre 1990 e 1998. Em 2014, o partido

¹ Indian Congress Party <https://www.inc.in/en/our-values>

² Bajrang Dal e Durga Vahini constituem a ala jovem da organização militante Hindu Mahasabha. A primeira é voltada para rapazes e a segunda, para moças. Seus membros recebem treinamento militar e são doutrinados nos centros educacionais mantidos pelo MNH. BHATT, Chetan. Hindu Nationalism: Origins, Ideologies and Modern Myths. Berg Publishers. 2000. p. 199

venceu as eleições majoritárias³ ao eleger, como Primeiro Ministro da Índia, Narendha Modi, um ex-membro juvenil da RSS. Ademais, o partido conquistou, pela primeira vez na história das eleições indianas, a hegemonia no governo com maioria das cadeiras no Parlamento.

Desde as primeiras vitórias eleitorais do partido Bharatiya Janata, o movimento vem implantando, gradativamente, a agenda ideológica hindutva no país. Além das tensões com as minorias⁴ cristã e mulçumana, os políticos e grupos de pressão do nacionalismo hindu realizam intervenções no modelo educacional indiano, o que inclui alteração no currículo escolar, banimento de livros e conflitos com intelectuais⁵ não alinhados à ideologia hindutva. Uma de suas principais bandeiras é o revisionismo dos livros didáticos de história no que se refere à participação de estrangeiros na formação cultural do país e às datações históricas relativas às origens da civilização indiana.

Nossa inquirição, neste trabalho, se deu em torno da necessidade de compreender, primeiramente, que condições possibilitaram a ascensão da ideologia étnico nacionalista hindutva na Índia contemporânea, após décadas de predomínio do partido Congresso Nacional Indiano, hegemônico desde a conquista da independência indiana sob a liderança de Mahatma Gandhi. Em segundo lugar, nos perguntamos qual a natureza da disputa entre as versões do passado indiano defendidas pelo Movimento Nacionalista Hindu e as postuladas pela História acadêmica.

Destarte, objetivamos elucidar o contexto de ascensão do nacionalismo hindu e de sua agenda política e compreender a dinâmica da disputa de narrativas protagonizada pelo movimento hindutva com historiadores e outros estudiosos do passado da Índia. Partimos da hipótese de que os conflitos do MNH, tanto com outros grupos religiosos, quanto com a História acadêmica, assim como as diferenças ideológicas entre o MNI e o CNI espelhem uma disputa de narrativas entre dois projetos de nação e dois modelos de abordagem do passado, entendendo que essa disputa se configure em um eixo de oposição entre memória e história.

³ A Eleição Geral de 2014 foi a décima-sexta desde a independência do país em 1947. Indian election: Narendra Modi hails 'landmark' win. In: <https://www.bbc.com/news/world-asia-27439456>. Acesso em 12 junho de 2018.

⁴ De acordo com o último Censo da Índia, hindus compõem 80.5% da população, seguido por mulçumanos 13.4% e cristãos 2.3%. http://censusindia.gov.in/Census_Data_2001/India_at_glance/religion.a_spx

⁵ JAIN, Rupam and LASSETER, Tom. By rewriting history, Hindu nationalists aim to assert their dominance over India. In: <https://www.reuters.com/investigates/special-report/india-modi-culture/>. Acesso em 22 de julho de 2018. The religious war against American scholars in India. In: www.insidehighered.com/news/2016/04/12/scholars-who-study-hinduism-and-india-face-hostile-climate

A tese foi organizada em três capítulos nos quais procuramos compreender, respectivamente, a construção do pensamento nacionalista na Índia, o papel da memória religiosa no movimento nacionalista hindu e a relação do movimento com a história acadêmica. No primeiro capítulo, acompanhamos o nascimento do nacionalismo no Ocidente e sua chegada à Índia. Analisamos os dois principais paradigmas nacionalistas; a interpretação modernista, que entendemos ser baseada na história, e a primordialista, cujas bases, apontamos, se apoiam nos laços da memória. Observamos como os ideais nacionalistas desembocaram em imperialismo e dominação de outras nações e exploramos as raízes das duas vertentes nacionalistas surgidas na Índia como respostas ao colonialismo britânico. Procuramos demonstrar a existência de dois modelos nacionalistas para conceber a nação; o cívico, inspirado na Revolução Francesa e o cultural alemão, sendo o nacionalismo hindu herdeiro deste último. Nosso argumento é que o fator diferencial entre as correntes nacionalistas seja seu posicionamento perante à memória, manifestado em um discurso de superação *versus* exaltação do passado. Nossa perspectiva insere a Índia no contexto mundial do final do século XIX, relacionando a formulação do pensamento nacionalista indiano não apenas aos acontecimentos em outras colônias, mas também, ao impacto cultural da presença britânica na Índia. Concluimos investigando os antecedentes do nacionalismo hindu, a partir da atuação do grupo radical *Garam Dal*. Argumentamos que um de seus principais líderes, Bal Bahadur Tilak, desenvolveu estratégias de mobilização social por meio do apelo à memória religiosa hindu, que vieram a ser adotadas, de diferentes formas, pelos dois principais movimentos nacionalistas indianos. Neste ponto, apresentamos, também, a nossa hipótese sobre as causas da popularidade do segmento radical, nesta fase da luta pela independência da Índia.

No segundo capítulo, analisamos o papel da memória religiosa na construção do pensamento e da retórica nacionalista hindu. Iniciamos, analisando a contribuição dos movimentos de reforma religiosa do século XIX - *Brahmo Samaj* e *Arya Samaj* - fundados, respectivamente, por Raman Mohan Roy e Dayanand Saraswati. Estes reformadores elaboraram uma doutrina da unificação do hinduísmo que foi posteriormente absorvida pelo Nacionalismo Hindu, uma vez que a ideia de um hinduísmo homogêneo era fundamental para composição de uma ideologia nacionalista baseada em uma religião única. Defendemos que o pensamento dos reformadores fora construído como uma resposta à pretensa superioridade do cristianismo e islamismo; nesse esforço, entretanto, foram adotados os mesmos moldes e premissas dessas

religiões monoteístas. Em seguida, investigamos o surgimento do Nacionalismo Hindu como organização política. Acompanhamos a formulação da ideologia hindutva pelo revolucionário indiano Vinayak Damodar Savakar e o surgimento das organizações nacionalistas Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) e Hindu Mahasabha. Discutimos as modificações na doutrina hindutva a partir do ingresso do líder religioso Madhav Sadashiv Golwalkar na RSS. Propomos, aqui, uma visão contrária à opinião de Jafrelot (1996), segundo a qual Golwalkar não teria utilizado o termo "raça" no sentido de uma pureza de sangue, mas apenas de unidade cultural.

Nos dois pontos seguintes investigamos a relação do Movimento Nacionalista Hindu com a memória religiosa presente no mito de Rama, herói do épico *Rāmāyaṇa* e considerado, pelos hindus, uma das dez encarnações do Deus Vishnu. Analisamos a relação entre mito e memória na epistemologia clássica indiana e as ações do MNH no sentido de eleger como cânone uma das narrativas do *Rāmāyaṇa*, promovendo o esquecimento de versões alternativas. Concluimos discutindo o uso da memória religiosa no caso da Disputa de Ayodhya, quando militantes do MNH destruíram a mesquita Babri Majid, sob alegação de que ela fora construída sobre um preexistente templo a Shri Rama. Apontamos o evento como um dos fatores, embora não o único, que contribuiu para o crescimento do partido nacionalista hindu Bharatiya Janata.

No terceiro capítulo, analisamos a relação da ideologia hindutva com a História acadêmica, a partir do estudo dos casos referentes à imposição de alterações nos livros de História e os consequentes conflitos entre o MNH e historiadores, tanto na Índia quanto em outros países. Partimos de um panorama temporal da relação entre Memória e História para demonstrar que a proximidade ou distinção entre elas não é ontológica, mas relativa ao contexto histórico, interesses políticos e paradigmas vigentes em cada momento. Em seguida, abordamos os impactos da chegada da historiografia moderna na Índia e os principais temas em disputa na historiografia indiana a fim de compreender a relação entre as diferentes narrativas sobre o passado e os correspondentes projetos de nação, assim como as respostas elaboradas como reação à historiografia imperialista no país. Por fim, discorreremos sobre a expansão da ideologia hindutva para outros países a partir do Caso dos Livros da Califórnia, quando organizações nacionalistas hindus atuantes nos Estados Unidos acionaram a Justiça californiana a fim de modificar o conteúdo didático sobre a Índia nos livros escolares.

Do papel da memória

Entre Clio e Mnemosine: disputas de narrativas no Nacionalismo Hindu analisa a ascensão do MNH sob o ponto de vista da disputa entre dois modos de olhar o passado. O título faz uma alusão à metáfora mítica de Clio e sua mãe, Mnemosine, musas gregas da história e da memória, uma vez que entendemos que o uso da memória constitua o traço intrínseco que define e delinea as doutrinas nacionalistas em questão. A memória está no fio condutor da presente tese, enquanto fonte de conhecimento, transmissora de saberes e moduladora de práticas sociais. A perspectiva adotada mobiliza o conceito de memória por entender que as ideias centrais, contidas nas narrativas dos movimentos nacionalistas, tornam-se representações mentais sobre a nação e o que ela significa.

O fenômeno da memória desafia, desde muito o tempo, a compreensão do homem. Na tradição ocidental, as mais antigas representações da memória vêm dos gregos do período arcaico (800 a.C. a 500 a. C). Ao abordar o fenômeno da Memória, Hesíodo (VII a. C) recorre à narrativa mítica: em Teogonia, o poeta a apresenta como Mnemosine, uma Titânia filha de Urano, deus do céu, e Gaia, deusa da terra, sendo uma das divindades da primeira geração; o que a caracteriza como poder primordial. Uma vez fecundada pelo espírito criativo de Zeus, Mnemosine dá à luz às nove Musas, inspiradoras das diversas formas de conhecimento.

A potência religiosa da Memória, permitiria ao poeta o dom da vidência com a qual ele poderia descortinar a verdade (*Alétheia*). Em contrapartida, o esquecimento (*Léthe*) era filho da Noite, associado à escuridão e à morte e oposto ao conhecimento. A palavra, inspirada pelas musas, filhas de Mnemosine, instituíam os seres. Era a memória, portanto, que realizava a passagem da escuridão do esquecimento e do não-ser para a revelação da existência. A memória funcionava como elemento de coesão dos laços sociais legitimados em narrativas míticas cuja consciência temporal não distinguia presente, passado e futuro (HELLER, 1993, p. 19).

Os primeiros registros de estudos propriamente conceituais sobre o fenômeno da memória são encontrados no período clássico, quando Platão e Aristóteles se debruçam sobre a confiabilidade da memória diante da sua proximidade com a função imaginativa. Platão (428-347 a. C) refletiu sobre a temática no diálogo Teeteto no qual, por meio da metáfora da lâmina de cera, explica a memória como uma representação presente de uma coisa ausente:

há bloco de cera em nossas almas – de diferentes qualidades, de acordo com os indivíduos – e isso é o dom da Memória, a mãe das Musas. Quando vemos, ouvimos ou pensamos em algo, submetemos essa cera às percepções e aos pensamentos, e os imprimimos nela, assim como imprimimos com sinetes (YATES, [1966] 2007, p. 57).

A reflexão de Platão, contextualizada na sua contenda com os sofistas, considera a possibilidade ontológica do erro imbuída no processo de acesso à lembrança, caso a imagem impressa na memória não tenha a correta correspondência com a imagem original (*eikôn*), deixando implícito o papel do esquecimento na dinâmica da memória. Segundo Quadros (2016, p.28), a reflexão platônica sobre a memória é consequência de uma ponderação que vai além da questão epistemológica e também se interroga sobre a verdade, sobre o ético e sobre o erro, alçando, desse modo, a memória a uma perspectiva capaz de contemplar o próprio sentido do humano no posicionar-se sobre as questões da realidade mesma.

Aristóteles (348 -322 a.C.) segue a tradição de considerar a memória como fonte de conhecimento, fator integrante da inteligência e resultado das impressões das imagens na alma. Acrescenta, entretanto, duas relevantes contribuições à reflexão sobre o fenômeno da memória: Primeiramente, insere o fator temporalidade, ausente tanto nas concepções dos sofistas, que entendiam a memória como mnemotécnica, quanto nas de Platão, que mantinha o escopo do tema na questão da capacidade da alma de adequar imagem e lembrança. Para o autor de *De memoria et reminiscencia*, no entanto, o cerne do entendimento da memória é que ela constitui uma referência ao passado, a uma imagem que fora anteriormente conhecida por impressões deixadas na alma, entendida, por ele, como parte do corpo. Destarte, a lembrança corresponde à manifestação da capacidade de atualizar o que estava no antes, assinalando a consciência do tempo como uma faculdade eminentemente humana.

A segunda grande inserção de Aristóteles na reflexão sobre a memória foi a distinção entre *Mnémè* e *Anamnese*, que de acordo Ricouer (2014, p.37), sustenta-se em duas características: a simples lembrança, que estando sob a influência da força de uma impressão, emerge espontaneamente como uma afecção; e a recordação, que consiste em uma busca ativa, marcada pela intencionalidade. Ambas formas de atos de lembrar, tanto a memória-paixão, que Ricoeur denomina “evocação”, quanto a recordação-ação,

que o filósofo francês chama de “busca”, ocorrem na situação de distância temporal, ou seja, no tempo transcorrido entre a impressão original e o seu retorno.

As reflexões de Platão e Aristóteles foram algumas das inspirações para a teoria da memória de Ricoeur. Podemos sintetizar, a grosso modo, aquelas que se referem mais diretamente aos conceitos que utilizamos nesta tese: A memória é uma representação do passado, ela está sujeita a distorções devido tanto à decorrência do tempo, quanto a semelhanças entre recordação e imaginação, pode emergir espontaneamente à consciência por afecção ou ser buscada ativamente por meio do esforço intencional de se lutar contra o esquecimento.

Neste trabalho, concentramo-nos no conceito ricoeuriano de memória manipulada (RICOEUR, 2014, p.23), uma das possibilidades de abuso da memória; que ocorre quando esta é tomada em seu uso pragmático, ou seja, exercitada com uma finalidade como a busca da identidade. A manipulação da memória instrumentaliza o passado em nome de uma ideologia que serve à legitimação de sistemas de poder ou à busca de identidades fragilizadas pelo passar do tempo. Tal abuso da memória natural abre possibilidades de distorções que ameaçam a pretensão veritativa da memória.

A manipulação da memória por meio da ideologia é uma forma de abuso que se aplica especialmente a comunidades e nações, o que nos remete ao terreno da “memória coletiva”, termo cunhado por Maurice Halbwachs para analisar os processos de construção e manutenção da memória dos grupos sociais. Entendemos que a inclusão da dimensão social na análise do fenômeno da memória, proposta por Halbwachs se articule de modo incontornável às reflexões de Ricoeur sobre os abusos da memória. Halbwachs (1985, p. 23) aplicou o modelo sociológico de Durkheim às suas observações sobre a memória e concluiu que as lembranças são conjuntas construídos no presente, de forma coletiva, enquadradas por uma tradição preexistente, denominada por ele como quadros sociais da memória. Os quadros sociais são estruturas anteriores ao sujeito, que não apenas possibilitam a sobrevivência das lembranças, mas também as modificam e adaptam aos interesses dominantes no presente.

O modelo teórico de memória elaborado por Halbwachs enfatiza o aspecto social da recordação, sem o qual esta será sempre parcial, incompleta e carente de sentido coerente. A recomposição da memória se dá, necessariamente, dentro das diretrizes dos quadros sociais fornecidos pelo grupo familiar, religioso, político ou social, do qual os indivíduos fazem parte. Halbwachs retoma a ideia durkheimiana de consciência coletiva, segundo a qual existiria um conjunto das crenças, atitudes morais e

sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade, e desenvolve o conceito de memória coletiva como fator de coesão que permite que essa consciência opere de modo unificado. Enquanto Durkheim (2008) recorre a ideia de efervescência coletiva para explicar o fortalecimento das representações coletivas nos momentos de forte emoção provocada pela reunião do grupo social em torno de um símbolo, Halbwachs sugere a influência mais cotidiana da memória, como fator de permanente avivamento dessa consciência. Apesar disso, Halbwachs, mantém a ênfase durkheimiana no aspecto coletivo da consciência, ao afirmar que mesmo a memória individual é um ponto de vista da memória coletiva, que é múltipla e plural, como os diversos grupos que compõem uma sociedade. Quadros (2016, p. 95) esclarece o contexto intelectual do predomínio da categoria coletivo, próprio da produção de Durkheim e Halbwachs:

a radicalização do olhar interior, levou a uma desconsideração quase que total do sujeito coletivo e, por conta disso, com o desenvolvimento das ciências humanas, apareceu uma visão antitética que, baseada no modelo de ciências naturais, tornaram as realidades e afirmações sobre os fenômenos sociais com ênfase no coletivo quase que dogmáticas. Assim, ao individualismo metodológico, foi contra um holismo metodológico pela escola durkheimiana, no qual encontramos, no campo dos estudos de memória, a obra de Halbwachs como importante iniciador dessa reflexão e que, como todo pioneiro tem uma grande contribuição a dar, mas, ao mesmo tempo, como parte de uma tensão, pôde apresentar também um radicalismo na ênfase na consciência coletiva que dificulta a compreensão efetiva da memória.

Halbwachs promove uma ampliação da noção de sujeito da memória, ao atribuir à sociedade, e não ao indivíduo, a agência da lembrança. Neste trabalho, não nos aprofundaremos na questão das possibilidades de o sujeito da lembrança ser, de fato, uma coletividade, mas tomaremos a ideia de “memória coletiva”, para o presente contexto, como uma analogia que representa as memórias que são socialmente compartilhadas. Nos interessa aqui a contribuição de Halbwachs ao postular que há tantas memórias quantos forem os grupos de pertencimento, que são responsáveis pela continuidade da memória. Dentre estes, concedemos especial atenção ao grupo religioso (HALBWACHS, 2004), que se caracteriza, segundo o autor, pela resistência à mudança

e pela necessidade de eternização da memória por meio do rito e da comemoração, uma vez que a lembrança constante é indispensável para a manutenção da crença.

Argumentamos, contudo, que a manutenção da memória pelo grupo não se dá de forma hermética e homogênea, mas suscetível a alterações inspiradas pelos contatos culturais com outros grupos. Defendemos que uma das características da memória seja sua natureza transitiva e permeável, a saber: a memória é sempre atualizada, não apenas pelas mudanças de interesses no interior de seu grupo mantenedor, mas também pelos diálogos e interações com outros grupos e comunidades. Esses intercâmbios são frequentemente esquecidos ou negados em nome de uma coesão social representada pela suposta estabilidade da identidade do grupo; porém, podem ser redescobertos, quando investigamos não apenas as narrativas sobre o passado, mas também, os conceitos e modelos que determinam o modo de olhar e interpretar esse passado.

Sobre as Histórias Conectadas

Buscando identificar os rastros destas interações, utilizamos, em nossa de pesquisa histórica, o método das Histórias Conectadas, termo criado pelo historiador indiano Sanjay Subramanyam (1997). Trata-se de uma abordagem de natureza transnacional, atenta aos efeitos históricos das circulações e contatos culturais, com objetivo de superar a compartimentalização nacional e civilizacional, relacionando o local, o regional e o supra regional:

O nacionalismo tem nos cegado para a possibilidade de conexão, e a etnografia histórica tanto nas variantes ocidentais do alto orientalismo, quanto na praticada no Oriente, têm contribuído e auxiliado para este desafortunado processo. A confiança neste tipo de etnografia tem sido sempre para enfatizar a diferença, e mais usualmente, a superioridade do observador sobre o observado (salvo em situações específicas onde o observador “colonizado” tenha internalizado os valores dos outros, e queira ver a si mesmo e a sua sociedade como objetos de tais medições (SUBRAMANYAM, 1997, p. 761).

De acordo com Barros (2014, p. 112), o método das Histórias Conectadas, a que tem se afirmado preferencialmente como delineamento historiográfico nos meios não europeus de produção do saber histórico ou sobre objetos de estudos fora do contexto europeu, surgiu como resultado do impulso historiográfico de superar a nação como unidade de recorte natural da História, sendo que a análise feita por base em comparações, cruzamentos e interconexões permite a utilização do método tanto para a

percepção do problema e percepção do objeto, quanto para a construção da narrativa historiográfica.

Sob essa luz, exploramos as conexões entre as histórias dos povos e optamos por relacionar as espacialidades, entendidas aqui como noções formadas historicamente, às quais são atribuídos valores, imaginários e identidades, mediante memórias que são, por vezes, arbitrariamente construídas. Adotamos essa perspectiva ao abordar a ideia de “nação”, pois esta é passível de esconder a multiplicidade dos grupos sociais que coexistem em um mesmo território, com seus diversos subconjuntos culturais e suas memórias, muitas vezes, concorrentes.

A utilização de um método historiográfico que privilegia as conexões e trocas culturais objetiva problematizar a ontologização da ideia de “Índia” ou mesmo “Oriente”, frequentemente praticada tanto por aqueles que identificam assim mesmos como ocidentais, quanto por nacionalistas hindus, que a instrumentalizam para defender a nação de ameaças a sua suposta pureza cultural. Compreendemos que a Índia tenha conquistado sua independência somente em 1947 e que sua transformação em Estado-Nação tenha sido naturalmente acompanhada pela busca por uma memória coletiva que ajudasse a superar os sentimentos de subjugação deixados pelos invasores islâmicos e britânicos. Desde então, o nacionalismo hindu tem buscado na mitologia a reafirmação de um passado de glórias, que teria sido ofuscado pelo domínio estrangeiro.

Segundo Farias (2011, p.25), o processo de unificação político-territorial dos Estados Nacionais implicou na unificação das diferentes comunidades por meio da construção de uma memória comum, capaz de gerar o sentimento de nacionalidade, baseado em coesão moral e afetiva. A conformação de identidades, marcadas pelo eixo do pertencimento nacional, possibilita a pacificação interna por meio de laços, supostamente tradicionais, que ocultam conflitos, concorrências e divergências internas.

Acrescentamos que, além das disputas internas mencionadas por Farias, que põem em xeque a narrativa de homogeneidade da memória nacional, esta também se encontra permeada de elementos adquiridos, compartilhados e intercambiados de outros conjuntos culturais. Dentre esses elementos, encontramos a visão do outro, muitas vezes inconscientemente internalizada e reelaboradas em narrativas supostamente nacionais.

No caso da Índia, mesmo após o país ter assumido o alinhamento à modernidade no plano político e intelectual, ao se constituir como uma socialdemocracia parlamentarista e, declaradamente, laica, caracterizada pelo grande investimento no setor de ciência e tecnologia, subsiste uma construção imagética internacional segundo

o qual a Índia seria representante de um mundo “estático” e “retrógrado”, permeado por instituições antiquadas e incapaz de se modernizar. Goody (1996) denomina “mito da racionalidade ocidental” a crença segundo a qual o pensamento racional e científico seria uma exclusividade de nações capitalistas do Ocidente, ficando reservado aos orientais o pensamento essencialmente “místico” e “mítico”. De modo complementar, Edward Said denomina “orientalismo” o discurso que subjetiva os orientais como uma alteridade absoluta:

O orientalismo é um estilo de pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica feita entre “Oriente” e “Ocidente”. Desse modo, uma enorme massa de escritores, entre os quais estão poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, aceitou a distinção básica entre Oriente e Ocidente como ponto de partida para elaboradas teorias, romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, dos seus povos, costumes, “mentalidade”, destino e assim por diante (SAID, 1990, p.14).

Divergimos da ideia da existência de blocos culturais monolíticos ou que o Oriente constitua um mundo à parte, sobre o qual não caibam as categorias analíticas ocidentais. A Índia foi, desde sempre, palco de intensas invasões, migrações e relações comerciais com estrangeiros. Gregos, judeus, turcos, mongóis e ingleses são apenas alguns dos povos que interagiram culturalmente com os indianos, deixando marcas indeléveis na língua, religião, filosofia, literatura e pensamento político dos envolvidos.

A utilização do método das Histórias Conectadas objetiva demonstrar essas conexões entre os povos, desvelar a o amálgama cultural inerente à formação das nações, a fim de problematizar a alegação de pureza da cultura hindu, utilizada por nacionalistas hindutva em sua ideologia de limpeza étnica contra cristãos e, especialmente, mulçumanos, assim como em seu revisionismo histórico para promover o esquecimento das contribuições de outros povos na formação da civilização indiana.

Em nossa abordagem, recusamos posicionar a Índia no lugar do “exótico” e buscamos mais a similaridade que a diferença, sem ignorar as especificidades históricas. A história da Índia faz parte da história do mundo, permeada de intercâmbios e relações multilaterais entre os povos, sendo o próprio nacionalismo hindu resultado dessas interações e trocas culturais. Os rastros das conexões históricas revelam que nação, nacionalismo, hinduísmo, história, mito, memória, conceitos caros à retórica da ideologia hindutva, foram construções elaboradas em um contexto de profunda

interação intelectual e cultural ocorrida tanto entre os diferentes povos originários da Índia, quanto com invasores árabes e colonizadores britânicos.

É nesse entendimento da Índia como uma nação integrada ao mundo, que apresentamos os fatores sociais, políticos e ideológicos concorreram para a ascensão do Partido Nacionalista Hindu, situando-os não apenas no contexto do Imperialismo do século XIX, mas também na crise da democracia moderna, à semelhança do que ocorre, atualmente, em países europeus e americanos. O estudo do caso indiano fornece, assim, referências e elementos para ampliar nossa compreensão a respeito dos usos políticos do passado e da memória religiosa.

CAPÍTULO I

NAÇÃO, NACIONALISMOS E MEMÓRIA

Neste capítulo, investigamos as condições que possibilitaram o surgimento do discurso nacionalista e suas variantes, buscando a historicidade do conceito de nação; como ele foi definido, remodelado e absorveu novas perspectivas de acordo com o contexto histórico. Nosso objetivo é compreender como o ideário nacionalista circulou entre diferentes países e interagiu com os diferentes grupos culturais antecedentes do Movimento Nacionalista Hindu contemporâneo.

Creemos, como Gruzinski (2001, p. 176), que os estudos históricos deveriam se pautar em uma conexão temporal e espacial de realidades, o que significa não tomar a história dos territórios como peculiaridades isoladas, mas considerar as interligações entre eles, evitando o equívoco de se tomar unidades geográficas como blocos separados e ignorar as interconexões históricas entre os povos. A perspectiva comparada demonstra que as histórias são múltiplas, estão conectadas e comunicam-se entre si. A tarefa do historiador, portanto, é de exumar as ligações históricas, explorar essas conexões ao invés de falar de uma história única e unificada. Procuramos, com essa metodologia, demonstrar as conexões culturais e as transmissões e compartilhamentos de conteúdos da cultura e da memória que formam as nações.

Analisamos a formação dos dois principais paradigmas de entendimento sobre nacionalismo, procurando identificar os pressupostos ideológicos presentes em ambas as posições. Defendemos o argumento de que a principal diferenciação entre estes paradigmas se encontra nos respectivos tratamentos à questão da memória; enquanto o nacionalismo cívico francês adota uma postura de negação da memória, o nacionalismo cultural de origem alemã tem nela o seu principal alicerce.

No curso de seu desenvolvimento, o nacionalismo europeu do século XIX tomou um caráter imperialista com base na ideologia de superioridade cultural. Analisamos a chegada do imperialismo europeu à Índia, acompanhando o contexto das progressivas etapas de dominação colonial. Neste ponto, procuramos demonstrar a dualidade presente nas relações de dominação entre colônia e metrópole contornando as distorções do passado por meio de narrativas maniqueístas. Argumentamos que as

relações entre os indianos e os britânicos eram marcadas pela complexidade, originada principalmente na extrema diversidade étnica, social e religiosa da região. Essa diversidade se reflete na diferença de interesses de grupos que não compartilhavam sempre do mesmo sentimento de unidade nacional.

Por fim, demonstramos como o intenso contato com a cultura europeia, ainda que em grande parte baseado em exploração e dominação, não apenas inspirou, mas também contribuiu para o desenvolvimento do pensamento nacionalista na Índia, tanto por meio do modelo de educação ocidental implantado no país, quanto pelo sentimento de orgulho nacional advindo das descobertas sobre a cultura milenar indiana, patrocinadas por eruditos ocidentais.

O uso do passado para a construção de uma identidade nacional homogênea implica não apenas em promover a lembrança, por meio da comemoração de heróis e datas históricas, mas também em esquecimentos, quando se omite o papel dos intercâmbios e trocas de saberes implícitas na cultura nacional. Desse modo, veremos o papel tanto da reforma educacional inglesa implementada na Índia, quanto a influência da reforma religiosa indiana, motivada pelos debates entre hinduísmo e cristianismo. Isto não implica afirmar, entretanto, que o sentimento nacionalista indiano e a luta pela independência tenham sido produtos da mera troca de conceitos e ideias entre os países. Eles surgiram como reação concreta às condições de subjugação política e econômica às quais os indianos estiveram submetidos durante o poderio imperialista inglês.

1.1. Paradigma modernista e a nação cívica.

A organização do mundo contemporâneo em nações constitui um dado tão naturalizado e absorvido pelo senso comum, que corre o risco de ter sua realidade sociopolítica reificada e despida de seus condicionantes históricos. A fim de compreendermos a nação enquanto fato social, necessitamos distingui-la do nacionalismo, que consiste na ideologia que fornece a força e o simbolismo ao movimento que atua em nome da formação ou manutenção da nação. Para Smith (2007, p.9), nacionalismo seria um movimento social que objetiva conquistar e manter a autonomia, a identidade e a unidade de uma população cujos membros se consideram uma nação real ou potencial.

O nacionalismo, no sentido moderno do termo, é compreendido como uma doutrina baseada no direito de autodeterminação dos povos, comumente associada à luta pela conquista de um Estado soberano próprio e à vinculação dos membros de uma nação. As diferentes formas de nacionalismo costumam ser patrocinadas por determinados grupos sociais dentro do conjunto da sociedade e formalizadas em Estados-nação pelo respectivo sistema político, que utiliza a doutrina para justificar a sua formação.

Embora o nacionalismo assuma diversas feições, é possível encontrar características em comum em suas variantes. Smith (2010, p.6) sugere algumas convicções presentes na maioria dos discursos nacionalistas: a humanidade dividir-se-ia naturalmente em povos, com cada nação tendo seu caráter peculiar; para alcançar a realização nacional, os indivíduos teriam que se identificar com sua nação e a lealdade resultante estaria acima de todas as lealdades locais; as nações somente poderiam desenvolver-se plenamente com seus próprios governos em seus próprios Estados; a nação é soberana e fonte de todo poder político legítimo.

O nacionalismo constitui um fenômeno complexo que manifesta, simultaneamente, características de movimento sócio-político, ideologia e linguagem simbólica, uma vez que envolve tanto fatores objetivos, como a formação histórica da nação, quanto subjetivos, como o desenvolvimento do sentimento de pertença. O pensamento nacionalista mobiliza conceitos como nação, identidade nacional e estado nacional que são correlatos, porém não dependentes, como demonstra a existência tanto de nações sem Estado quanto Estados sem identidade nacional unificada. As relações entre nação e nacionalismo são compreendidas a partir de diversos paradigmas, sendo os principais o paradigma moderno, que explica a nação como construção histórica e o paradigma genealógico, que a compreende como um produto de laços de identidade cultural, cuja existência antecede o discurso político ideológico.

Enquanto doutrina, o nacionalismo tende a ser considerado um fenômeno próprio da modernidade e, em especial, do século XIX. Neste período, teriam emergido os mitos que serviram de legitimação para os Estados recém-criados, fossem tais tradições reais, ou construídas. Os vínculos pessoais entre os habitantes de burgos e de aldeias foram sendo ampliados para indivíduos e comunidades que, até então, não viviam em contato direto entre si. Por meio da política nacionalista, a antiga fidelidade pessoal, própria das relações feudais, passou a ser generalizada em um nível supra pessoal e abstrato. Um novo senso de comunidade foi difundido por meio das

instituições do Estado-nação como organismos burocráticos e escolas. Na Europa, o nacionalismo obteve um impulso significativo a partir do ideário da Revolução Francesa, que reivindicava entre outras coisas, o direito à soberania popular e igualdade entre os cidadãos (SMITH, 2010).

Do ponto de vista historiográfico, predomina o entendimento segundo o qual o nacionalismo é um fenômeno moderno, surgido na “era das revoluções”. De acordo com a chamada concepção modernista, o conceito de nação seria uma criação recente, estando seu desenvolvimento associado a uma série de fenômenos modernos como capitalismo, burocracia, revolução e secularização, em voga a partir dos séculos XVII e XVIII. Nesta perspectiva, as monarquias do Antigo Regime não poderiam ser consideradas “nações”, pois não estariam fundamentadas no princípio da nacionalidade; elas eram formas estatais baseadas em sistemas de autoridade dinástica, exercida, frequentemente, sobre territórios distantes entre si, sem contiguidade ou vínculo cultural (PATI, 2006).

A concepção modernista de nação se sustenta em uma distinção entre o nacionalismo típico dos séculos XVIII e XIX e as formas precedentes de patriotismo ou lealdade nacional, negando a ideia segundo a qual tribos, comunidades e antigos impérios seriam as origens dos atuais Estado-nação. Para os modernistas, as nações atuais teriam sido criadas pelo moderno Estado Nacional e não o contrário. Desse modo, elas seriam resultado de contingências históricas e não de tendências naturais predeterminadas. Como afirma Hobsbawn (1990, p. 13), “o sentido moderno da palavra nação não é mais velho que o século XVIII”. Assim sendo, tal concepção compreende a nação como uma construção social, criada para atender as demandas de determinados grupos de interesse.

Tido como construção recente na história da humanidade, o conceito de nação é polissêmico, tendo desenvolvido diversos sentidos ao longo do tempo. O termo, entretanto, já era utilizado desde a Antiguidade, no sentido de origem por nascimento. No Império Romano, ele diferenciava os cidadãos nascidos de pai romano, habilitados a herdar a cidadania dos demais habitantes. Durante a Baixa Idade Média e início do Renascimento, a “nação”, enquanto grupo ou local de origem, era apenas mais um dos elementos pelos quais os indivíduos se identificavam, porém, ele não estava acima, em importância, de família, religião ou estrato social (GEARY, 2005).

No início da modernidade, “nação” qualificava o conjunto de habitantes de uma província ou reino, sendo também utilizado para designar a origem de um forasteiro.

De acordo com Paiva (2015), no mundo Ibero-Americano, a “nação” constituía uma das grandes categorias de hierarquização social utilizada por conquistadores, administradores, navegantes e comerciantes para classificar africanos escravizados.

O termo “nação” passou a adquirir sentido político a partir do final do século XVII, no contexto da Guerra Revolucionária Americana e da Revolução Francesa. Embora não fosse desconhecido, um novo sentido dele foi imposto à Europa aristocrática a partir de 1789: a nação cívica revolucionária. De acordo com Hobsbawn (2012a, p.98), a Revolução Francesa deu ao mundo “o primeiro exemplo, o conceito e o vocabulário do nacionalismo”. Ela se distingue das outras revoluções, por suas dimensões e principalmente, por seu alcance; o país mais populoso e influente da Europa Ocidental criou o modelo da revolução ecumênica, cujas ideias passaram a ser exportadas a vários países do mundo.

A insurreição na França se inscreve na definição de “grande revolução” de Cohan (1981): uma mudança política radical caracterizada por alteração estrutural, mudança institucional, alteração da elite, legitimidade acima da legalidade, violência e mudança de valores. Neste sentido, o discurso político guiou um processo de ruptura com o passado, levando à criação de uma nova semântica nos conceitos, ao substituir definições baseadas em mitos e tradições por outras, inspiradas nos valores agora em voga; um projeto que pretendia romper profundamente com o passado monárquico, feudal e cristão. Em suma, extirpar pela raiz toda memória do Antigo Regime presente no imaginário coletivo. Com este propósito, o governo revolucionário passou a monitorar a arte, o vestuário e os hábitos da população, proibindo o uso de distintivos de classe; extinguindo feriados católicos, alterando o calendário, nome dos meses do ano e dos dias da semana e substituindo as procissões religiosas pelo culto à “Deusa Razão”.

As medidas do governo revolucionário francês com o intuito de apagamento de tradições, costumes e crenças evidenciam uma forma de abuso da memória natural (RICOEUR, 2014, p.93). A tentativa de manipular as tradições francesas por meio da imposição do esquecimento caracteriza uma instrumentalização da memória coletiva para fins pragmáticos determinados pelo poder político. A questão se dá na intersecção entre memória coetiva e identidade fragilizada por uma violência fundadora. As ações do governo, no sentido de criar uma nova identidade francesa a partir do modelo proposto pela ideologia dominante na Revolução Francesa, implicava em romper a ligação entre a nação e o seu passado. Várias medidas de ingerência nos costumes da

população, como o calendário revolucionário com a semana de dez dias, criado para excluir o domingo, dia tradicionalmente consagrado à devoção religiosa, foram posteriormente revogadas, por pressão popular, pois a memória, como elemento constitutivo da identidade tende à resistência a mudanças abruptas. O processo de construção de novas memórias envolve tempo, cultivo e investimento no simbólico. Foi tendo isso em vista que o governo francês procurou semear as novas noções de nacionalidade por meio de eventos cívicos de *com-memoração*, literalmente, compartilhamento de memória.

Um dos postulados disseminados pela Revolução Francesa era que a soberania do país provinha da nação, no sentido de “todo o povo” (CHÂTELET, 1997. p. 96). Dessa forma, o Estado, enquanto organização política do regime republicano, se constituiu como a representação de todos os cidadãos da nação, abstratamente iguais e livres dos laços que os submetiam aos senhores ou à terra. O Estado deixa de ser identificado como patrimônio das dinastias para representar a incorporação da vontade do povo. Este Estado seria o único ente capaz de manter a unidade nacional, porque é a partir dele que se define a cidadania.

A Revolução Francesa teve como aporte intelectual o pensamento iluminista, caracterizado pela valorização do futuro e suas promessas, em detrimento do passado e suas tradições. Segundo Le Goff (2003, p. 253), os filósofos do Renascimento desprezavam apenas o passado recente, representado pela Idade Média, buscavam restaurar os valores clássicos perdidos a partir de um retorno à memória da Antiguidade. Por sua vez, os pensadores iluministas eram devotos do futuro, da crença no avanço no conhecimento racional que levaria ao progresso social com liberdade e igualdade. A ideia de “restauração” passou a ser associada aos movimentos de retorno ao absolutismo, de oposição ao progresso social, daí surgindo o termo pejorativo “reacionário”.

A memória, por natureza ligada à afetividade e ao sagrado, passa a ser vista com desconfiança e desdém, sendo associada à tirania, superstição e obscuridade. Para Namer (2004, p. 350), “a racionalidade ética e a ética racional do progresso das sociedades tomaram o lugar da memória”. O passado, reinterpretado à luz do presente, torna-se objeto de disputas políticas, sejam para glorificá-lo ou desvalorizá-lo. Foi nessa perspectiva que revolucionários franceses subverteram o discurso de legitimação de soberanos que até então era baseado no passado e na ancestralidade.

As teses modernas sobre identidade da nação foram desenvolvidas no contexto da luta contra o absolutismo monárquico e das disputas de poder entre o rei, a aristocracia e o terceiro estado. Os primeiros procuravam legitimar sua posição por meio de narrativas medievais sobre o passado francês; defendiam que, desde os tempos de Júlio Cesar, a plebe gaulesa constituía uma frágil raça de escravos, enquanto os nobres seriam descendentes dos guerreiros francos, que expulsaram os romanos e dominaram a região por direito de conquista (FREEDMAN, 1999).

Halbwachs (2004, p.263) esclarece o papel deste tipo de tradição. Segundo o autor, na Idade Média se havia construído um sistema de valores nobiliários, com base nas recordações dos fatos notáveis ocorridos na vida das famílias nobres; seus atos heroicos, sua coragem e lealdade demonstradas nas relações de vassalagem, registros que estavam em estreita relação com a história geral dos reinos e que justificavam o recebimento de títulos e o domínio hereditário sobre as terras. Tal organização social se apoiava em uma rede de relacionamentos, em que as famílias se fortaleciam mutuamente pelas demonstrações de consideração e apreço às tradições. Um sistema, portanto, no qual o sistema de valores é construído pela memória coletiva, ao mesmo tempo familiar e nacional. As famílias nobres seriam patrimônio da nação; quando uma dinastia se extinguiu, não poderia ser substituída por qualquer pessoa, como se faria com um funcionário moderno, pois ela é uma parte da memória nacional que, em caso de extinção, cai no esquecimento e se apaga com ela.

No período revolucionário, porém, houve uma inversão desta narrativa. Em seu famoso panfleto “*O que é o Terceiro Estado?*”, o teórico Emmanuel Sieyès reconheceu a origem germânica da nobreza, mas afirmou que tal fato fazia deles estrangeiros e opressores da verdadeira nação francesa:

Se os aristocratas tentam, inclusive e ao preço desta liberdade de que se mostram indignos, manter o povo na opressão, este povo vai ousar perguntar: Em nome de quê? Se lhes responderem que é em nome de vitórias outrora obtidas [...] o Terceiro Estado não deve temer a volta a tempos passados. Deve voltar ao ano que precedeu a conquista. [...]. Não poderia revelar a nossos pobres concidadãos que aquele que descende dos gauleses e dos romanos vale ao menos tanto quanto aquele que se origina dos sicambros, dos vândalos e outros selvagens vindos dos bosques e das dunas da antiga Germânia? Sim, poderia ser respondido. Mas a conquista desordenou todas as relações e a nobreza de nascimento passou para o lado dos conquistadores. Pois é preciso repassá-la ao outro lado [...]. Entretanto, se tudo se encontra misturado nas raças, se o sangue dos francos [...] corre junto com o dos gauleses, se os ancestrais do Terceiro Estado são os pais de toda a nação, não é

possível se esperar que cesse este longo parricídio que uma classe se orgulha de cometer cotidianamente contra as outras? (SIEYÈS, 2001 [1789], p.5)

As reivindicações de Sieyès, ao apontar os privilégios desta aristocracia como a fonte das desventuras do povo francês, iam de encontro a uma ideologia que, até então, legitimava o poder com base em critérios míticos ou na memória de uma suposta superioridade étnica das tribos germânicas. Ao contrário do discurso nacionalista francês, que fundado em ideais iluministas e universalistas, visava igualar os subgrupos da sociedade. Esta nova disposição, bem mais afinada aos valores da meritocracia burguesa, rejeitava a ideia de nacionalidade por língua e origem, produzindo o discurso da nação cívica; unida pela lealdade aos ideais republicanos, à constituição democrática e ao princípio de sobrepor o interesse comum ao particular

Na esteira dos modelos de sublevação política estabelecidos pela Revolução Francesa, eclodiram, entre 1820 e 1848, vários movimentos que culminaram na reformulação dos ideais nacionalistas. Entre eles podem ser citados: a onda de independência das colônias europeias – em especial as da América - e a Primavera dos Povos, revoluções democráticas de 1848-1849, impulsionadas pela busca de autodeterminação das nações e contra os movimentos de restauração do absolutismo na Europa.

As manifestações que começaram como uma reação às medidas adotadas no Congresso de Viena⁶ seguiram três tendências principais: a liberal moderada, a democrata radical e a socialista. Começando com a Revolução de Fevereiro, o movimento espalhou-se por quase toda a Europa, incluindo os principados da Confederação Alemã, os estados mais poderosos das monarquias da Prússia e da Áustria:

Tem havido um bom número de grandes revoluções na história do mundo moderno [...]. Mas nunca houve uma que tivesse se espalhado tão rápida e amplamente, alastrando-se como fogo na palha por sobre fronteiras, países e mesmo oceanos. Na França [...] a república foi proclamada em 24 de fevereiro. Em 2 de março, a revolução havia ganhado o Sudoeste alemão; em 6 de março, a Bavária; em 11 de

⁶ O Congresso de Viena foi uma conferência entre embaixadores das grandes potências europeias que aconteceu na capital austríaca, entre setembro de 1814 e junho de 1815, cuja intenção era a de redesenhar o mapa político do continente europeu após a derrota da França napoleônica na primavera anterior. Este congresso pretendia também restaurar os tronos das famílias reais derrotadas pelas tropas de Napoleão. MAGNOLI, Demetrio. História da Paz. São Paulo: Editora Contexto, 2008

março, Berlim; em 13 de março, Viena, e quase imediatamente a Hungria; em 18 de março, Milão, e, portanto, a Itália [...]. Em poucas semanas, nenhum governo ficou de pé em uma área da Europa que hoje é ocupada completa ou parcialmente por dez Estados, sem contar as repercussões menores em um bom número de outros. Além disso, 1848 foi a primeira revolução potencialmente global, cuja influência direta pode ser detectada na insurreição de 1848 em Pernambuco (Brasil) e, poucos anos depois, na remota Colômbia. [...] Foi, ao mesmo tempo, a mais ampla e a menos bem-sucedida revolução desse tipo. No breve período de seis meses de sua explosão, sua derrota universal era seguramente previsível; 18 meses depois, todos os regimes que derrubara, com exceção de um, foram restaurados, e após 18 meses de sua irrupção, com a exceção da República Francesa, estava mantendo toda a distância possível entre si mesma e a revolução à qual devia sua própria existência (HOBSBAWN, 2017c, p.32).

A Primavera dos Povos foi um movimento movido pela afirmação das nacionalidades, mas também pela rivalidade entre nações. Segundo Hobsbawn (2017a, p.214), movimentos surgidos após 1830 como “Jovem Itália”, “Jovem Polônia” e “Jovem Alemanha” seriam os marcos da fragmentação dos movimentos revolucionários europeus em segmentos nacionais. Tais movimentos não viam, inicialmente, contradição entre suas demandas e a de outros países. Teoricamente, postulavam uma fraternidade revolucionária que libertaria simultaneamente a todos, porém, ao mesmo tempo, sonhavam patrioticamente com o protagonismo de sua própria nação. A exacerbação dos nacionalismos logo assumiria o caráter de chauvinismo e competição. A guerra Franco-Prussiana (1870-1871), a qual se deve o nascimento da nação alemã unificada, foi o primeiro conflito desta fase do nacionalismo. Nela, o apelo emotivo ao “orgulho nacional” passou a ter uma relevância política, ausente nos tempos das frias decisões dos reis, que evitavam as batalhas contra seus primos e parentes e negociavam territórios como meros bens materiais. Uma série de disputas e ressentimentos surgidos desta forma de nacionalismo concorreu, em um futuro não muito distante, para a eclosão das duas guerras mundiais.

De acordo com Perry (2002, p. 408), antes de 1848, os ideólogos democratas anteviam o nascimento de uma nova Europa, de pessoas livres e nações emancipadas. De fato, liberais obtiveram algumas conquistas como universalização do direito de voto e a abolição das obrigações dos camponeses para com os senhores. Novas reformas liberais foram introduzidas nas décadas seguintes, porém, de forma gradativa, uma vez que o fracasso das revoluções de 1848 convenceu a muitos que levantes populares não eram o caminho mais eficaz para a modificação da sociedade.

O nacionalismo mostrou-se, então, um fenômeno moldável e multifacetado, que tende a tomar a forma dos interesses dos grupos que lideram os movimentos. Ele não permaneceu vinculado a nenhum sistema político específico; entre os primeiros movimentos, como o americano e o francês, prevaleceram modelos estatais iluministas, posteriormente, diferentes nacionalismos foram combinados, entre outros, com sistemas monárquicos, pós-coloniais, socialistas e mesmo fascistas. Nas colônias, primeiramente as americanas e, mais tarde, as asiáticas, assim como no Leste Europeu, o princípio nacionalista de autodeterminação e autogoverno serviu às reivindicações separatistas, enquanto que em alguns países da Europa, como Itália e Alemanha, atendeu ao ideal de unificação. As identidades nacionais foram formuladas de diferentes modos, a depender da gênese de cada nacionalismo. Assim, os marcadores identitários da nação passaram a incluir características cívicas, culturais, étnicas, religiosas ou raciais, de acordo com as agendas políticas locais.

Os resultados das revoluções mostraram que o nacionalismo e os ideais de direitos dos povos não caminhavam necessariamente juntos. No decorrer do século XIX, a ambivalência do discurso nacionalista foi acentuada. A ideia inicial de “grande nação inclusiva”, que serviu à unificação de alguns países, deu lugar à pulverização de identidades, rivalidades e lutas políticas, em outros. Em impérios multiétnicos como o dos Otomanos ou dos Habsburgos, indivíduos que se identificavam como membros de uma minoria oprimida passaram a lançar mão do discurso nacionalista para reivindicar autonomia política com base na peculiaridade cultural.

Em princípio, o caráter universalista do discurso oficial da Revolução creditou à nação francesa, representada como a inauguradora de um movimento de libertação geral dos povos contra a tirania, a missão histórica de redimir outros territórios. Entretanto, rivalidades de interesses entre as nações “libertadas” e a “Grande Nação Francesa” revelaram a ambiguidade do nacionalismo burguês; na sequência dos eventos de 1789, o governo francês iniciou uma política de anexações estrangeiras, especialmente a partir da ascensão de Napoleão Bonaparte.

De acordo com GEARY (2005, p 29), governos e ideólogos passaram a suprimir línguas minoritárias, tradições culturais e memórias variantes, em prol de uma homogeneização cultural e da construção de uma história nacional unificada. Ao final do período, o nacionalismo assumiu sua face mais sombria ao ser associado a teorias de superioridade racial para justificar a expansão das nações europeias e o processo de dominação sobre os continentes africano e asiático.

Aparentemente, o discurso revolucionário de ruptura com o passado, de depreciação da herança medieval e desvalorização das tradições ignorava o papel da memória enquanto manancial de conhecimento, de modos de sentir e ver o mundo que eram validados pelas experiências dos antigos e pelos ensinamentos contidos em narrativas e mitos religiosos das diferentes comunidades. A extrema violência que se seguiu à Revolução Francesa, com a execução de cerca de 40 mil pessoas durante o período do terror, as guerras europeias e a política expansionista francesa, que tinha o propósito declarado de impor a nova ideologia de “progresso” aos povos, provocou um retorno das nações à memória coletiva, como uma base comum de proteção e autopreservação. O caso mais emblemático é o do povo alemão e sua reação à invasão napoleônica de 1806.

1.2 Paradigma genealógico e a nação cultural.

Apesar de influente, o paradigma modernista de nação não é exclusivo e ainda suscita debates teóricos, especialmente com os defensores do paradigma genealógico. As teorias genealógicas do nacionalismo consideram que as nações devam sua existência à coesão criada pela linguagem, religião, redes de parentesco e características culturais compartilhadas. O nacionalismo seria, pelo menos em parte, uma manifestação de um sentimento de união primordial entre os membros de uma comunidade. Consideramos que um dos traços mais distintivos desta abordagem seja a ênfase no passado em comum, e, portanto, na memória coletiva, como explicação para os laços de pertencimento.

Em seus desdobramentos, a teoria genealógica assimilou variantes; é chamada de essencialismo, quando defende que a nação é um fenômeno de caráter espiritual, atemporal, natural e preexistente, e primordialismo, quando explica as lealdades e persistências como uma ampliação dos sentimentos de origem, parentesco e apego à terra natal.

Teóricos primordialistas argumentam que "grupos étnicos e nacionalidades existem devido às tradições de crença que os conectam à objetos primordiais, como fatores biológicos e, especialmente, localização territorial" (GRYOSBY,1994, p.168). Este argumento baseia-se em uma noção de parentesco, segundo a qual os membros de uma etnia sentem que compartilham características, origens ou até mesmo relações de sangue. Segundo Fullerton (2003, p.20), apesar das muitas críticas acadêmicas e do

desenvolvimento de outras teorias étnicas, como o construtivismo e o instrumentalismo, o primordialismo ainda é influente na identificação da força duradoura e da lealdade dos laços étnicos.

A teoria genealógica fortaleceu-se, filosoficamente, a partir do ideário do romantismo alemão. Após a destruição do Sacro Império Romano Germânico, que promovia certa unidade ao continente, a Europa ficou dividida; de um lado, povos considerados indiscutivelmente habilitados a formarem Estado-nação, seja devido a suas proporções territoriais ou a uma tradição histórica cultivada por suas elites letradas e, de outro, grupos nacionais que lutavam para afirmar sua independência e singularidade, inspirados por uma memória cultural expressa em narrativas orais, lendas, canções, ritos e modos de vida. Um senso de comunidade nacional foi sendo construído com base em supostas semelhanças na linguagem e na cultura.

Nos reinos germânicos, a elaboração do sentimento de diferença se faz presente já no século XVI, com a Reforma Protestante. Lutero articula a ideia de nação à particularidade cultural, ao aliar-se aos príncipes alemães desejosos de afirmar sua independência frente ao Papa, autoridade suprema do Império Romano Germânico. Lutero situa a língua como elemento definidor da nacionalidade; em um gesto simbólico de ruptura com Roma, não apenas traduz a Bíblia para o alemão falado pelo povo nos lares e nas ruas, como também celebra os cultos em idioma popular. O dialeto utilizado por Lutero torna-se o padrão para o alto alemão e um diferencial da nação alemã, embora a elite continue a utilizar o latim e o francês na literatura e nos negócios oficiais (NETTO, 2014, p.13).

A insistência dos intelectuais alemães pelo uso da língua do povo não representava um ataque à elite, mas a busca de uma maior proximidade entre as classes sociais. As críticas à nobreza, devido ao monopólio de cargos públicos por parte dos detentores de títulos nobiliárquicos, foram substituídas por uma união de interesses em torno do inimigo comum. Esses jovens poetas e escritores defendiam a liberdade de exercer a sua própria cultura, entendida como *Volksggeist*, o espírito do povo, mas rejeitavam o ideal igualitarista burguês, cujo critério de ascensão social era por meio do dinheiro (MANNHEIM, 1971, p 61-64).

Segundo Netto (2014, p.13), os sentimentos de particularidade mobilizados pelos românticos na virada do século XVIII para o XIX eram uma resposta ao universalismo e racionalismo contrapondo-os aos ideais de valorização da subjetividade e dos aspectos simbólicos da existência. A noção de nação, elaborada neste momento,

tinha um viés eminentemente cultural, mas ainda sem um projeto político de unificação, uma vez que, no final do século XVIII, a maioria dos alemães vinculavam-se mais a suas culturas provinciais do que a um ideal de unidade nacional. No entanto, a expansão da Revolução Francesa inspirou uma mudança de atitude política dos alemães a partir do regime de ocupação de Napoleão.

Os pioneiros na criação deste novo imaginário nacional na Alemanha foram os escritores Johann Gottfried Herder (1744-1803) e Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Para Herder, a nação seria uma totalidade orgânica e singular, cuja principal manifestação era a linguagem. A língua era aprendida em comunidade e moldava o pensamento, seria desse modo que cada povo desenvolveria uma forma peculiar de ver o mundo, uma natureza que se manteria constante ao longo do tempo. O filósofo dissocia nação e aristocracia ao desenvolver a noção de *Volk*: povo é um grupo de indivíduos que compartilham a cultura herdada e transmitida por meio da língua.

A princípio, os jovens intelectuais alemães educados no Iluminismo celebraram a Revolução Francesa. Em 1793, Fichte escreveu *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution* (Contribuições para o julgamento do público sobre a Revolução Francesa) em defesa da Revolução. Esses acadêmicos sem estirpe viam na chegada da Revolução a esperança de maior justiça de oportunidades em uma sociedade que lhes fechava as portas da ascensão social, devido a sua origem plebeia. Esse entusiasmo inicial, porém, logo se desvaneceu. Em 1808, decepcionado com a invasão das tropas napoleônica na Alemanha, o agora ex-iluminista Fichte publica *Reden an die Deutsche Nation* (Discurso à Nação Alemã) onde conclama seus compatriotas a unirem-se em torno da proteção de sua cultura e de suas fronteiras, associando a noção de território ao conceito de nação.

Segundo Greenfeld (2000, p.311), diferentemente da noção de razão iluminista francesa, que era universalista, a ideia de Razão cultivada pelos alemães era a do gênio romântico; espíritos vocacionados para reflexão e erudição. A invasão francesa, em 1806, atingiu justamente a dignidade destes intelectuais; as tropas fecharam a Universidade de Halle e executaram o livreiro Johann Phillip Palm por ter publicado o manifesto *Deutschland in seiner tiefsten Erniedrigung* (Alemanha em sua mais profunda humilhação). A partir de então, o nacionalismo alemão define-se como movimento de oposição ao inimigo externo, o invasor francês, assim descrito pelo poeta Ernst Moritz Arndt:

Eu odeio todos os franceses, sem distinção, em nome de Deus e de meu povo. Eu ensino este ódio ao meu filho, eu o ensino aos filhos do meu povo. Eu trabalharei minha vida inteira para que o desprezo e o ódio por este povo penetre nas raízes mais profundas dos corações alemães e para que os alemães entendam quem eles são e quem eles estão enfrentando (ARNDT *apud* GREENFELD, 1993).⁷

O nacionalismo alemão do século XIX adquiriu então uma acepção que remetia aos elementos “sangue e solo”, uma ideologia segundo a qual os membros de uma nação deveriam ser identificados por linhagens sanguíneas, assim como pela terra natal ocupada desde as origens mais remotas pelos ancestrais do povo. Essas duas condições, associadas a uma língua específica, estavam na base desta concepção de nação. Ao contrário do proposto inicialmente na França, o nacionalismo nascido no contexto da Alemanha ocupada era conservador, antirrevolucionário e respeitoso das hierarquias. Entendemos que, enquanto na França o outro era projetado na própria aristocracia pátria, na Alemanha o inimigo era externo; o estrangeiro e sua cultura. A aliança entre nobreza e intelectuais alemães favoreceu a ambos; as universidades passaram a produzir o arcabouço ideológico para o nacionalismo, enquanto os eruditos ascenderam a cargos acadêmicos antes reservados aos nobres.

O ideário conservador alemão transita também para o Oeste do Rio Reno; as guerras de independência, a Primavera dos Povos e as reivindicações da classe operária nos países industrializados favoreceram o desenvolvimento de um tipo de nacionalismo de perfil reacionário, que apela agora aos valores tradicionais; família, terra, ancestrais, moral, sacrifício e obediência, para preservar a sociedade e denunciar o caos e a anarquia resultante de mudanças temerárias.

Enquanto isso, na França, o pensamento conservador lamenta o episódio da Revolução, que teria interrompido o curso natural da evolução da nação. Parte da elite antidemocrática, que despreza tanto o bárbaro estrangeiro quanto a massa ignorante, identifica-se de imediato com esta perspectiva, uma vez que considera a si mesma, por sua origem e tradição, herdeira e depositária da essência superior da nação (CHÂTELET 1997, p. 101).

Uma geração de intelectuais franceses que assistiu à revolução de 1848, ao golpe de Napoleão III, à guerra Franco-Prussiana e à conquista da Alsácia e Lorena pelos germânicos rejeitava a democracia e defendia o valor de uma sociedade

⁷ GREENFELD, Liah. *Five roads to modernity*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

hierarquizada e aristocrática, conduzida ao progresso não apenas por uma dinastia monárquica, mas também por uma elite intelectual:

A França se equivocou sobre a forma de se elevar a consciência de um povo. Seu sufrágio universal é como uma pilha de areia, sem coerência ou relação fixa entre átomos. Não se constrói uma casa assim. A consciência de uma nação reside na parte iluminada da nação, que a transporta e transmite ao restante. Originalmente, a civilização era uma obra aristocrática, a obra de um número muito pequeno (nobres e padres), que a impunha através do que os democratas chamam de força e impostura; a conservação da civilização também é um trabalho aristocrático⁸ (RENAN, 1972, p. 9).

Renan considerava inevitável o surgimento do Estado-nação, mas condenava a ruptura traumática e o caos desnecessário trazido pela revolução burguesa. O filósofo fora também um profundo admirador dos filósofos alemães, em especial de Herder e sua concepção de nação cultural. Entretanto, a conquista da Alsácia e Lorena⁹ pela Alemanha, cria-lhe o dilema entre a simpatia pela filosofia germânica e seu patriotismo francês. Renan empreende, então, a tentativa de conciliar os conceitos antagônicos de nação cívica francesa e nação cultural alemã, em uma série de discursos e cartas, como as escritas ao teólogo alemão David Friedrich Strauss:

Sem dúvida, rejeitamos como um erro de fato fundamental a igualdade dos indivíduos humanos e a igualdade de raças; as partes educadas da humanidade devem dominar as partes inferiores. A sociedade humana é um edifício de vários andares, onde doçura e bondade, não igualdade, devem reinar. Mas as nações europeias, como a história as fez, são os pares de um grande Senado em que cada membro é inviolável. A Europa é uma confederação de Estados unidos em torno da ideia comum de civilização. A individualidade de cada nação é indubitavelmente constituída por raça, idioma, história e religião, mas também por algo muito mais tangível, pelo

⁸ Francia se ha equivocado con respecto a la forma que puede adquirir la conciencia de un pueblo. Su sufragio universal es como un montón de arena, sin coherencia ni relación fija entre los átomos. Con eso no se construye una casa. La conciencia de una nación reside en la parte ilustrada de esa nación, la cual acarrea y manda al resto. En su origen, la civilización fue una obra aristocrática, obra de un número muy reducido (nobles y sacerdotes), que la impusieron mediante aquello que los demócratas llaman fuerza e impostura; la conservación de la civilización es también una obra aristocrática.

⁹A Alsácia-Lorena foi um território de população germânica, originalmente pertencente ao Sacro Império Romano-Germânico, tomado por Luís XIV da França, depois da Paz de Vestfália, em 1648, mas devolvido pela França à Alemanha recém-unificada, conforme o Tratado de Frankfurt (10 de maio de 1871), que encerrou a Guerra Franco-Prussiana, e em seguida retomado pela França após a Primeira Guerra Mundial, nos termos do Tratado de Versalhes, de 1919. Foi anexado pelo Terceiro Reich alemão em 1940, durante a Segunda Guerra Mundial, e retomado pela França em 1945.

consentimento atual, pela vontade das diferentes províncias de um Estado em viver juntos¹⁰ (RENAN, 2007, p. 115).

Nesta declaração, é possível reconhecer diversos matizes ideológicos que vieram a pautar tanto o desenvolvimento das teorias sobre nacionalismo, quanto a prática política das nações europeias perante os outros continentes. Em primeiro lugar, Renan rejeita o igualitarismo da Declaração Universal francesa; os homens não seriam iguais, mas se classificariam socialmente em superiores e inferiores. No entanto, as nações europeias, não obstante suas particularidades culturais, seriam equivalentes e iguais entre si, por serem representantes da mesma civilização. Tal colocação viria a servir de base ao imperialismo europeu na Ásia e na África sob a égide da “missão civilizatória do homem branco”.

Renan também acrescenta uma formulação na qual procura conciliar as noções de nação cívica e nação cultural: as nações retirariam sua coesão dos fatores culturais, mas o princípio cívico da vontade de adesão seria indispensável à formação de um Estado-nação. A referência aqui é claramente dirigida a Alsácia e Lorena, cujo povo identificava-se como francês, apesar do passado germânico. Os alemães, entretanto, justificam a anexação forçada por meio da ideologia da pertença étnico linguística e das relações de sangue e ancestralidade que dariam direito a esses territórios. Como reação, Renan foi um dos primeiros intelectuais a questionar a justificativa genealógica das nações em seu famoso discurso *O que é uma nação?*

Ora, a essência de uma nação é que todos os indivíduos tenham muitas coisas em comum, e também que todos tenham esquecido coisas. Nenhum cidadão francês sabe se ele é burgo alano, taifalo, visigodo; todo cidadão francês deve ter esquecido a noite de São Bartolomeu, os massacres dos países meridionais no século XIII. Não há na França dez famílias que possam fornecer a prova de uma origem franca, e ainda uma tal prova seria certamente defeituosa, por conseguinte, mil cruzamentos desconhecidos que podem desbancar todos os sistemas genealogistas (RENAN, 1822).

¹⁰ Sin duda alguna, rechazamos como un error de hecho fundamental la igualdad de los individuos humanos y la igualdad de las razas; las partes educadas de la humanidad deben dominar a las partes bajas; la sociedad humana es un edificio con varios pisos, donde debe reinar la dulzura, la bondad [...] no la igualdad. Pero las naciones europeas tal como las ha hecho la historia son los pares de un gran Senado donde cada miembro es inviolable. Europa es una confederación de Estados unidos por la idea común de la civilización. La individualidad de cada nación está constituida, sin duda, por la raza, la lengua, la historia y la religión, pero también por algo mucho más tangible, por el consentimiento actual, por la voluntad que tienen las diferentes provincias de un Estado de vivir juntas.

Renan teme pela desordem e desestruturação iminente que o nacionalismo alemão - particularista, fechado em si e crescentemente hostil a outras nações - poderia trazer à Europa. É buscando proteção contra esta ameaça que ele desenvolve sua teoria segundo a qual, o elemento mais importante na formação de uma nação é a vontade coletiva de pertencimento. Embora fatores como memórias em comum, língua, religião, espaço territorial representem elementos de unidade que possam inspirar esta vontade, é esta última a característica essencial de constituição nacional. A nação seria um produto da história, entendida como a sequência de eventos vividos e lembrados pelo grupo nacional. Os esquecimentos, entretanto, são inerentes à narrativa, que é construída e reconstruída de acordo com o presente, uma vez que o passado é inapreensível. Essa narrativa sobre o passado em comum será fator determinante na vontade de pertencer ou não a uma determinada nacionalidade. Os esquecimentos e a seletividade da memória contrariam assim, a ideia de que o passado da nação seja contínuo e passível de rastreamento:

[...] o esquecimento, e eu diria até que o erro histórico, é um fator essencial na criação de uma nação, de modo que o progresso dos estudos históricos é frequentemente um perigo para a nacionalidade. A pesquisa histórica, na verdade, lança luz sobre atos de violência que ocorreram no início¹¹ (RENAN, 2017, p.65).

Alsácia é agora um país germânico por idioma e raça; mas, antes de ser invadida pela raça germânica, a Alsácia era um país celta. Ninguém pode dizer onde essa arqueologia irá parar. Em quase todos os lugares onde os impetuosos patriotas da Alemanha reivindicam um direito germânico, poderíamos reivindicar um direito celta anterior e, antes do período celta havia - diz-se - os alófilos, os finlandeses e os lapões; e antes dos lapões foram homens das cavernas; e antes dos homens das cavernas estavam os orangotangos. Segundo essa filosofia da história, não haveria outra legitimidade no mundo senão o direito dos orangotangos, injustamente usurpados pela perfídia dos civilizados¹² (RENAN, 2017, p.113).

¹¹ Nossa Tradução para: el olvido, y hasta yo diría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación, de modo que el progreso de los estudios históricos es a menudo un peligro para la nacionalidad. La investigación histórica, en efecto, proyecta luz sobre hechos de violencia que han ocurrido en los orígenes.

¹² Nossa tradução para: Alsácia es ahora un país germánico por lengua y por raza; pero, antes de ser invadida por la raza germánica, Alsacia era un país celta, Nadie puede decir dónde se detendrá esta arqueología. En casi todos los sitios donde los fogosos patriotas de Alemania reclaman un derecho germánico, podríamos nosotros reclamar un derecho celta anterior y, antes del periodo celta existían –se dice– los alófilos, los fineses y los lapones; y antes de los lapones estaban los hombres de las cavernas; y antes de los hombres de las cavernas estaban los orangutanés. Con esta filosofía de la historia no habría

A História de que fala Renan é a narrativa que foi construída para a nação por seus intelectuais e aristocratas. Por um lado, ela legitima o poder dos governantes ao criar mitos de origem que glorificam os feitos heroicos dos antepassados, e por outro, encobre a memória traumática da violência fundadora. Essa história é, portanto, formada de lembranças e esquecimentos, de um passado que se torna presente por meio do consentimento expresso, e sempre atualizável, de prosseguir a vida em comum. Sendo assim, contingências históricas ressignificam o passado, alterando a vontade de pertencimento no presente. Esta abordagem define a nação como natural, porém contingente. As nações não seriam “entidades eternas”, como querem os essencialistas, mas fatos históricos que tiveram um começo e podem ter um fim, “um plebiscito de todos os dias”, em suas palavras. O autor não deixa de reconhecer o papel das narrativas sobre um passado em comum como fonte de coesão social que confere à nação sua alma, seu princípio espiritual, porém, sua existência material e histórica manifesta-se concretamente na nação cívica, constituída pela vontade livre e atual de pertencer à comunidade nacional.

Por um lado, as ideias de Renan inauguraram o campo de estudo sobre nação e nacionalismo, especialmente profícuo nos dias atuais devido ao recrudescimento de disputas identitárias, xenofobia e crise migratória. Por outro lado, sua visão da Europa como uma congregação de nações civilizadas e, portanto, superiores às demais, veio a servir de justificativa ideológica ao avanço imperialista na África e Ásia.

O imperialismo, que emergiu como um desdobramento político e econômico das nações que precisavam expandir a sua indústria, levou muitos países a ultrapassarem seus limites territoriais e dominarem militarmente outros povos, muitos deles não organizados como Estados. Curiosamente, os movimentos de libertação desses mesmos povos irão recorrer a um discurso nacionalista a fim de conquistar não somente a independência, como o controle do aparato administrativo instaurado pelas metrópoles. O nacionalismo assume a forma de ideologia transnacional que dissolve barreiras culturais e impõe o Estado-nação como modelo mundial. É nesse contexto global que o nacionalismo imperialista chega à Índia.

1.3 O Imperialismo europeu na Índia.

A expansão europeia do século XVI foi motivada pelo mercantilismo e impulsionada pelas grandes navegações. A partir de então, prevaleceu um tipo de dominação baseada na exploração de riquezas minerais, especialmente do continente americano, associado ao uso do trabalho escravo de indígenas e africanos. Ao final do século XVIII, o modelo colonialista entrou em crise devido à expansão do capital europeu, aos interesses políticos e à crescente insatisfação das elites coloniais. A independência das Treze Colônias norte-americanas, em 1776, lançou sementes que brotaram na Revolução Francesa de 1789 e na sequência, movimentos de independência já inspirados em sentimentos nacionalistas eclodiram no Haiti, em 1804, no Paraguai em 1811, na Argentina em 1816 e no Brasil em 1822 levando ao colapso do modelo.

Apesar de terem conquistado a independências política, as ex-colônias ibéricas continuaram submetidas economicamente a suas antigas metrópoles, como a Inglaterra, maior potência econômica do período. Ainda assim, a necessidade de manter o ritmo da produção industrial levou as nações europeias, a partir de meados do século XIX, a buscarem novas fontes de matérias-primas e recursos naturais a baixo custo, voltando-se agora para outros continentes. Entre 1884 e 1885, durante a Conferência de Berlim, Inglaterra, França, Alemanha e mais doze países partilharam o continente africano e parte do asiático entre si.

No caso do Subcontinente Indiano¹³, a presença europeia se dá já antes do imperialismo do século XIX. A descoberta da rota marítima para a Índia em 1498, por Vasco da Gama, sinalizou o início do estabelecimento de territórios controlados pelas potências europeias. Os portugueses estabeleceram feitorias ao longo da costa de Malabar e constituíram bases em Goa, Damão, Diu e Bombaim, dentre outras regiões. Em seguida, vieram holandeses, franceses e britânicos. Em 31 de dezembro de 1600, a Rainha Isabel I, da Inglaterra, outorgou uma carta real à Companhia Britânica das Índias Orientais para comerciar com o Oriente e, em 1670, o Rei Carlos II outorgou à Companhia das Índias Orientais o direito de adquirir território, formar exército, cunhar moeda e exercer jurisdição em suas áreas de atuação, ampliando gradativamente sua

¹³ Chama-se Subcontinente Indiano a região peninsular do Sul da Ásia onde hoje se encontram os Estados da Índia, Paquistão, Bangladesh, Nepal e Butão.

influência na região. A Inglaterra transformou toda a Índia em protetorado em 1763, no contexto da Guerra dos Sete anos, quando da disputa entre a Grã-Bretanha e a França pelo controle comercial e marítimo das colônias. A justificativa para a política de protetorado era garantir proteção ao Subcontinente, mas na realidade, estabelecia a ocupação e o controle da administração do território (CHANDRA, 2009, p.54)

De acordo com Barraclough (1974), a princípio, o liberalismo dos ingleses evitava a interferência nos assuntos além-mar, deixando isso para o capital financeiro e companhias privadas. Do ponto de vista formal, o termo "Índia Britânica" aplicava-se apenas às porções do subcontinente administradas diretamente pela Companhia. A maior parte do território sob influência britânica naquela época não era governada diretamente pelos ingleses; eram os chamados "estados principescos", nominalmente independentes, mas cujos governantes locais, chamados marajás, rajás, thakurs ou nababos, reconheciam o monarca britânico como seu suserano feudal por meio de tratados assinados após uma série de batalhas ocorridas contra Companhia das Índias Orientais.

Entretanto em 1858, os ingleses assumiram o controle direto do território, em parte como reação à Revolta dos Sipaios, também chamada de Rebelião Indiana. Em maio de 1857, soldados nativos do exército da Índia britânica, conhecidos como sipaios, rebelaram-se em Meerut, marcharam sobre Déli e ofereceram seus serviços ao imperador mogol Baadur Shah I. Os revoltosos exigiram que ele recuperasse seu trono e o declararam líder do levante e Imperador da Índia. A partir de então, o norte e o centro da Índia mergulharam numa insurreição que durou um ano, dirigida principalmente contra os ingleses e os indianos cristãos. Vários regimentos nativos e reinos indianos juntaram-se à revolta, enquanto outras unidades e governantes locais apoiaram os britânicos.

Entre as razões do descontentamento, estavam as intervenções na política interna dos Estados indianos sob protetorado: a doutrina de preempção (*doctrine of lapse*) que impunha a convalidação, pela autoridade britânica, dos sucessores tradicionalmente apontados pelos dirigentes locais sem herdeiros do sexo masculino. Na prática, um pretexto elaborado pelos britânicos para anexar territórios após a morte do governante. Os britânicos recusaram, em 1853, a concessão do título de primeiro-ministro hereditário (*peshwa*) do povo marata, a Nana Sahib, filho adotivo de Baji Rao II, extinguindo assim sua dinastia. Fizeram o mesmo com Lakshimi Bai, a rainha viúva

do principado de Jhansi, ao negar-lhe o trono e a legitimidade do herdeiro (DAVID, 2002, p.45).

Os conflitos envolviam também motivações religiosas como o recrutamento de hindus de outras castas inferiores a dois brâmanes e de guerreiros (*kṣatriyas*), contrariando com isso os preceitos de separação ritual entre as castas. Além disso, os britânicos impunham viagens marítimas aos soldados; um tabu para algumas comunidades hindus. O motivo mais conhecido da rebelião, entretanto, foi o uso de gordura animal na impermeabilização dos cartuchos do novo fuzil Lee-Enfield. Os sipaios haviam sido treinados para rasgar o cartucho com os dentes para inserir o conteúdo no fuzil; os soldados hindus e muçulmanos suspeitavam que a gordura empregada fosse o sebo de boi, abominável para hindus ou a banha de porco, abominável para muçulmanos e, em 1857, recusaram-se a usar os novos cartuchos. Os britânicos passaram a fabricá-los com cera de abelha ou óleo vegetal, mas os rumores continuaram. Diante da desobediência dos soldados, um regimento foi dissolvido e os sipaios insurgentes foram condenados à execração pública e a dez anos de trabalhos forçados.

Embora autores como David (2002) considerem que os baixos salários, os castigos corporais e o impedimento à ascensão hierárquica tenham sido os verdadeiros motivos da revolta, a questão religiosa foi o estopim declarado do levante. Estima-se que cerca de cem mil indianos, entre rebeldes e civis, tenham morrido nos confrontos. O episódio no qual um grupo de mulheres e crianças britânicas são massacradas pelos revoltosos veio tanto a justificar o rigor da reação imperial sobre a Índia, quanto solidificar um discurso que já retratava os indianos como selvagens que necessitavam de civilização e controle.

Na opinião de Panikkar (1963, p.224), o motim demonstrara, já então, um evidente sentimento nacional. Seus principais líderes, entre eles Tantia Topi, Azimulla Khan, Lakshimi Bai e Khan Bahadur Khan, pertencentes à classe de governantes destituídos pelos ingleses, estariam unidos à população em torno do objetivo comum da expulsão dos britânicos e preservação da religião e cultura da Índia. A rebelião forneceu os primeiros heróis que viriam a compor a memória nacional indiana, com especial destaque para Lakshimi Bai, rainha de Jhansi; sua bravura no campo de batalha, reconhecida pelos próprios britânicos, transformou-a em mártir e em um poderoso símbolo de luta para as mulheres da Índia. Esse mesmo entendimento já havia

sido defendido pelo líder nacionalista hindu Vinayak Damodar Savakar, em seu livro *The Indian War of Independence* (1908).

Para Hobsbawn (2017a, p.223), entretanto, tais movimentos de revolta contra o estrangeiro não podiam ainda ser chamados de nacionalistas. Embora a resistência por partes de grupos armados formados por clãs, soldados amotinados e chefes tribais pudesse ter a aparência de uma autêntica revolta popular, eles pouco têm em comum com as formas posteriores de nacionalismo indiano, desenvolvidas a partir do século XIX. Alinhamo-nos à opinião de Hobsbawn de que não havia ainda um sentimento de unidade nacional na rebelião de 1857. No Norte, Maratas e Awadis disputavam o poder entre si, no Sul, os sikhis do Punjab temiam a restauração dos mongóis e, entre os islâmicos, os xiitas não queriam o retorno dos sunitas. Ao final, as etnias sikhs, pachtuns e soldados nepaleses lutaram ao lado dos britânicos, vencendo os rebeldes que foram enforcados, enquanto o sultão Baadur Shah II foi exilado e seus filhos executados. Ademais, a ideia de nacionalismo seria, à época, extemporânea; não havia condições históricas para um nacionalismo cívico, nem unidade na memória coletiva para a elaboração de uma nação cultural nos moldes alemães.

O que se apresenta aqui é a clássica oposição entre o paradigma genealógico e o modernista. No primeiro caso, o nacionalismo já existiria, demonstrado nos elementos culturais em comum que formam a memória do grupo e a coesão entre habitantes do território para garantir sua autonomia e defendê-lo de estrangeiros. De acordo com o segundo entendimento, o termo nacionalismo refere-se apenas um tipo específico de lealdade, nascido em um contexto histórico determinado, que foi o da modernidade, o que implicaria em unidade nacional e identidade coletiva catalisada pelo Estado Nacional.

Entre as reações imediatas à rebelião, a Companhia Britânica das Índias Orientais foi dissolvida e, em agosto de 1858, a coroa britânica assumiu o governo da região. O governador-geral, que assumia o título de vice-rei, ao representar a coroa perante os príncipes locais, passou a chefiar a administração da Índia britânica, adotando uma série de medidas com o objetivo de prevenir novos confrontos: ainda em 1858, anunciou que os tratados anteriores celebrados com os Estados principescos voltariam a ser honrados, abolindo a doutrina da preempção. Cerca de 40 por cento do território indiano permaneceu sob o controle de 562 príncipes nativos, pertencentes a diversas religiões e etnias. Além disso, os britânicos interromperam a política de anexações, decretaram a tolerância religiosa e passaram a admitir indianos no serviço

público. Em 1877, a Rainha Vitória foi coroada Imperatriz da Índia (PANIKKAR, 1963, p.224).

A coroação foi um ato simbólico de substituição de poder e marcava a ruptura entre o governo britânico e as dinastias nativas precedentes, encerrando a era dos governantes Mogóis na Índia. Além disso, representou um novo momento na política externa britânica, a partir do qual se buscava não somente a exploração de riquezas, mas também a expressão de uma ideologia nacionalista de grandeza, baseada no discurso civilizador como justificativa ideológica paralela à dominação econômica. Segundo Hobsbawen (2017c, p 113), mais do que benefícios econômicos para as massas europeias descontentes ou espaço para relocação de excedente populacional europeu, o imperialismo do século XIX buscava oferecer aos eleitores o sentimento de glória nacionalista, ao exibir a conquista de territórios exóticos e raças de pele escura, ou seja, inspirar os cidadãos a se identificarem com o Estado heroico, outorgando-lhe legitimidade. Podemos identificar a primeira formulação oficial desta nova política em um discurso do deputado conservador e futuro primeiro-ministro inglês Benjamin Disraeli, no Parlamento, em junho de 1872:

Senhores, há outro grande objetivo do Partido Conservador [...] todos nós já provamos ter perdido dinheiro através das nossas colônias. Quantas vezes não fomos aconselhados a nos livrar desse pesadelo? Bem, isso quase foi feito. Quando o país abraçou essas visões inteligentemente calculadas, de conceder autogoverno às colônias, confesso que me senti dilacerado. Não que eu me oponha pessoalmente ao autogoverno. Eu não posso compreender como nossas colônias distantes poderiam lidar com seus negócios de forma diferente, que não através do autogoverno. Mas, como o autogoverno foi concedido, acho que deveria ter sido concedido como parte de uma importante política de consolidação imperial. Tudo isso foi negligenciado, entretanto, porque aqueles que recomendaram essa política, vendo as colônias inglesas, até mesmo nossas relações com a Índia, como um fardo para aquele país, olharam para tudo financeiramente, ignorando completamente as considerações morais e políticas que tornam grandes as nações e, por sua influência, as pessoas diferentes dos animais. A decisão não é fácil. [...] trata-se de saber se vocês querem se tornar uma grande nação, uma nação imperial, uma nação onde seus filhos ascendam às posições mais altas e ganhem não apenas a apreciação de seus compatriotas, mas o respeito de todo o mundo (DISRAELI, 1852).¹⁴

¹⁴ Benjamin Disraeli speech at British Parliament. In: GEISS, Imanuel. Errichtung des Kaiserreiches Indien in: Chronik des 19. Jahrhunderts. Berlin: Bechtermünz, p. 642.

Muito da inspiração ideológica para este arrebatamento provêm do trabalho do historiador britânico Thomas Carlyle (1795-1881), grande admirador do romantismo alemão, que desenvolveu um modelo de história como a descrição de figuras heroicas enciclopedicamente retratadas. Entre 1837 e 1840, Carlyle realizou em Londres um ciclo de palestras em que tratou, entre outros temas, do papel dos heróis e do heroísmo na história e defendeu, enfaticamente, o direito daqueles que são gênios de moldar autonomamente o mundo com base em suas próprias percepções intuitivas sobre o que é historicamente certo e necessário; o governante heroico não teria necessidade de ter remorsos, nem de justificar seus atos:

[O rei], o comandante dos homens; aquele a cuja vontade nossas vontades são subordinadas e se rendem lealmente, e encontram seu bem-estar ao fazê-lo, talvez seja o mais importante dos Grandes Homens. Ele é praticamente a síntese para nós de todas as várias figuras do heroísmo; padre, mestre, qualquer que seja a dignidade terrena ou espiritual que possamos imaginar residir em um homem, encarna-se aqui, nos domina, nos mobiliza com constante ensinamento prático, para nos dizer, com dia e a hora, o que devemos fazer. E o que ele nos diz para fazer deve ser precisamente mais sábio, mais apto do que aprenderíamos em qualquer outro lugar ou de qualquer outra maneira¹⁵ (CARLYLE, 2013 [1840], p.238).

O pensamento conservador e antiabolicionista de Carlyle teve uma grande influência na política britânica, ao legitimar os princípios da tradição, da autoridade e do direito de conquista. Este ideário serviu de justificativa teórica para o domínio e ingerência completa do Império Britânico sobre a Índia, não apenas no aspecto econômico, mas também no cultural.

Em termos humanos e econômicos, a Índia foi arruinada pelo imperialismo inglês, depois de ter prosperado material e intelectualmente sob o governo do imperador mogol Muhammad Akbar (r.1556-1605). Os ingleses compravam o algodão da Índia e revendiam como tecidos prontos, por preço abaixo do custo, aos próprios indianos, destruindo a produção local por meio da concorrência. Além disso,

¹⁵ [The King], the Commander over men; he to whose will our wills are to be subordinated, and loyally surrender themselves, and find their welfare in doing so, maybe reckoned the most important of Great Men. He is practically the summary for us of all the various figures of Heroism; Priest, Teacher, whatsoever of earthly or of spiritual200 dignity we can fancy to reside in a man, embodies itself here, to command over us, to furnish us with constant Practical Teaching, to tell us for the day and hour what we are to do. What he tells us to do must be precisely the wisest, fittest, that we could anywhere or anyhow learn. KARLYLE, Thomas. On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History. Yale: Yale University Press, p.238.

estabeleceram tarifas protecionistas para os tecidos da Índia, especialmente a seda artesanal de alta qualidade, impedindo a sua exportação e levando a indústria têxtil indiana à falência e, junto com ela, modos de vida e organização social centenários (PANNIKAR, 1963).

Como consequência, a miséria e a fome flagelaram o povo levando à morte milhões de indianos. A indústria local indiana também foi dizimada após a revolta de 1857; a Índia sofreu um período de calamidade sem precedentes com uma série de episódios de fome que causou entre 30 e 40 milhões de mortes, resultantes tanto de desastres naturais, quanto de políticas econômicas e administrativas britânicas, como a transformação de terras agrícolas locais em latifúndios estrangeiros, restrições ao comércio interno, alta tributação de cidadãos indianos para financiar expedições mal sucedidas ao Afeganistão, medidas inflacionárias e exportações de safras indianas de produtos básicos para o Reino Unido:

Não pode haver dúvidas, contudo, de que a miséria ocasionada na Índia pelo domínio britânico foi de natureza muito diversa e infinitamente superior a todas as calamidades experimentadas até então pelo país [...]. A Companhia das Índias Orientais, movida exclusivamente por um espírito de lucro e tendo menos consideração para com seus súditos do que um fazendeiro para com sua turba de escravos [...], empregou todo o aparelho do despotismo existente para extorquir a população até o último centavo em impostos e fazê-la trabalhar até o esgotamento [...]. A Inglaterra destruiu todo o arcabouço da sociedade indiana, sem ter manifestado até agora o menor desejo de reconstituição. Essa perda de seu velho mundo, sem a conquista de um novo, dá um caráter de particular prostração à miséria dos hindus e desvincula o Hindustão governado pelos britânicos de todas as suas velhas tradições e de toda a sua história passada (MARX, 2008, p. 291).

Por outro lado, o período de 90 anos no qual a Inglaterra exerceu domínio direto sobre a Índia causou um impacto indelével na cultura e modos de vida no país. No final do século XIX, os ingleses dominavam, além do território que hoje é chamado de Índia, a Birmânia (atual Mianmar), Tibete e Afeganistão. Eram funcionários, administradores, engenheiros e investidores que exerciam de fato a dominação britânica na Índia. Por volta de 1890, pouco mais de 6 mil funcionários britânicos governavam quase 300 milhões de indianos com ajuda de 70 mil efetivos europeus e, ao final do século, os domínios britânicos constituíam o maior império colonial do mundo (BARRACLOUGH, 1974).

De acordo com Panikkar (1963, p. 229), o período após a rebelião de 1857 testemunhou a construção de uma máquina administrativa cuja extensão e integração foi sem precedentes na história do mundo. Nem mesmo os Impérios Chinês e Bizantino, tipicamente burocráticos, produziram algo comparável ao sistema de serviços construído pelos britânicos na Índia, com a ajuda indispensável das classes nativas educadas, predominantemente, os brâmanes do Sul e os ex-funcionários dos governantes mogóis, falantes de persa.

Soldados, missionários e administradores britânicos enfrentavam doenças tropicais, catástrofes naturais e guerras tribais, movidos não apenas pelo lucro, mas pela auto imposta “missão civilizatória do homem branco” em educar, nos valores europeus, aqueles seres “metade demônio, metade criança”¹⁶ que viviam sob sua tutela. Em termos de infraestrutura, os ingleses construíram grandes portos em Bombaim (Mumbai), Madras e Calcutá, transformando-os nos grandes empórios do mundo ocidental, além da Grande Ferrovia, juntamente com a mais ampla rede ferroviária mundial, que beneficiava tanto os comerciantes ingleses quanto os indianos. Instalaram um sistema de telégrafo e correios em estilo europeu e um complexo administrativo cuja base era formada por jovens britânicos recém-formados em Oxford; os Administradores de Distritos. Subordinados aos governadores de província, estes jovens ministravam a justiça, dirimiam conflitos de terra, protegiam as aldeias contra os ataques tribais, organizavam campanhas de vacinação, coordenavam hospitais e presídios, coleta de impostos e auxiliavam diretamente a população em períodos de seca, enchentes e epidemias.

Porém, um dos efeitos mais relevantes da presença inglesa na Índia foi, certamente, a ocidentalização dos costumes e a reforma educacional. Grande parte da modernização das instituições indianas foi promovida por administradores e políticos entusiastas da causa civilizatória, como Thomas Babington Macaulay¹⁷, membro do Conselho da Índia, que promoveu a difusão da cultura e da língua inglesa no Subcontinente. Devido ao seu arraigado eurocentrismo e desprezo pela cultura indiana, Macaulay conquistou uma das mais altas posições na lista de personalidades odiadas pelos nacionalistas hindus. Apesar disso, as políticas implementadas de acordo com seus ideais de modernização representaram um divisor de águas nos rumos da história

¹⁶ KIPLING, Edward. *The White Man's Burden*. McClure's Magazine n. 12. Fevereiro, 1899.

¹⁷ Barão Thomas Babington Macaulay (1800 –1859) foi um político, intelectual e historiador britânico responsável pela ocidentalização da educação indiana.

indiana e nas condições que possibilitaram o surgimento do discurso nacionalista na Índia.

De acordo com Pannikar (1963), a Coroa Britânica patrocinava, desde os tempos da Companhia das Índias Ocidentais, estudos e produções intelectuais sobre a história e a literatura indianas. Os chamados orientistas, eruditos europeus interessados em língua, religião e cultura orientais, realizaram um trabalho de resgate da cultura da Índia por meio de traduções de clássicos sânscritos e árabes para o Inglês, trazendo à luz uma cultura milenar até então desconhecida não só pelos europeus, mas também por grande parte do povo indiano, que não tinha acesso ao idioma das elites, nem ao conhecimento guardado pela casta dos brâmanes.

A despeito das relações de exploração econômica e dominação política, esses europeus contribuíram, ainda que involuntariamente, para o desenvolvimento de uma consciência nacional nos indianos. Como ressalta Hobsbawn (2017c, p.130), muitos ideólogos ocidentais eram empenhados em reforçar o sentimento de superioridade do “civilizado” em relação ao “primitivo”, mas havia também eruditos europeus com interesse genuíno e abertura intelectual para produzir estudos profundos sobre as sociedades coloniais, especialmente no caso da Índia.

A Companhia mantinha também duas instituições de ensino superior que transmitiam o conhecimento tradicional e religioso indiano: a Faculdade Maometana de Madras e a Faculdade Hindu de Calcutá, sendo que, já nesta época, o filósofo utilitarista James Mill questionava o sentido prático destes investimentos. De fato, cada vez mais surgiam escolas privadas destinadas a ensinar a língua inglesa aos indianos de classe média, interessados em cargos e negócios com a administração britânica. Foi, no entanto, a partir dos escritos de Macaulay que a visão utilitária da educação foi implementada na no país:

Eu sinto que é impossível para nós, com nossos meios limitados, tentar educar a totalidade do povo. Devemos, no presente, dar o nosso melhor para formar uma classe que possa ser intérprete entre nós e os milhões que governamos, uma classe de pessoas indianas em sangue e cor, mas inglesas em gostos, em opiniões, em moral e em intelecto. Podemos deixar para essa classe o trabalho de refinar os dialetos vernaculares do país, enriquecer esses dialetos com termos de ciência emprestados da nomenclatura ocidental e torná-los, por formação,

adequados para transmitir conhecimento à grande massa da população (MACAULAY, 1835).¹⁸

Macaulay também teve que vencer a resistência de seus próprios compatriotas a fim de reformar o sistema legal indiano, ao substituir os códigos religiosos por um novo Código Penal (1860), um Código de Processo Penal (1872) e um Código de Processo Civil (1909) calcados em princípios liberais como a presunção de inocência e a igualdade de todos perante a lei. Os juízes britânicos combateram costumes e práticas religiosas consideradas hediondas pelos valores ocidentais: proibiram o casamento de crianças e a tradição *sati*, segundo a qual a viúva se imolava na pira funerária de seu marido, além de proibir os sacrifícios humanos, praticados por algumas seitas hindus. Embora Macaulay fosse, declaradamente, um defensor da superioridade branca europeia e menosprezasse as culturas do Oriente, considerando-as bárbaras, tirânicas e supersticiosas, sua consistente atitude liberal e iluminista vislumbrava a emancipação dos indianos por meio da educação nos moldes ocidentais, mesmo em prejuízo dos interesses imperialistas:

Qual é o valor de um poder que se sustenta no vício, na ignorância e na miséria - que só podemos sustentar violando os deveres mais sagrados que os governantes - enquanto povo abençoado acima da medida em liberdade política e luz intelectual - devem aos governados; uma raça rebaixada por três mil anos de despotismo e submissão aos sacerdotes? Seremos livres, seremos civilizados, tem pouca serventia, se nos ressentirmos em compartilhar com qualquer porção da raça humana, uma medida igual de liberdade e civilização. Devemos manter o povo da Índia ignorante para que possamos mantê-lo submisso? Ou pensamos que podemos dar-lhes conhecimento sem despertar a ambição? Ou pretendemos despertar-lhes a ambição e fornecê-la sem um canal de expressão legítimo? Quem responderá a qualquer uma dessas perguntas afirmativamente? No entanto, uma delas deve ser respondida afirmativamente por todas as pessoas que sustentam que devemos excluir permanentemente os nativos do alto escalão: Eu não tenho medos. O caminho do dever está claro diante de nós: e é também o caminho da sabedoria, da prosperidade nacional, da honra nacional [...]. Pode ser que a consciência pública da Índia possa se expandir sob nosso sistema até que tenha superado esse sistema;

¹⁸ I feel... that it is impossible for us, with our limited means, to attempt to educate the body of the people. We must at present do our best to form a class who may be interpreters between us and the millions whom we govern, – a class of persons Indian in blood and colour, but English in tastes, in opinions, in morals and in intellect. To that class we may leave it to refine the vernacular dialects of the country, to enrich those dialects with terms of science borrowed from the Western nomenclature, and to render them by degrees fit vehicles for conveying knowledge to the great mass of the population. In: www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00generallinks/macaulay/txt_minute_education_1835.html

possamos educar nossos súditos em uma capacidade de melhor governo, que, tendo-se instruído no conhecimento europeu, eles podem, em alguma idade futura, exigir instituições europeias. Se tal dia chegará, eu não sei. Mas nunca tentarei evitá-lo ou retardá-lo. Se chegar, será o dia mais orgulhoso da história inglesa. Ter encontrado um grande povo afundado nas profundezas mais baixas da escravidão e superstição, ter governado de tal modo a torná-lo desejoso e capaz de todos os privilégios dos cidadãos seria de fato um título para glorificar todos os nossos.¹⁹(MACAULAY,1833).

A reforma educacional proposta por Macaulay modificou o perfil intelectual das classes altas e médias indianas e contribuiu para um aumento da unidade cultural do país. O ensino de língua inglesa, tanto no ensino médio quanto nas universidades, forneceu um léxico comum às inúmeras etnias, uma vez que a variedade de idiomas do Subcontinente dificultava a comunicação em linguagem acadêmica. A partir do domínio do Inglês, os indianos passaram acessar os conhecimentos ocidentais na área de história e política permitindo a elaboração de argumentos nacionalistas dentro dos próprios termos ocidentais.

Para Pannikar (1963), foram justamente as elites ocidentalizadas, falantes de inglês e chamadas pejorativamente de “crias de Macaulay”, as primeiras a tomar contato com ideias como Estado-nação, autodeterminação e independência. As ideologias que inspiraram essas elites vinham do iluminismo e da Revolução Francesa e foram adquiridas por meio da ocidentalização. Desse modo, os intercâmbios culturais entre a Índia e os colonizadores permitiu o desenvolvimento de uma retórica nacionalista formulada em linguagem moderna.

Entendemos que se trate de um equívoco apresentar a história do imperialismo na Índia apenas em termos de resistência ao colonizador. A visão maniqueísta não se sustenta diante da análise histórica; por mais que esta lembrança desconcertante desagrade certos segmentos ufanistas, o domínio britânico teria sido impossível sem a colaboração de setores da classe média e das elites nativas. Uma burguesia local foi desenvolvida e beneficiada pelos ingleses de quem dependiam e aos quais serviam. Várias comunidades forneceram o suporte necessário à administração britânica, seja com oferta de soldados, por parte de estratos sociais guerreiros, seja por meio da mediação e conhecimentos úteis fornecidos pela elite letrada. Por outro lado, foi justamente desta elite intelectual, iniciada no modelo da educação britânica, que surgiram os primeiros líderes nacionalistas indianos.

¹⁹ Hansard House of Commons: Debates 10 July 1833 vol. 19 p. 479-550 (Second Reading Debate)

1.4 Antecedentes do nacionalismo indiano.

Segundo Jaffrelot (2007), o movimento nacionalista hindu surgiu na segunda metade do século XIX, no bojo da luta contra o domínio britânico, mas deu seguimento a sua trajetória política mesmo após a independência. Paralelamente ao nacionalismo laico, representado principalmente pelo partido Congresso Nacional Indiano (CNI), desenvolveu-se também uma corrente de base político-religiosa que define a identidade nacional de acordo com a pertença ao hinduísmo. Esta última esteve associada, em seus primórdios, ao *Garam Dal*, a facção radical do movimento pró independência, formado por diversos grupos políticos, inclusive sociedades secretas adeptas do terrorismo como estratégia de luta.

Ao final do século XIX, a hegemonia do poder europeu na África e Ásia, baseada em superioridade industrial, tecnológica e militar, foi contestada pela eclosão de movimentos de resistência ao colonialismo. Em 1887 e 1896, as forças expedicionárias italianas foram derrotadas pelos etíopes, os franceses enfrentaram a resistência da Tunísia em 1881, os alemães enfrentaram a insurreição dos hereros em 1904, enquanto os britânicos sofreram vários reverses na África. Esses primeiros movimentos de resistência, entretanto, não obtiveram sucesso permanente, talvez por falta de um maior conhecimento sobre seu oponente ocidental.

Segundo Barraclough (1974, p.287), as primeiras reações nacionalistas eficazes surgiram em países com civilizações antigas e onde o contato com o Ocidente fora suficientemente intenso e prolongado para enfraquecer a antiga ordem arcaica e feudal e familiarizar os povos dominados com os modos de agir e pensar do colonizador. No caso indiano, entretanto, algumas especificidades dificultavam a unidade da sociedade frente ao domínio imperialista: além de um crescente aumento de tensões entre hindus e mulçumanos, que fragmentava a resistência nacional, a sociedade indiana se dividia entre aqueles que estavam bem integrados ao governo e apoiavam a dominação britânica, outros que buscava reformas moderadas, sem ruptura com o sistema, e os radicais pró independência, muitas vezes representados por nacionalistas culturais que se ressentiam da influência ocidental nas tradições locais.

A partir do final do século XIX, a Coroa Britânica tomou as primeiras medidas no sentido de atender às reivindicações por um maior envolvimento dos colonos no governo do país, posicionando indianos em cargos de representação legislativa. Aos

poucos, adotou-se o princípio eletivo para o preenchimento dos cargos legislativos centrais e provinciais, embora a elegibilidade fosse restrita às classes altas. Em 1885, formou-se o partido Congresso Nacional Indiano (CNI), por iniciativa do funcionário público aposentado Allan Octavian Hume. Hume havia esboçado, em 1883, a ideia de se formar uma organização política constituída de indianos instruídos que pudessem representar os interesses do país perante a Coroa Britânica. Dadabhai Naoroji, membro da Associação Nacional Indiana, foi eleito presidente do partido em 1886 e foi o primeiro membro indiano do Parlamento na Câmara dos Comuns britânica.

Discordâncias políticas entre membros do CNI começaram a ficar evidentes em 1891, no contexto da promulgação do *Age of Consent Bill*, uma lei do governo imperial britânico que aumentava a idade de consentimento para casamento de 10 para 12 anos. Gopal Krisna Gokhale e outros reformadores liberais²⁰, apoiaram a Lei do Consentimento a fim de coibir os abusos do casamento infantil. Embora a alteração introduzida pela lei fosse mínima, outros congressistas como Bal Gangadhar Tilak se opuseram a ela, não por serem a favor do casamento de crianças, mas por não aprovarem ingerências britânicas nas tradições hindus. Para Tilak, as reformas sociais deveriam ser implementadas pelos próprios indianos, após a expulsão dos ingleses (GUHA, 2011).

No final de 1896, um surto de peste bubônica se espalhou de Bombaim à Pune e, em janeiro de 1897, alcançou proporções epidêmicas. Tropas britânicas foram trazidas para lidar com a emergência e medidas severas foram empregadas, incluindo invasão de casas, evacuação para hospitais e campos de segregação. No final de maio, a epidemia estava sob controle, entretanto, muitos consideraram as medidas como atos de tirania. Tilak abordou esta questão publicando, no Kesari, jornal editado por ele, artigos contra os excessos da administração. Em junho, o comissário W.C. Rand, responsável pela organização do combate à doença em Pune, juntamente com outro oficial britânico, o tenente Ayerst, foram baleados e mortos pelos irmãos Chapekar²¹. Tilak foi acusado de incitamento à violência e condenado a 18 meses de prisão por crime de sedição, definido, especialmente para o caso dele, como “disseminar descontentamento contra o governo indiano-britânico” (GUHA, 2011, p.117).

²⁰ O termo “liberal” é utilizado aqui em seu sentido filosófico, como doutrina defensora da igualdade e liberdade individual e não no sentido econômico.

²¹ Damodar Hari Chapekar (1870–1898), Balkrishna Hari Chapekar (1873–1899) and Vasudeo Hari Chapekar (1879–1899) foram revolucionários Indianos da região do Maharashtra.

Durante a Convenção Anual de 1907, o Congresso Nacional Indiano dividiu-se em duas facções; os moderados (*Naram Dal*), liderados Gokhale e que defendiam reformas graduais, e os extremistas (*Garam Dal*), representados por Tilak, que advogavam uma ruptura imediata com a dominação britânica. As divergências, entre os dois grupos sobre as estratégias para a independência eram inconciliáveis e encontram-se na origem das diferenças vistas, ainda hoje, nas plataformas do partido Congresso Nacional Indiano e do partido nacionalista hindu Bharatiya Janata.

Gokhale, que havia se tornado membro do Congresso Nacional Indiano em 1889, lutava para obter maior representação política para indianos comuns. Adepto da conciliação, apostava na argumentação racional como forma de sensibilizar a administração britânica e conquistar um autogoverno indiano dentro do Império, nos mesmos moldes do Canadá. Ele defendia a necessidade de reformas sociais em moldes seculares ocidentais, enquanto Tilak enxergava a salvação da Índia na luta armada, no revigoramento da religião hindu e na rejeição aos valores estrangeiros. A cisão dentro do partido abalou a unidade do movimento anticolonial e definiu os rumos tomados pelo nacionalismo indiano. O CNI continuou sendo representante da luta pacifista pela independência, enquanto o grupo representado por Tilak passou a ser associado a organizações radicais, cuja a estratégia era o confronto e, mesmo, a violência.

Sugerimos três fatores, tanto históricos quanto culturais, para compreender a receptividade popular de Tilak, em contraste com a parca influência da facção de Gokhale, nesta fase de desenvolvimento da luta pela independência da Índia. Em primeiro lugar, alguns acontecimentos de âmbito mundial tiveram impacto no fortalecimento da resistência anti-imperialista na Ásia: as vitórias dos Bôeres sobre a Inglaterra, em 1902, do Japão contra a Rússia, em 1904 e a Revolução Russa de 1905. Apesar de não terem obtido sucesso duradouro, estes levantes anunciaram um novo estágio no desenvolvimento dos movimentos nacionalistas; as notícias foram recebidas nas colônias como uma comprovação de que se era possível resistir ao domínio das grandes potências e alcançar resultados por meio do confronto violento, opção defendida pelos radicais indianos. Essas referências podem ser inferidas em um artigo, onde Tilak comenta um atentado terrorista cometido por radicais hindus, na cidade de Muzaffarpur:

Isso, sem dúvida, inspirará muitos com ódio contra as pessoas pertencente à facção dos rebeldes. Não é possível fazer com que o

domínio britânico desapareça deste país por atos monstruosos, mas governantes que exercem poder irrestrito devem sempre lembrar que também há um limite para a paciência humana. Muitos jornais já alertaram o governo de que, se eles recorressem aos métodos russos, os indianos também seriam compelidos a imitar os métodos russos (TILAK, 1908).²²

Em segundo lugar, consideramos que a personalidade dinâmica de Tilak e seu discurso de forte apelo religioso conseguia reverberar de modo mais efetivo sobre as massas indianas. Por outro lado, o ideário mais intelectualizado, secular e acadêmico do CNI era mais distanciado da maior parte da população, justamente por não haver referências dele na memória popular. A grande maioria dos ativistas pró-independência pertencia à geração de indianos de classe média e alta, educados na formação ocidental e sua retórica refletia uma adesão ao modelo iluminista de progresso e de nacionalismo cívico, que como vimos anteriormente, tende a homogeneizar os cidadãos; ideia inédita para a sociedade indiana, marcada por hierarquias e tabus de separação religiosa.

Grande parte da elite intelectual indiana considerava a ciência, a capacidade administrativa e alguns valores ocidentais positivos para Índia, sendo por isso chamados reformistas da cultura. O Congresso Nacional Indiano, do qual faziam parte muitos membros dessa elite, foi criado como um partido laico, cuja plataforma pode ser identificada ideologicamente como de centro-esquerda, acentuada mais tarde pela influência do marxismo e da doutrina igualitarista de Gandhi (*Sarvodaya*), segundo a qual o papel do Estado seria buscar a ascensão de todos os setores da sociedade, incluindo os oprimidos e marginalizados pelo sistema hierárquico hindu. Esta política buscava conciliar a defesa dos princípios do liberalismo e da laicidade com a justiça social.

Tilak, ao contrário, investiu no modelo de nação cultural, com grande valorização, e mesmo idealização, da memória, do passado e das tradições. Outro fator fundamental, que veremos mais detalhadamente adiante, foi a habilidade de Tilak em utilizar o discurso religioso para mobilizar os afetos da maioria hindu, levando-a a

²² "This, no doubt, will inspire many with hatred against the people belonging to the party of rebels. It is not possible to cause British rule to disappear from this country by such monstrous deeds. But rulers who exercise unrestricted power must always remember that there is also a limit to the patience of humanity. [...] many newspapers had warned the government that if they resorted to Russian methods, then Indians too will be compelled to imitate the Russian methods. In: Tilak https://bombayhighcourt.nic.in/libweb/historicalcases/cases/Second_Tilak_Trial_-1909.html. Acesso em 15 julho de 2019

transferir para a política o mesmo ardor devocional dedicado aos deuses, algo que a ala moderada, com seu ideário secularista, não seria capaz de fazer.

Tilak reformulou dois festivais em 1893, um dedicado à popular divindade Ganesha²³ e o outro ao Maharaja Shivaji - herói da resistência do povo marata²⁴ aos invasores mongóis. Ele logrou transformar a celebração de Ganesha, de culto doméstico em um evento de massa, ao mesmo tempo em que converteu Shivaji, de ícone regional a herói nacional (Brown, 1961, p. 78). Com os festivais, foi estabelecido um referencial para a memória coletiva hindu, unificando as castas e as culturas regionais da Índia em torno de um simbolismo tanto sagrado, com a celebração do Deus Ganesha, quanto profano, na recriação do líder Shivaji como herói nacional. Esses festivais forneciam justificativas religiosas e culturais para aglomerações das massas, permitindo a mobilização política que, de outra forma, seria proibida pelo governo colonial. Ao coletivizar as comemorações em honra a Ganesha e Shivaji, Tilak faz uso da memória como um instrumento de construção de uma identidade nacional associada ao hinduísmo, uma vez que não apenas Ganesha é uma divindade hindu, mas também Shivaji é um herói da resistência de hindus contra os invasores islâmicos.

Os nacionalismos resgatam e reinventam as tradições e o passado de uma comunidade étnica, para então reinterpretá-los de forma a dar aos anseios do presente uma aparência mais autêntica e compreensível (SMITH, 2000). Tal movimento equivale, no plano da memória, à reconstrução da memória coletiva moldando-a às estruturas preexistentes dos quadros sociais, permitindo não apenas a continuidade das lembranças, mas também suas adaptações aos interesses dominantes no presente. As comemorações públicas estabelecem narrativas coletivas que fortalecem as lembranças e constroem a memória. Desse modo, os primeiros nacionalistas hindus se valeram do quadro de referências da memória religiosa indiana, associando, no imaginário coletivo, o passado de resistência aos mulçumanos à luta contemporânea contra os britânicos.

O terceiro fator que apontamos como causa da popularidade dos nacionalistas culturais é o caráter patriarcal da sociedade indiana. De acordo com Guha (2010, p.112), Tilak se opunha fortemente às tendências liberais emergentes na província de Pune e se posicionou publicamente contra o estabelecimento da primeira escola

²³ O festival Ganesha Chaturthi é realizado, no mês de setembro, em homenagem a Ganesha, o deus menino com cabeça de elefante, doador de sabedoria e removedor dos obstáculos, uma das divindades mais populares da Índia. De acordo com Narain (1991, p. 27), o culto à Ganesha teria se desenvolvido na Índia durante o império Gupta, nos séculos IV e V da era cristã.

²⁴ O povo e a língua marata é originário do antigo reino, e hoje estado, do Maharashtra, no Oeste da Índia.

secundária para meninas, em 1885. Também era contrário ao casamento entre diferentes castas, particularmente no caso de mulher de casta superior e homens de casta inferior. Sua visão das questões de gênero era basicamente conservadora, defendendo que as mulheres deveriam ser donas de casa subordinadas às necessidades de seus maridos e filhos, conforme as escrituras²⁵ hindus.

O destino das mulheres indianas sempre foi um objeto de disputa entre hindus tradicionalistas e governo britânico. Isso explica, em parte, a já citada polêmica entre Tilak e Gokhale sobre o casamento infantil - uma discussão com amplas implicações sobre o destino e identidade da nação. A questão implícita era se os indianos deveriam aproveitar da liderança britânica para reformar os costumes sociais arcaicos, ou respeitar as tradições nativas como forma de garantir à Índia uma identidade cultural diferenciada e sobre ela pautar a independência.

A luta dos reformadores²⁶ hindus associada à ação de juízes britânicos resultou em leis que atingiram diretamente algumas práticas sociais relacionadas às mulheres. Entre outras medidas, a corte inglesa criminalizou o sacrifício (1829) e autorizou um novo casamento (1856) para viúvas, como um ato demonstrativo de modernização apoiado por reformadores religiosos e políticos da ala moderada.

Para o homem indiano comum, entretanto, este tipo de reforma imposta por meio da lei é percebido como autoritário e desestabilizador das relações sociais tradicionalmente estabelecidas, sendo assim, instrumentalizar as supostas ameaças governamentais à autoridade masculina sobre as mulheres era um meio muito mais eficaz para despertar sentimentos de ódio aos britânicos, do que discursos intelectualizados sobre progresso e autogoverno. A disputa em torno do discurso sobre a mulher indiana permanece, até os dias atuais, uma pauta do nacionalismo hindu; a militância intelectual hindutva tende a denegar o caráter patriarcal da sociedade indiana e a rotular como “imperialistas” as produções acadêmicas que apontam as desigualdades sociais entre homens e mulheres.

Em 1909, após um atentado à bomba, em Muzaffarpur, que vitimou duas mulheres europeias, Tilak foi condenado novamente, desta vez a seis anos de prisão, acusado de incitar terrorismo contra o governo britânico. As provas do crime foram

²⁵ Os Dharmashastras reúnem a literatura normativa hindu. Trata-se de um conjunto de documentos jurídico-religiosos de cunho prescritivo, entre eles, o Manu Smṛti ou “Leis de Manu” é considerado um dos mais influentes. Ele é dedicado a reforçar a ortodoxia bramânica, estabelecer regras de conduta familiar e a delinear as separações e obrigações de casta (MARSON, 2012, p.57).

²⁶ Ver Capítulo II

artigos publicados no jornal Kesari. No editorial, publicado em língua marati, em 12 junho de 1908, Tilak presta homenagem ao Maharaja Shivaji (1630-1680), governante que resistiu à invasão islâmica no reino do Maharasta, no século XVI. O texto defende Shivaji da acusação de cometer assassinato durante a luta dos maratas contra os mogóis:

Se ninguém culpa Napoleão por cometer dois mil assassinatos na Europa e se Cesar é considerado compassivo ainda que desnecessariamente tenha matado pessoas em Gaul, várias de uma só vez, por que deveria haver um ataque virulento a Shivaji por ter matado uma ou duas pessoas? As pessoas que participaram da Revolução Francesa negam ter cometido crimes e sustentam que estavam apenas removendo espinhos do caminho. Por que o mesmo argumento não seria aplicável ao Maharastra? (TILAK, 1908)

A condenação serviu para aumentar a popularidade do líder político, que adquiriu o epíteto *Lokamanya* -“o amado pelo povo”. Ao sair da prisão, em 1914, aclamado como herói nacional, Tilak propaga o lema do autogoverno (*swaraj*) e uma filosofia política, desenvolvida nos anos de cárcere, baseada em valores que, segundo ele, seriam tipicamente indianos. Sua meta era alcançar o autogoverno por meio de três pilares: educação do povo dentro das tradições hindus, valorização dos produtos nacionais (*swadesh*) e boicote aos produtos estrangeiros (GUHA, 2011).

Neste período, Tilak encontrou uma Índia menos combativa e ele próprio havia adotado um estilo mais conciliador. Passou a defender uma política de “cooperação responsável” que introduzisse um certo grau de participação indiana no governo regional. Em uma demonstração de boa vontade, apoiou a participação dos indianos na Primeira Guerra Mundial ao lado dos britânicos. Reconciliou-se com o Congresso Nacional Indiano em 1916, no mesmo ano em que assinou o Pacto de Lucknow²⁷, um acordo hindu-muçulmano que reuniu as alas radicais e moderadas do CNI.

Em 1915, Mohandas [Mahatma] Gandhi - conhecido pela conquista de direitos para os indianos da África do Sul - foi convidado por Gopal Krishna Gokale a integrar o CNI e a luta pela independência, tornando-se uma liderança nacional. Gandhi associou sua filosofia de não violência (*ahimsa*) à estratégia defendida por Tilak de conquistar o autogoverno (*swaraj*) por meio de valorização dos produtos nacionais e

²⁷ O Pacto de Lucknow uniu hindus e muçulmanos em torno de reivindicações comuns perante o Governo Britânico e serviu para restabelecer as relações cordiais entre os dois grupos proeminentes do Congresso Nacional Indiano - o *garam dal* (radicais) liderado por Bal Gangadhar Tilak, Lala Lajpat Rai e Bipin Chandra Pal e os moderados ou *Naram Dal* liderados por Gopal Krishna Gokhale,

boicotes aos produtos britânicos. Apesar das diferentes estratégias políticas, a relação entre os moderados e extremistas, naquele momento, era respeitosa e cordial, como demonstra o seguinte discurso em homenagem a Tilak, proferido por Gandhi:

Agradeço aos organizadores da reunião por me pedirem para presidi-la. O objetivo de todo indiano pensante deve ser o mesmo, embora os métodos para sua consecução possam ser diferentes e é uma questão conhecida por todos que meus métodos diferem dos de Tilak. E, no entanto, gostaria de me associar de bom coração a todas as ocasiões para prestar uma homenagem aos seus grandes serviços prestados ao país, seu auto sacrifício e seus ensinamentos - A condenação de Lokmanya [Tilak], portanto, me fez apenas desejar que ele fosse um *satyagrahi* [seguidor do caminho pacífico] como eu, para que ele se salvasse do incômodo da vitória ou da derrota. E quando vi que, longe de desanimar com o resultado de seu julgamento, longe de ficar desapontado, ele encarou o público britânico com resignação fria e expressou seus pontos de vista a eles com igual destemor, fiquei orgulhoso dele [...] quem poderia esconder a admiração por alguém tão grandioso? Penso que é nosso dever contribuir para as despesas do processo legal dele. Ele, certamente não lutou por seus objetivos pessoais; ele lutou pelo interesse público (GANDHI, 1919).²⁸

Advogado formado em Londres, Gandhi era familiarizado com a linguagem política e acadêmica ocidental, mas seu nacionalismo lograva sintetizar valores ocidentais como democracia, liberdade individual e igualdade de direitos com valorização das tradições e religiosidade hindu. Dessa forma, a mensagem de Gandhi ecoava em um amplo espectro da sociedade. Ele rejeitava os métodos violentos dos radicais, mas mantinha, em sua retórica, o apelo a imagens da memória religiosa, ao idealizar a futura nação indiana como sendo o *Ram Raj* (Reino de Rama), uma utopia inspirada na figura de Shri Rama, divindade de devoção de Gandhi, que incorpora as mais altas qualidades morais e espirituais humanas. O nacionalismo de Gandhi continha fortes elementos étnicos culturais e não dissociava o fator religiosidade da noção de identidade nacional:

Os britânicos nos disseram que nós não éramos uma nação anteriormente e que serão necessários séculos antes de nos tornarmos uma nação. Isso é sem fundamento. Nós éramos uma nação antes que eles chegassem à Índia. Uma unidade de pensamento nos inspirava. Nosso modo de vida era o mesmo. É justamente porque nós éramos

²⁸ Mohandas Gandhi. Discurso em homenagem a Lokamaya Tilak. Bombay, 31 de março de 1919. In: The Collected Works of Mahatma Gandhi-Volume 18

uma nação que eles conseguiram estabelecer um reino (GANDHI, 1909, p.49).²⁹

Em comum com tradicionalistas, Gandhi defendia, entre outros preceitos hindus, o vegetarianismo, a proteção às vacas e a legitimidade da categorização espiritual em quatro castas (*varnasharama dharma*), opondo-se apenas à marginalização dos excluídos do sistema; os intocáveis, aos quais ele chamava de *harijan* (filhos de Deus). Assim, sua principal discordância com o que viria a ser chamado de “nacionalismo hindu” consistia na defesa da tolerância e do pluralismo religioso, sem supremacia do hinduísmo sobre outras religiões. Para Gandhi, porém, a nação indiana não viria a ser inaugurada historicamente como algo novo e revolucionário, mas se ergueria sobre o suporte de seu passado e tradições.

Neste capítulo, analisamos como os ideais nacionalistas tomaram o rumo do imperialismo e dominação de outras nações e quais as raízes das vertentes nacionalistas surgidas na Índia como resposta ao colonialismo britânico. Procuramos demonstrar como o pensamento nacionalista se divide em duas correntes principais, o nacionalismo cívico e o cultural e sendo o nacionalismo hindu herdeiro deste último, apela, à frequentemente à memória coletiva como forma de alcançar coesão social necessária para a construção de uma identidade nacional.

Apesar das diferentes estratégias de luta anticolonial, ambos os grupos pró-independência da Índia, nas pessoas de seus líderes, compartilhavam da formação educacional em moldes ocidentais, que lhes forneceu a léxico e o ideário que possibilitou a articulação do movimento nacionalista indiano. O Congresso Nacional Indiano adotou a doutrina nacionalista de Gandhi - *Satyagraha* - baseada, entre outros princípios, na recusa à violência e no acolhimento de todas as religiões. Gandhi tornou-se o líder absoluto do movimento pela independência da Índia, ao popularizar seu projeto de nação ecumênica e transformar o CNI em um movimento de massa.

De sua parte, o nacionalismo cultural representado pela ala radical do Congresso Nacional Indiano só viria a adquirir feições políticas independentes e elaborar sua própria ideologia - *Hindutva* - a partir da doutrina dos reformadores hindus, do ideário do revolucionário indiano Vinayak Damodar Savarkar e das

²⁹ N. T The English have taught us that we were not one nation before and that it will require centuries before we become one nation. This is without foundation. We were one nation before they came to India. One thought inspired us. Our mode of life was the san=me. It was because we were one nation that they were able to establish one kingdom. PAREL, Anthony J. Introduction" to Gandhi: Hind Swaraj' and Other Writings. Cambridge University Press, 1997.

contribuições do líder religioso M.S. Gowalkar. No próximo capítulo veremos como essas teorias se fundiram para formar o Movimento Nacionalista Hindu

CAPÍTULO II

NACIONALISMO HINDU: RELIGIÃO E IDENTIDADE NACIONAL.

Neste capítulo, investigamos o papel da memória religiosa na construção do pensamento e da retórica nacionalista hindu. Iniciamos analisando a contribuição da doutrina de unificação do hinduísmo formulada pelos reformadores hindus no final do século XIX. Defendemos que o pensamento dos reformadores fora construído como uma reação à pretensa superioridade do cristianismo e islamismo; nesse esforço, entretanto, foram adotados os mesmos moldes e premissas dessas religiões monoteístas. Em seguida, investigamos a transformação do nacionalismo cultural indiano em movimento ideológico e organização política, estudamos a construção da ideologia hindutva e delineamos as diferenças entre a ala mais religiosa do MNI, representada pela RSS, e a ala mais diretamente ligada à política, representada pelo grupo Hindu Mahasabha e posteriormente, o partido Bharatiya Janata.

Por fim, discutimos o abuso da memória religiosa no caso da disputa de Ayodhya, juntamente com a tentativa nacionalista hindu de estabelecer uma versão única do Rāmāyaṇa. Nesse ponto, defendemos que os mitos, assim como outros elementos da cultura, estão inevitavelmente sujeitos ao caráter transitivo da memória, isto é, são permeáveis a trocas, empréstimos e adaptações, ao sabor das mudanças sociais e contingências históricas.

Apontamos, também, como movimento nacionalista hindu procura projetar sua narrativa sobre o passado indiano, especificamente sobre a destruição de templos hindus por governantes islâmicos no período medieval, acusação usada como justificativa para a destruição da Mesquita Babri Majid, transformada pela ideologia hindutva em lugar de memória nacional. O sucesso da estratégia contribuiu para a vitória da Partido Nacionalista Hindu, hoje hegemônico no Governo da Índia.

2.1 Nação e Memória Religiosa.

No plano doutrinário, o nacionalismo hindu recebeu inspiração dos movimentos de reforma surgidos durante a chamada Renascença Hindu, no século XIX. Embora os teóricos dos movimentos de reforma não intencionassem desenvolver uma ideologia nacionalista, suas elaborações foram úteis ao futuro Movimento Nacionalista Hindu ao fornecer os instrumentos necessários para o estabelecimento de uma identidade político-religiosa necessária a seu projeto de nação.

Esses movimentos desenvolveram novas interpretações das antigas escrituras hindus e tinham entre seus objetivos a reforma da sociedade indiana. Sua característica marcante era que eles contrariavam a noção de superioridade religiosa das tradições islâmica e cristã e da supremacia branca proposta por parte dos colonizadores como uma justificativa para o colonialismo britânico na Índia (LEHMAN, 1999).

Além dos costumes sociais, como o sistema de castas, também as práticas religiosas indianas como sacrifícios, idolatria e politeísmo eram objeto de censura, tanto por parte dos invasores islâmicos quanto, posteriormente, dos cristãos. O desdém dos governantes cristãos pelas práticas do hinduísmo popular servia de justificativa para a dominação política, sob a alegação de levar a civilização a uma terra pagã e cruel.

Provocados por este olhar crítico, reformadores hindus buscaram resgatar uma suposta pureza do hinduísmo original, contida em antigos textos sânscritos, que revelariam uma religião livre de idolatria e rigidamente monoteísta. Desenvolveram, então, além de um movimento intelectual de reforma interna, uma contra narrativa baseada no “orgulho hinduísta”.

Os líderes dos movimentos de reforma, em sua maioria brâmanes, de classe alta e educados na cultura ocidental, buscavam valorizar a religiosidade indiana perante critérios cristãos e liberais. Enquanto classe letrada, os brâmanes foram privilegiados com cargos na administração pública, na justiça e no setor educacional da Índia Britânica, sendo confrontados com a epistemologia ocidental que exigia definições e classificações claras. A prática do recenseamento pelas autoridades britânicas também levantava o dilema na resposta ao quesito “religião”, pois enquanto os mulçumanos e cristãos constituíam uma identidade religiosa clara e unívoca, outros indianos se

identificavam com seitas e práticas religiosas diversas e não pelo termo genérico “hinduísmo”.

Weber (1960, p. 4) esclarece que o termo “hindu” foi usado pela primeira vez durante a dominação islâmica, para referir-se aos nativos indianos não convertidos, enquanto que “bramanismo” foi a denominação criada pelos alemães para a organização social baseada na supremacia dos sacerdotes e na rigidez e hereditariedade do sistema de castas. As religiões de origem popular ou nativas, ao se mesclarem com a religião védica, deram origem ao denominado hinduísmo; termo criado por estrangeiros para definir o amálgama de crenças, rituais e seitas classificadas em diferentes filosofias surgidas no subcontinente indiano. Reformadores hindus tomaram esta classificação e a reformularam em moldes muito semelhantes ao do cristianismo.

Como observa Bayly (1998, p.135), há muita semelhança entre a postura do movimento de reforma hindu e a reforma protestante. Ambos apelavam à um passado idealizado; os protestantes ao cristianismo “puro” das primeiras comunidades, destruído pela ambição dos clérigos, e o reformadores hindus a uma “Era de Ouro dos Arianos Védicos”, corrompida pela arrogância da casta sacerdotal bramânica e pela ignorância supersticiosa do povo. Além disso, os reformadores estabeleceram templos (*mandir*), como locais de culto e celebração de cerimônias como casamentos, semelhantes a igrejas cristãs, e apontaram os Vedas como cânone sagrado a ser traduzido e tornado acessível e ensinado a todas as castas e não somente às privilegiadas conhecedoras de sânscrito, de modo similar ao ocorrido com a Bíblia durante a Reforma Protestante.

Um dos primeiros movimentos de reforma do hinduísmo foi o Brahma Samaj, iniciado pelo estudioso bengali, Ram Mohan Roy, em 1828. Roy esforçou-se para criar, a partir dos antigos textos, uma visão da religião hindu como filosófica, racional e basicamente monoteísta, no sentido em que a variedade de deuses seriam emanações aparentes de um espírito uno abstrato (*Brahman*). Socialmente, ele criticou aquilo que considerava superstições e desvirtuamento da tradição originária - discriminação de castas e a desigualdade de direitos para as mulheres. Embora tenham encontrado uma resposta favorável por parte do governo britânico e dos indianos ocidentalizados, os participantes da Brahma Samaj foram ostracizados pelos tradicionalistas hindus, devido a sua doutrina unitaristas, considerada uma forma de submissão à religião monoteísta dos invasores. Roy chegou a ser banido de sua comunidade como herege e pária (CHANDRA, 2009, p.127).

Apesar da rejeição por parte dos ortodoxos, os esforços para sistematizar a espiritualidade hindu com base na interpretação racional e lógica dos antigos textos indianos ajudaram a promover o diálogo inter-religioso e a mediação cultural entre indianos e ocidentais. O trabalho de tradução cultural de Roy contribuiu para popularizar o hinduísmo ao redor do mundo, o que resultou em um aumento do apoio internacional às demandas por independência. Além disso, promoveu a adesão de muitos ocidentais ao pensamento hindu, alterando padrões culturais de pertença religiosa. O trânsito religioso tanto de gurus e seitas indianas para o Ocidente, quanto a atuação de sociedades esotéricas europeias na Índia proporcionou uma cooperação entre religiosidade e nacionalismo. Ao conceber o hinduísmo como uma religião monista cuja a divindade é um princípio espiritual abstrato e sem forma, os reformadores promoviam, subsidiariamente, a unidade nacional em um país onde as diferentes seitas e religiões tendiam a se fragmentar na adoração de diferentes deuses. Ao tentar dissolver essas diferenças, consideradas ilusórias e equivocadas, os reformadores abriram caminho para a construção de uma unificação da ideia de hinduísmo.

Tais movimentos foram importantes também ao elaborar um discurso religioso acessível ao pensamento ocidental, marcado pela modernidade. Essa nova linguagem que incorporava elementos como democracia, pluralismo e direitos individuais possibilitou o surgimento de mestres espirituais viajantes, que passaram a circular no Ocidente para propagar aspectos selecionados da cultura religiosa indiana. Foi a partir do trabalho de reformadores do século XIX que alguns mestres espirituais indianos passaram a sair da Índia e ingressaram no Ocidente, especificamente nos Estados Unidos da América, em um momento no qual havia um grande interesse daquele país pela cultura oriental. Um dos primeiros intermediários no contato dos americanos com a cultura da Índia foi o monge bengalês Narendranath Datta (1863-1902), conhecido como Swami Vivekananda, membro do Brahmo Samaj e primeiro hindu a falar no Parlamento das Religiões Mundiais em Chicago, em um histórico discurso proferido em 1893 (CARVALHO, 1998, p. 82-83).

Irmãos e irmãs,

Meu coração se enche de inenarrável alegria em resposta à calorosa e cordial recepção que vocês têm nos oferecido. Eu lhes agradeço em nome da mais antiga ordem monástica do mundo; eu lhes agradeço em nome da mãe das religiões, e eu lhes agradeço em nome de milhões e

milhões de hindus de todas as classes e seitas [...]. Meus agradecimentos, também, a alguns dos palestrantes nesta plataforma que, referindo-se aos delegados do Oriente, lhes disseram que estes homens de nações distantes podem muito bem reivindicar a honra de trazer a diferentes países a ideia de tolerância. Eu me orgulho de pertencer a uma nação que tem ensinado ao mundo a tolerância e a aceitação universal.³⁰

O discurso de Vivekananda reflete o pensamento dos reformadores indianos que fundamentavam seus ideais na doutrina do Advaita Vedanta³¹, procuravam realçar os aspectos racionais e universais da religiosidade hindu e rejeitavam aspectos do hinduísmo popular como politeísmo, ritualismo e culto aos ídolos.

Vivekananda soube traduzir os elementos aparentemente díspares das duas culturas religiosas, utilizando como critério objetivo de mediação os ideais comuns a ambas as civilizações. Na Índia, o sucesso de Vivekananda foi recebido como um ato patriótico que fortaleceu a identidade nacional em termos de distinção e mesmo superioridade do hinduísmo perante as religiões ocidentais. Acima de tudo, Vivekananda introduziu a prática do proselitismo, até então estranha à religiosidade hindu, e formulou uma teoria da nação indiana em termos essencialistas: “Cada nação, como cada música, tem sua nota principal, um tema central em torno do qual todos os outros giram. Cada nação tem seu tema e o tema da Índia é a espiritualidade; reforma social e todo o resto são secundários”.³²

Além de elementos da religiosidade ocidental, os movimentos de reforma também assimilavam princípios liberais, algo particularmente visível no pensamento do Arya Samaj (Sociedade dos Nobres), movimento de reforma fundado por Swami Dayananda Saraswati, chamado Dayananda, em 1875. No aspecto da reforma social, o Arya Samaj rejeitava a idolatria, a restrição de castas, a intocabilidade, o casamento infantil e a opressão feminina. Quanto à doutrina, se opunha ao "bramanismo" - religiosidade pautada na autoridade dos brâmanes - mas também ao proselitismo cristão e ao islâmico, estimulando a “reconversão” de cristãos e muçumanos ao hinduísmo. Dayananda postulava que as castas hindus deveriam ser um sistema de classificação baseado no mérito, e não no nascimento:

³⁰ Vivekananda, Swami. Welcoming Adress. Chigago, 11.09.1893. Disponível em: <http://www.knowledgebase-script.com/demo/article-169.html>. Acesso em abril, 2018.

³¹ Advaita é uma das três escolas vedanticas e se caracteriza pelo monismo, concepção segundo a qual todos os deuses são na verdade, um só. In: LEMAITRE, Solange. O Hinduísmo ou Sanátana Dharma. Tradução Valeriano de Oliveira. São Paulo: Flamboyant, 1958, p. 45.

³² The complete work of Vivekananda. Mayavat Memorial, 1936, p.140

Todos os indivíduos deveriam ser classificados nas diferentes castas de acordo com suas qualificações, conquistas e caráter. Ao adotar este sistema todos irão progredir em todos os aspectos, porque as classes altas terão medo que seus filhos sejam degradados a sudras se não forem adequadamente educados. Isso fará as crianças desejarem adquirir conhecimento e cultura. As classes baixas irão se esmerar para serem admitidos nas classes acima delas (DAYANANDA, 1975 [1883]).³³

O desafio ao sistema de castas gerou fortes resistências ao Arya Samaj por parte de setores conservadores da sociedade indiana. Dayananda promovia cerimônias coletivas de purificação (*shuddi*), a fim de reconverter cristãos e mulçumanos ao hinduísmo, o que gerava conflitos especialmente nas comunidades islamizadas. Porém, a mais forte oposição foi devido à celebração da cerimônia para os intocáveis, os excluídos do sistema tradicional hindu, que passariam, então, a ter os mesmos privilégios das castas altas, ao serem reintegrados ao sistema. Isso incluía frequentar os mesmos templos e espaços públicos e ter acesso a água do mesmo poço, um tipo de contato considerado tabu no sistema hindu, que classifica os indivíduos por castas (*varna*), de acordo com o seu grau de pureza.

Apesar de servirem ao projeto nacionalista, ao fornecerem uma identidade homogênea à nação, os reformadores como Dayananda estavam mais interessados nos objetivos espirituais, do que políticos, das reformas. Ainda assim, vários líderes do movimento da Independência Indiana, como Ramprasad Bismil, Bhagat Singh, Shyamji Krishnavarma, Bhai Paramanand e Lala Lajpat Rai, que participavam do Arya Samaj, suprimiram, gradativamente, as bandeiras mais revolucionárias do movimento, como a extinção das diferenças de castas, a fim de atingir um consenso com as classes altas e garantir a união necessária a seus interesses políticos. Diversas concessões foram feitas aos tradicionalistas, como a proteção contra a profanação das vacas por não-hindus, promoção do hindi como língua nacional e elaboração de programas paliativos de assistência, ao invés de mudanças de status, para castas baixas, indígenas e viúvas. Esse afastamento da proposta inicial intensificou-se, especialmente após a morte de Dayananda, em 1883 (JAFFRELOT, 1999. p. 67).

³³ Nossa tradução para: All individuals should be placed in different classes according to their qualification, accomplishments and character. By adopting this system all will advance in every respect, because the higher classes will be in constant fear of their children being degraded to the Sudra Class\ if they are not properly educated. The same fear will also make the children acquire knowledge and culture. While the lower Classes will be stimulated to exert themselves for admission into the Classes above them. In: Dayananda Sarasvati. Light of Truth, New Delhi: Sarvadesik Arya Pratinidhi Sabha, 1975 [1883].

Embora não seja considerado um reformador do hinduísmo, o revolucionário Lal Bahadur Tilak, sobre quem já falamos, também recebeu inspiração dos movimentos de reforma: sua doutrina *Swaraj* - Índia para os indianos - foi adotada de Dayananda Saraswati. Tilak também elaborou algumas das primeiras obras de ressignificação das tradições textuais hindus em sua obra *Bhagawadgita-Rahasya* (1915), onde elabora uma reinterpretação do clássico hindu *Bhagawatgita*³⁴ como uma doutrina de ascensão espiritual por meio da ação no mundo (*karma yoga*). Segundo sua concepção, a participação nas questões políticas e sociais seria um serviço abnegado prestado à humanidade, teoria que contradiz exegetas ortodoxos que defendiam a renúncia ao mundo como caminho de liberação (HARVEY, 1886). O antropólogo e oficial britânico H. Risley foi um dos primeiros a registrar, em 1941, tais usos políticos de referências ao passado histórico e mítico por parte dos ativistas pró independência:

Todos os dias a imprensa proclama abertamente, por sugestão ou alusão, que a única cura para os males da Índia é a independência do domínio estrangeiro a ser conquistada por atos heroicos, auto sacrifício ou martírio por parte dos jovens - em qualquer caso, por alguma forma de violência. Mitologia hindu, história antiga e moderna e mais especialmente literatura europeia de revolução são saqueadas para fornecer exemplos que justificam a revolta e proclamam seu sucesso inevitável. Os métodos da guerra de guerrilha, como praticado em Circassia, na Espanha e na África do Sul; o evangelho de assassinato político de Mazzini; as doutrinas mais violentas de Kossuth; os feitos dos russos nihilistas; o assassinato do Marquês Ito; o diálogo entre Arjuna e Krishna no Gita - um livro que é para os hindus o que Cristo é para cristãos emotivos - todos estes circulam na imprensa a fim de inflamar as mentes impressionáveis (RISLEY *apud* O'MALLEY, 1941).³⁵

Ao elaborar uma justificativa espiritual para o ativismo político, Tilak aprofundou a fusão entre discurso político e religioso, criando imagens de forte apelo devocional que encorajaram a luta pela independência da Índia. No decorrer do século XX, os ideais religiosos dos reformadores foram apropriados pelo hindutva, a ideologia política do emergente Movimento Nacionalista Hindu. A construção de uma memória

³⁴ O *Bhagavad Gita* (do sânscrito, *gītā* - canção, poema, bhagavan - o Sublime, "o canto do sublime") é uma das escrituras centrais do hinduísmo, redigida, provavelmente, entre o quinto e o segundo século a.C. Relata um diálogo filosófico entre o Deus Krishna e o guerreiro Arjuna, no qual Krishna exorta o relutante Arjuna a lutar em uma guerra em nome do cumprimento do dever moral. In: FOWLER, Jeaneane. *The Bhagavad Gita: a text and commentary for students*. Eastbourne: Sussex Academy Press, 2012, p. 23

³⁵ H.H. Risley (1910) *apud* Lewis Sydney Steward O'Malley, *Modern India and the West: A Study of the Interaction of Their Civilizations*. London: Oxford University Press, 1941. p. 53-56

do hinduísmo como uma religião homogênea foi fundamental para o projeto nacionalista de associar nacionalidade e pertença religiosa.

Uma nação é sempre constituída por diversas memórias, tantas quantas sejam os grupos sociais que a compõem, mas enquanto “comunidade imaginada” (ANDERSON, 2008), a identidade nacional tende a ser homogeneizada por uma narrativa histórica que visa a tornar-se, ela mesma, uma memória. A natureza seletiva da memória se expressa no jogo de lembrança e esquecimento inerente à construção das narrativas. Assim, dentre a imensa variedade de práticas e crenças que coexistiam na Índia, foram os elementos selecionados pelos reformadores indianos que contribuíram para compor aquilo que hoje se entende por “hinduísmo”. O futuro Movimento Nacionalista Hindu adquiriu, assim, um ideário sistematizado em torno do qual poderia erguer seu discurso de nacionalidade baseado na pertença religiosa. Entretanto, apenas algumas ideias dos movimentos de reforma foram assimilados pelos nacionalistas hindus; a crença na Era de Ouro da Civilização Védica³⁶ destruída por invasores, a noção de superioridade espiritual hindu, o combate ao proselitismo das religiões estrangeiras e a animosidade contra elas. Nesse recorte, deixou-se de lado, entre outras, a questão do igualitarismo e da extinção da sociedade de castas. Desse modo, os movimentos de reforma não apenas forneceram elementos para a composição de um discurso nacionalista, mas possibilitaram uma mobilização política em torno de um estrato social bem específico; as elites tradicionais hindus.

2.2 A organização política do nacionalismo hindu

O nacionalismo hindu veio a tomar forma de organização política, a partir da década de 1920, sob a liderança de ativistas revolucionários como Vinayak Damodar Savakar (1883-1966), criador da ideologia hindutva. Savarkar esteve desde a adolescência envolvido em organizações defensoras da luta armada contra os britânicos. Aos 17 anos fundou a Sociedade Secreta Revolucionária Mitra Mela, renomeada Abhinav Bharat (Jovem Índia), em homenagem ao movimento nacionalista Jovem Itália, de Giuseppe Manzzini, de quem era admirador. Em 1906, mudou-se para a Europa, a fim de estudar Direito em Londres, onde tornou-se membro da India House, uma residência estudantil patrocinada pelo advogado e militante Shyamji Krishna

³⁶ Abordaremos a questão no Capítulo III.

Varma. Criada supostamente para acolher estudantes indianos, a instituição funcionava como quartel general dos radicais pró independência. Em Londres, Savarkar fundou sociedades estudantis, como a Free India Society, que defendiam a causa da completa independência indiana por meios violentos.

Em 1909, um membro da India House, Madan Lal Dhingra, assassinou Sir W.H. Curzon Wylie, assessor do Secretário de Estado para a Índia. Acusado de participação no crime, Savarkar foi condenado a 50 anos de prisão, a serem cumpridos nas Ilhas Andaman, mas conseguiu um indulto em 1921, sob a condição de renunciar à violência e não mais participar de atividades políticas. O restante de sua pena foi cumprido até 1924, no distrito de Ratnagiri, Índia. Na prisão, formulou a ideologia política hindutva, exposta em sua obra *Hindutva, who is a hindu?* (1923), na qual define o hindu como indivíduo nascido de pais hindus e que considera a Índia como sua terra natal, bem como terra santa. Os três elementos essenciais de hindutva seriam a nação em comum (*rashtra*), a comunidade em comum (*jati*) e cultura comum, representada pela língua sânscrita. Estes três fatores definiriam a nacionalidade hindu, desde a antiguidade mais longínqua, por relações de ancestralidade com os antepassados arianos, fundadores da civilização védica. Observamos que este é o modelo de nacionalismo étnico por excelência; uma concepção elaborada dentro do paradigma genealógico, nos moldes alemães de nação como sinônimo de “terra e sangue”.

A despeito de considerar o hinduísmo uma característica cultural e, portanto, elemento definidor da nacionalidade, Savakar não se considerava um homem religioso; ele próprio se declarava ateísta e crítico de várias práticas e crenças hindus. Em sua concepção eminentemente cultural de hinduísmo, a religião não é mais importante que a língua ou a raça na composição da cultura. Seu nacionalismo divergia da já mencionada visão espiritualizada e universalista dos reformadores hindus. Enquanto muitos destes, como Vivekananda, postulavam que a identidade nacional dos indianos estivesse ligada à sua missão espiritual perante o mundo, Savarkar defendia a noção de hinduísmo como expressão cultural da “indianidade” que abrange apenas as religiões originárias da Índia, como budismo, jainismo e sikhismo, e exclui as "religiões estrangeiras" como o islamismo, cristianismo, judaísmo e zoroastrismo, definindo a nacionalidade indiana por meio da oposição ao não-hindu. Assim sendo, o fundamentalismo religioso não é um componente originário do hindutva, que nasceu mais como uma ideologia política do que religiosa. A identificação do nacionalismo hindu com o hinduísmo, tal qual formulado por Savakar, não representava lealdade à

ortodoxia e sim um instrumento para inspirar o orgulho nacional e mobilizar as massas contra a culturas invasoras, ou as que devessem ser assim consideradas.

A teoria de nação de Savarkar, como a do nacionalismo alemão, surge como reação a um agressor externo, a um sentimento de humilhação que revela sua outra face na forma de ódio ao “outro”, sejam os colonizadores britânicos, os missionários cristãos ou os indianos islâmicos. Para o ideólogo, aqueles que são maioria incorporam a nação, não apenas por constituírem o grupo mais numeroso, mas também o mais antigo. Os hindus seriam o povo nativo da Índia e as minorias religiosas deveriam se curvar a esta cultura se quiserem permanecer no país. Seus cultos e rituais poderiam ser praticados apenas na esfera privada. Em público, eles deveriam prestar respeito aos símbolos hindus e, ainda assim, jamais seriam integrados à nação hindu:

A maioria dos maometanos indianos pode, se livre dos preconceitos nascidos da ignorância, passarem a amar nossa terra como pátria, como os patriotas e nobres entre eles vêm feito desde sempre. A história de suas conversões, forçada em milhões de casos, é recente demais para deixá-los esquecer. . . que eles herdaram sangue hindu em suas veias. Mas podemos vê-los como hindus? Não. Porque nós não temos somente os laços de sangue e pátria, mas também pelo laço comum da homenagem que pagamos à nossa grande civilização - nossa cultura hindu, nossa civilização sânscrita (SAVARKAR, 1923).

Savarkar escreveu *Hindutva* em um momento de grandes tensões entre hindus e mulçumanos. A seita reformista Arya Samaj praticava cerimônias de reconversão ao hinduísmo, o que era compreendido como uma afronta às comunidades mulçumanas. No estado do Punjab, onde os samajistas eram especialmente influentes, os hindus eram minoria e a atmosfera de ameaça estava sempre presente. Enquanto isso, os britânicos exerciam a política de “dividir para reinar” e faziam concessões aos mulçumanos, tratando diferentemente as duas comunidades. Em 1906, o vice-rei Lord Minto prometeu a uma delegação islâmica, a mesma que viria formar a Liga Mulçumana ao final daquele ano, que os mulçumanos teriam direito a eleições separadas a nível municipal. Embora a promessa não tenha sido cumprida até 1909, foi suficiente para provocar imediata reação das elites hindus do Punjab, que iniciaram associações (*Hindu Sabhas*), com o propósito de defender seus interesses. A iniciativa foi tomada por hindus reformistas do Arya Samaj, mas logo buscou-se o apoio de hindus ortodoxos, ampliando assim a área de influência política. Com a aliança, o Hindu Shabba espalhou-se para além do Punjab, nas províncias de Bihar, Bengala e Bombai.

Em 1915, delegações foram enviadas a diversas partes do país, a fim de se criar uma assembleia nacional - o Hindu Mahasabha. Esta primeira tentativa não prosperou devido a discordâncias entre os samajistas e os ortodoxos, mas o projeto foi retomado em 1920, durante os conflitos entre muçumanos e o governo britânico pela manutenção do califado na Turquia, quando os indianos islâmicos, unidos pelo sentimento de pan-islamismo, se recusaram a lutar contra os turcos (JAFRELOT, 2007, p. 15).

Os militantes hindus sentiam-se ameaçados pela crescente força política dos muçumanos que, apesar de serem minoria no país, formavam uma união transnacional, enquanto os hindus eram dispersos em diferentes seitas e castas, sem uma identidade religiosa coletiva. A união em torno do suposto inimigo comum dirimiou as divergências internas e o Hindu Mahasabha pôde lançar-se como base para a organização política do nacionalismo hindu.

Inicialmente, o Hindu Mahasabha não constituía um partido político independente, mas um grupo de pressão liderado por alguns membros da bancada mais radical do Congresso Nacional Indiano. Até então, sua atuação havia sido contida pela corrente moderada, especialmente a partir da ascensão de Mohandas [Mahatma] Gandhi à presidência do CNI.

Em 1920, uma aliança foi feita entre os líderes do movimento califado³⁷ e o Congresso Nacional Indiano; Gandhi e os líderes do califado uniram forças em torno das causas comuns contra os britânicos. Os califadistas tiveram uma participação importante na campanha nacional de desobediência civil pacífica liderada por Gandhi e, em retribuição, o CNI defendeu a manutenção do califado no Império Otomano, garantindo a união entre hindus e muçumanos por algum tempo. Porém, o fim do Império Otomano retirou a razão de ser do Movimento Califado (MINAUT, 1982, p.69).

A política de não violência, aliada a política de conciliação de Gandhi com os muçumanos ampliou a distância entre o CNI e os nacionalistas do Hindu Mahasabha ao ponto da oposição aberta. Para Savarkar, essa política contrariava a ideia de um Estado-nação hindu (*Hindu Rashtra*), que só poderia ser conquistado por meio da luta

³⁷ O califado é a forma islâmica monárquica de governo baseada na noção de autoridade política herdada do profeta Maomé. O sultão da família otomana Abdulhamid II tentou reviver a tradição do califado e promover o pan-islamismo contra o avanço do imperialismo europeu na Turquia. O Movimento Califado foi criado por muçumanos indianos que apoiavam Abdulhamid II. Em 1924, porém, o califado foi abolido pelo novo Parlamento secularista turco.

armada. Além disso, o apoio de Gandhi ao pan-islamismo, movimento que pregava a unidade internacional dos muçulmanos, foi interpretado como traição aos interesses hindus e reforçou a radicalização da militância hindutva que adotou um discurso cada vez mais hostil em relação a Gandhi:

Quando, há cerca de um ano e meio, Mahatmaji³⁸ [Gandhi] anunciou que, renunciando à política, ele se dedicaria ao seu programa de Khadi [produção de roupas artesanais indianas], todo patriota - farto de sua política insensata e inútil e decepcionado com as perdas causada por essa política nos últimos seis anos e com o desvio do nosso país sofrido devido à essa confusão - realmente se sentiu um pouco aliviado. Acreditava-se que, pelo menos a partir de então, Gandhi deixaria de se intrometer na política, que está acima de seu conhecimento, inteligência e poder, e se afastasse da agenda internacional de desencorajar o espírito de luta de nossa juventude com tolices sobre ahimsa [pacifismo] e apenas cuidasse do seu tear. Mas você o vê participando do Congresso Nacional, defendendo aquele velho programa insano e despachando cartas completamente inúteis, assim, continuando a se envolver em política, apesar de sua declaração - “não atuarei na política” (Savakar, 1927, p.1)³⁹.

De início, Savarkar havia fornecido apenas as linhas ideológicas do hindutva, sem um plano de ação concreto para alcançar os objetivos propostos. Foi o militante revolucionário Keshav Baliram Hedgewar⁴⁰ (1889-1940), que após visitar Savarkar na prisão, em 1925, fundou o *Rashtriya Swayamsevak Sangh* - RSS (Corpo Nacional de Voluntários), no estado do Maharashtra. A RSS surgiu como organização paramilitar destinada a defender a cultura indiana e propagar a ideologia hindutva. Seu método de

³⁸ Há um tom de sarcasmo em Savarkar quando ele adiciona o sufixo ji, que significa honorável, ao epíteto honorífico de Gandhi, “Mahatma [grande alma]”, tornando a homenagem redundante.

³⁹ When, about a year and a half, Mahatmaji announced that, renouncing politics, he would devote himself to the constructive programme of Khadi, every patriot - fed-up with his crazy and wasteful politics and disappointed at the loss caused by that politics in the past six years and at the misdirection our country suffered due to the confusion- had indeed felt a bit relieved. It was believed that, at least now onwards, Gandhiji would cease to meddle unduly in politics that is beyond the ken of his knowledge, intelligence and power; stay away from the antinational agenda of dampening the spirit of our youth with the useless

quibbling over ‘ahimsa’, ‘asahakarita’, etc. and just stick to his Charkha. But you see him attending the National Congress, upholding that old crazy programme and dispatching utterly trash letters [...]and thus continuing to dabble in politics in spite of his declaration – ‘Iwon’t be in active politics’. SAVAKAR. V.D. The Gandhian Confusion. Pune: Savakar Bhavan, 1927.

⁴⁰ Ex membro do Congresso Nacional Indiano e admirador da ideologia hindutva, que insatisfeito com a política de conciliação com muçulmanos decidiu fundar a RSS como uma organização de proteção à cultura hindu juntamente com B. S. Moonje, L. V. Paranjpe, Tholkar e Ganesh [Babarao] Savarkar, irmão de V. Savarkar.

atuação é baseado no fortalecimento da comunidade hindu por meio de treinamento, doutrinação e disciplina. Gradualmente, a RSS se transformou em uma proeminente organização nacionalista hindu, gerando várias associações afiliadas que estabeleceram escolas, editoras, um jornal, instituições de caridade e uniões estudantis para difundir sua ideologia. A RSS recruta especialmente jovens e crianças, que recebem um uniforme de estilo militar e a missão de defender a cultura hindu contra seus inimigos (JAFFRELOT, 1999, p. 40-41). Nascida no contexto dos conflitos entre hindus e muçulmanos, a organização mantém uma hierarquia rígida, campos de treinamentos de líderes e educação marcial para seus membros. Desde a sua criação, a RSS tem estado envolvida nos confrontos entre hindus e muçulmanos. Não por acaso, o emblema da organização permanece, até os dias atuais, a *Bhagwa Dhwaj*, a bandeira cor de açafão⁴¹ de Shivaji, herói da resistência marata contra os islâmicos.

Enquanto o Hindu Mahasabha tornou-se partido político em 1937, sob a presidência de Sarvakar, o RSS manteve-se como “organização cultural apolítica” sem nunca se opor abertamente ao governo britânico, evitando assim interferência em suas atividades. Este afastamento da política e do movimento pela independência acentuou-se após a morte de Hedgewar, em 1940, e sua subsequente substituição por seu protegido, o brâmane Madhav Sadashiv Golwalkar (1906-1973).

Diferentemente de outros líderes nacionalistas, Gowalkar era um hindu fervoroso, com vocação para o asceticismo e sem interesse explícito em política. Aproximou-se da RSS enquanto era professor de biologia na Universidade Hindu de Benares, atraído pela defesa do hinduísmo contra o proselitismo das outras religiões. Em 1931, Hedgewar havia visitado a unidade da RSS em Benares e impressionou-se pelo carisma de Gowalkar, a quem os estudantes chamavam de respeitável mestre (*Guruji*), indicando-o Secretário Geral (*karyavah*) da cidade de Nagpur, em 1934. Gowalkar abandonou a RSS em 1936, convencido a tornar-se um asceta renunciante (*sanyasi*), mas retornou em 1937, assumindo a missão de atuar na sociedade a fim de contribuir para a defesa do hinduísmo. Pouco antes de morrer, Hedgewar o elegeu seu sucessor, para a surpresa de membros mais antigos da organização (ANDERSEN & DAMLE, 1987, p. 41).

⁴¹ A oposição ao MNH chama o processo de implementação da agenda hindutva, assim como o aparelhamento do Estado com militantes, de “safronização” numa referência à cor laranja (saffron) da bandeira do MNH.

Em seus 30 anos como líder supremo (*sarsanghchalak*) da RSS, Golwalkar tornou-a uma das mais poderosas organizações da Índia; expandindo-a por meio de 50 organizações associadas, com penetração nos campos político, midiático, social, religioso e educacional. O número de filiados aumentou de cem mil para mais de um milhão. O RSS estendeu-se a países estrangeiros, onde hindus foram recrutados em subseções internacionais como a *Hindu Swayamsevak Sangh*, fundada no Quênia nos anos 1940. As subsidiárias internacionais da RSS alcançam hoje 39 países e fazem do hindutva uma ideologia globalizada.

Sob o comando de Gowalkar, ocorreu uma importante alteração na doutrina inicial da RSS. O novo líder acrescentou um foco no fundamento religioso, que não era identificável na primeira formulação da ideologia hindutva, feita por Savakar. Tradicionalista, Gowalkar não comungava do ímpeto modernizador dos reformadores hindus, sendo tradicionalista em temas como sistema de castas e posição social da mulher:

Hoje tentamos atropelar o sistema de Varna por ignorância. Mas foi através deste sistema que pôde ser feito um grande esforço para controlar a ganância [...]. Na sociedade, algumas pessoas são intelectuais, algumas são especializadas em produção e geração de riqueza e algumas têm a capacidade de trabalho. Nossos ancestrais viram essas quatro amplas divisões na sociedade: o sistema de Varna não significa outra coisa senão uma coordenação adequada dessas divisões e uma capacitação do indivíduo para servir a sociedade com o melhor de sua capacidade através de um desenvolvimento hereditário das funções para as quais ele é mais adequado. Se este sistema continua, um meio de subsistência já está reservado para cada indivíduo desde o seu nascimento " (GOWALKAR, 1961).⁴²

Enquanto os reformadores e políticos do Congresso Nacional Indiano lutavam para combater as mazelas e desigualdades sociais causadas pelo fundamentalismo religioso, Gowalkar adotava uma postura explicitamente reacionária, especialmente em relação à conservação dos privilégios das elites brâmanes. Uma das maiores inovações de Golwalkar foi o acréscimo de uma ideologia anticomunista e antissocialista, com a

⁴² N. T: "Today we try to run down the Varna system through ignorance. But it was through this system that a great effort to control possessiveness could be made...In society some people are intellectuals, some are expert in production and earning of wealth and some have the capacity to labour. Our ancestors saw these four broad divisions in the society. The Varna system means nothing else but a proper co-ordination of these divisions and an enabling of the individual to serve the society to the best of his ability through a hereditary development of the functions for which he is best suited. If this system continues a means of livelihood is already reserved for every individual from his birth." M.S. Golwalkar. In: Organizer, January 2, 1961, pp. 5 & 16.

criação do slogan "não socialismo, mas hinduísmo". De acordo com Goyal (1979), o tom antimarxista da RSS fez com que ela se popularizasse entre as classes abastadas da sociedade indiana, que passaram a apoiar e patrocinar a organização. Muitos desses novos membros eram empreendedores que ascenderam economicamente por meio do comércio e procuravam consolidar uma posição social, enquanto casta religiosa, aderindo aos símbolos hindus da RSS.

A filosofia nacionalista de Gowalkar, que se tornou diretriz da RSS, foi exposta no ensaio *We: or our nationhood defined* (1938). Gowalkar inicia sua explanação rastreando⁴³ a etimologia do termo nação, do latim *natio*, associado a “nascimento ou raça” e a “grupo social baseado em uma comunidade de sangue, supostamente possuidora de unidade de língua”(1938, p.10). A noção de nação defendida aqui é genealógica, na tradição alemã de nação cultural, porém recorre também ao conceito de raça, em um momento em que o nacionalismo alemão manifesta desdobramentos advindos das teorias raciais do século XIX:

Para manter a pureza da raça e sua cultura, a Alemanha chocou o mundo ao expurgar o país das raças semitas - os judeus. O orgulho da raça no seu nível mais elevado manifestou-se aqui. A Alemanha também mostrou como é quase impossível para raças e culturas, com diferenças desde as raízes, serem assimiladas em um todo unificado. Uma boa lição para nós, no Hindustão [Índia], aprendermos e lucrarmos. Desde aquele dia maligno, quando os muçulmanos desembarcaram no Hindustão, até o presente momento, a nação hindu tem lutado com bravura para enfrentar esses espoliadores. O Espírito da Raça está despertando (GOWALKAR, 1938, p.35).⁴⁴

Para Jaffrelot (1996, p.56), Gowalkar não teria utilizado o termo "raça" no sentido de uma homogeneidade de sangue, mas de unidade cultural. Ele oferece como argumento o fato de que, para Gowalkar, a língua nacional é uma expressão do “espírito de raça”, cujo paralelo em alemão seria *Volksgeist*. A raça como grupo étnico seria o ingrediente mais importante de uma nação; neste respeito, segundo o autor, Gowalkar teria sido inspirado pelas teorias do nazismo alemão e aplicado o mesmo raciocínio aos muçulmanos indianos, descritos como um corpo estranho

⁴³ Gowalkar reporta esta definição a “Heyes”. Presumimos que se refira a: HEYES, Carlton. *Essays on Nationalism*, 1926.

⁴⁴ Nossa tradução para: To maintain the purity of the race and its culture, Germany shocked the world by purging the country of the Semitic races - the Jews. The pride of the race at its highest has been manifested here. Germany has also shown how almost impossible it is for races and cultures, having differences going to the root, to be assimilated into one united whole, a good lesson for us in Hindustan to learn and profit by it. In: GOWALKAR. *We or our nationhood defined*. 1938, p. 35.

desestabilizador da sociedade hindu, assim como os judeus na Alemanha. De acordo com o projeto de nação da ideologia hindutva, os símbolos hindus seriam nacionais, enquanto os das minorias religiosas seriam estrangeiros, sendo assim, as minorias deveriam ser assimiladas pela remoção dos sinais de adesão a comunidades específicas e submetidas ao domínio hierárquico da maioria hindu. A opinião de Jafrellot é corroborada, em parte, por passagens do texto nas quais Gowalkar usa o termo “raça” como sinônimo de grupo cultural.

Propomos um outro entendimento em relação a esta questão. Consideramos precipitado concluir que o fator “pureza do sangue” esteja excluído do conceito de raça tal como utilizado por Gowalkar. O princípio de pureza da linhagem no hinduísmo, embora não tenha as bases biológicas das teorias raciais do século XIX, está relacionado ao sangue, ainda que em um sentido de pureza espiritual. De acordo com escrituras antigas, as mulheres poderiam se casar com homens de casta mais alta, mas não mais baixa, a fim de não corromper a linhagem. O homem das castas mais altas, no entanto, poderia passar o seu sangue às mulheres de castas mais baixas, como forma de purifica-las ritualmente. Enquanto hindu ortodoxo, Gowalkar enaltece esta tradição:

Hoje, os experimentos em cruzamentos são feitos apenas em animais. Mas a coragem de fazer tais experimentos em seres humanos não é contemplada nem mesmo pelo chamado cientista moderno de hoje. Se algum cruzamento humano for visto hoje, não é resultado de experimentos científicos, mas de luxúria carnal. Agora, vejamos as experiências que nossos ancestrais fizeram nessa esfera. Em um esforço para melhorar a espécie humana através de cruzamentos, os brâmanes Namboodri do Norte foram estabelecidos em Kerala e determinou-se uma regra que o filho mais velho de uma família Namboodri poderia se casar apenas com a filha das comunidades Vaishya, Kashtriya ou Shudra de Kerala. Outra regra ainda mais corajosa era que a primeira primavera de uma mulher casada de qualquer classe deveria ser gerada por um Brâmane Namboodri e só depois ela poderia gerar filhos por seu marido. Hoje esse experimento seria chamado de adultério, mas não era assim, pois era limitado ao primeiro filho (GOWALKAR, 1961, p.5)⁴⁵

⁴⁵ Nossa tradução para: Today experiments in cross-breeding are made only on animals. But the courage to make such experiments on human beings is not shown even by the so-called modern scientist of today. If some human cross-breeding is seen today it is the result not of scientific experiments but of carnal lust. Now let us see the experiments our ancestors made in this sphere. In an effort to better the human species through cross-breeding the Namboodri Brahmanas of the North were settled in Kerala and a rule was laid down that the eldest son of a Namboodri family could marry only the daughter of Vaishya, Kashtriya or Shudra communities of Kerala. Another still more courageous rule was that the first off-spring of a married woman of any class must be fathered by a Namboodri Brahman and then she could beget children by her husband. Today this experiment will be called adultery but it was not so, as it was limited to the first child. M. S. Golwalkar cited in: Organizer, January 2, 1961, p. 5

No trecho acima, Gowalkar faz referência a uma antiga prática de melhoramento de linhagem, por meio da reprodução com brâmanes. As populações do sul da Índia se originam do grupo étnico dravídico, que fala línguas diferente das do tronco indo-europeu. Costumam ter a pele mais escura e práticas religiosas diferentes das praticadas no Norte, origem da sociedade védica e, supostamente, dos brâmanes. No caso citado, as moças de Kerala, região do extremo sul da Índia, deveriam ter sua primeira relação sexual com um brâmane, a fim de gerar um filho dele, antes de terem filhos com o próprio esposo.

O costume era típico do período de domínio do bramanismo⁴⁶, um antigo sistema construído com base na aliança entre os sacerdotes e os clãs guerreiros. O brâmane tinha sua posição garantida na corte do rei, recebia honrarias e proteção e em troca dava legitimidade religiosa ao governante. A sociedade védica era organizada em torno do ritual, e os brâmanes foram classificados como a casta mais alta justamente por dominar o conhecimento técnico dos procedimentos. A organização ideal da sociedade védica, que correlacionava quatro camadas sociais ou “cores” (*varnas*): sacerdotes (*brahmanes*), guerreiros (*kshatriyas*), comerciantes (*vayshas*) e servos (*śūdras*), tornou-se aos poucos um sistema rígido e hereditário. Nesta sociedade, os brâmanes, por terem o conhecimento dos Vedas, possuíam privilégios sociais por serem os únicos intermediários com o plano divino.

O bramanismo foi desafiado por uma onda intelectual de alcance global alterou a estrutura social bramânica em torno do século VI a. C. Foi um momento do surgimento de um novo discurso sobre o homem em quase todas as civilizações antigas. Na Índia, esse discurso foi representado por novos movimentos religiosos como budismo e jainismo que defendiam a possibilidade de o conhecimento espiritual poderia ser obtido por meio de introspecção individual, acessível a qualquer indivíduo independentemente de casta, sexo ou etnia (SCHULBERG, 1973, p. 51).

Além da ameaça interna das heresias, a ordem social bramânica se viu diante de um grande perigo vindo do exterior. No período de mil anos, entre 500 a.C. e 500 d.C. a Índia foi invadida por persas, gregos, sakas e hunos vindos do noroeste do subcontinente. As invasões estrangeiras, como a de Alexandre em 326 a.C. tiveram um forte impacto na sociedade védica. Os gregos trouxeram consigo ideias religiosas e conhecimentos variados como a arte icnográfica, mas também seus costumes sexuais.

⁴⁶ Modelo social-religioso predominante na Índia no período aproximado de 800 a.C. a 500 a.C.

A miscigenação com estrangeiros ameaçava a ordem social bramânica, baseada na pureza do sangue, pois impedia que marido e mulher cumprissem os deveres pelos quais eram conjuntamente responsáveis, como a manutenção dos rituais aos antepassados, a transmissão hereditária dos vedas e outros próprios de suas respectivas castas. Os estrangeiros eram considerados bárbaros (*mleccha*) que, com seus costumes, abalavam esses alicerces sociais do bramanismo.

A defesa da pureza do sangue foi centrada, sobretudo, nas mulheres e tornou-se cada vez mais uma ética fundamental da sociedade bramânica. A partir de então, os contatos sexuais com estrangeiros resultavam em expulsão da casta e perda do status de brâmane. Neste trecho do *Bhagavat Gita* podemos identificar a presença de um discurso bramânico:

Onde reina a impiedade, corrompem-se também as mulheres nobres, e onde a mulher está corrompida, desaparece a pureza do sangue. A adulteração do sangue é precursora do esquecimento dos ritos devidos aos antepassados, e estes [...], sendo privados dos sacrifícios de que se sustentam, caem das alturas celestes.⁴⁷

A reação dos brâmanes às ameaças internas e externas tomou a forma de um recrudescimento das normas sociais através da produção de documentos jurídico-religiosos de cunho prescritivo que causaram uma ruptura no rumo das relações sociais indianas. A fim de proteger a cultura, e seus próprios privilégios, os brâmanes viram a necessidade de controlar os nascimentos, e o meio mais eficaz para isso foi o controle das mulheres. A partir do século II a.C. as regras sociais tornaram-se cada vez mais rígidas; elas incentivavam o casamento de crianças, a reclusão das mulheres no ambiente doméstico, bem como a proibição para que elas aprendessem o sânscrito e ouvissem os Vedas (KHANA, 2000, p. 110).

Diante do exposto, o conceito de raça de Gowalkar nos parece mais complexo do que apenas “grupo cultural”, uma vez que elementos como pureza do sangue e superioridade de determinadas linhagens estavam imbuídos em seu modo de ver o mundo. De modo semelhante, o racismo alemão possuía elementos místicos, oriundos dos profundos intercâmbios entre alemães e indianos na era colonial. No período em que nacionalistas alemães buscavam outra matriz cultural que os diferenciasse da

⁴⁷ In: *Bhagavad Gita: a mensagem do mestre*. Tradução de Valdomiro Lorenz. São Paulo: Pensamento, 2001. Capítulo I, versos 41-42.

odiada “civilização” francesa, a descoberta da familiaridade entre o sânscrito e o alemão e a conseguinte ideia de uma “raça nobre ariana” comum às duas nações lançou uma onda de interesse alemão sobre cultura e religião da Índia, potencializado por diversas sociedades esotéricas do século XIX. As inúmeras menções a Hitler e à Alemanha Nazista feitas por Golwalkar em suas obras podem ser compreendidas à luz deste intercâmbio cultural. Da mesma forma que a presença do sangue judeu corromperia a raça alemã, a mistura de castas e religiões levaria à degradação moral dos hindus. O foco de Gowalkar no caráter contaminador das culturas estrangeiras adicionou à ideologia hindutva um elemento de aversão visceral ao invasor impuro, o germe patogênico que ameaça internamente a integridade da superior raça hindu. Desse modo, o maior inimigo de Gowalkar não é governo britânico, mas o compatriota mulçumano ou cristão, que se mistura aos hindus por meio do casamento aniquilando a pureza da raça. Até os dias atuais, um dos principais objetivos da propaganda nacionalista hindu é impedir o casamento de moças hindus com homens mulçumanos.

A RSS continuou a se expandir durante a Segunda Guerra Mundial. A política da organização durante os anos de guerra foi influenciada por ameaças potenciais ao hinduísmo, com a RSS procurando estar preparada para defender os interesses hindus no caso de uma invasão japonesa. A fim de evitar que o governo britânico proibisse a organização, Golwalkar adotou uma política de cooperação e neutralidade política; cumpriu todas as instruções do Governo, dissolveu o departamento militar da RSS e não participou do boicote à Segunda Guerra, convocado por Gandhi.

Além das razões pragmáticas, Golwalkar parecia opor-se sinceramente à resistência contra os britânicos; ele considerava a fusão do antibritanismo com patriotismo e nacionalismo uma visão equivocada, que teria efeitos desastrosos sobre o curso natural da conquista da independência. Essa postura ideológica afastava a RSS tanto dos moderados do Congresso Nacional, quanto da ala política radical, representada pelo Hindu Mahasabha. Apesar de sua eficiência e capacidade administrativa, Gowalkar era visto mais como líder espiritual que político, imagem que cultivava ao manter a aparência de guru indiano, barbas longas e roupas tradicionais hindus. O comportamento de Gowalkar, atípico em um movimento nacionalista fundado por revolucionários, parece indicar que seu principal objetivo não era ascender imediatamente ao poder político, mas moldar o imaginário da sociedade, de forma gradual e profunda, lançando as bases para uma futura supremacia hindu.

O fundamentalismo religioso de Golwalkar e seu aparente desinteresse pela política convenceram vários antigos voluntários (*swayamsevaks*) da RSS de que a organização não era mais relevante para a luta nacionalista. O líder (*sanghchalak*) de Bombaim, K. B. Limaye, renunciou e vários voluntários desertaram, vindo a formar o *Hindu Rashtra Dal* em 1943, com uma agenda de luta paramilitar contra o domínio britânico; o futuro assassino de Gandhi, Nathuram Godse, era um dos líderes desse grupo dissidente (ISLAM, 2005. pp. 134).

Apesar da forte influência da RSS, especialmente sobre as classes média e alta, o grande líder das massas indianas era, incontestavelmente, Mohandas Gandhi, o *Mahatma* (Grande Alma). Seu pacifismo e retórica inclusiva falavam aos corações de indianos de diversas castas, estratos sociais e religiões. Mulheres, camponeses e mulçumanos participavam ativamente dos boicotes convocados por Gandhi e pelo Congresso Nacional Indiano. Uma das razões deste apoio foi, acreditamos, o fato de Gandhi ter logrado sintetizar o apelo a símbolos religiosos hindus, tal como fazia Bal Gangadhar Tilak, com os valores da modernidade representados pelo CNI. Ao mesmo tempo em que lutava por um estado secular, com igualdade de direitos para mulheres e intocáveis, Gandhi apresentava a utopia do *Ram Raj* - O reino de Rama, uma das divindades mais populares da Índia.

Ao ultrapassar as fronteiras do Ocidente, por meio da colonização, a modernidade ocidental foi adaptada às diferentes realidades culturais, gerando o que Eisenstadt (2000) denominou modernidades múltiplas. Segundo o autor, o encontro da modernidade com sociedades não ocidentais causou transformações de longo alcance nas premissas, símbolos e instituições consideradas modernas, como o secularismo, considerado aqui como a doutrina de separação entre a esfera religiosa e as outras esferas sociais, como o Estado. O secularismo de Gandhi constitui uma reinterpretação da ideologia secularista ocidental para torná-la aplicável às especificidades indianas, numa alteração semântica na qual secularismo não significa um afastamento da dimensão religiosa, mas uma política de pluralismo religioso garantido pelo Estado, com o propósito de proteger as minorias e assegurar a paz e a unidade nacional.

Após a Segunda Guerra Mundial iniciou-se o processo de descolonização e surgimento de novas nações da África e Ásia. A independência da Índia foi promulgada em 15 de agosto de 1947, sob a liderança do Congresso Nacional Indiano; o partido apresentou uma proposta de nação que refletia ideais democráticos e humanistas na *Karachi Resolution on Fundamental Rights* de 1931, contendo vinte pontos que eram

uma combinação de Direitos Fundamentais e princípios econômicos a serem seguidos na Índia Independente. Entre eles a igualdade de direito para homens e mulheres, proibição de discriminação entre castas, combate à pobreza, proteção aos trabalhadores e neutralidade religiosa.

Atendendo às reivindicações da Liga Muçumana, que diante das crescentes tensões entre hindus e muçumanos alegava temer pela segurança dos islâmicos sem a proteção dos ingleses, o território foi dividido em dois estados soberanos: Índia e Paquistão. A chamada Partição da Índia refere-se à divisão da província do Bengala em Paquistão Oriental (hoje Bangladesh) e Paquistão Ocidental, ficando o território indiano entre os dois. Com a partição, ocorreu a divisão do Exército da Índia Britânica, dos serviços públicos e administrativos, dos transportes e do Tesouro Nacional. Em decorrência da partição e fugindo dos confrontos, 60 milhões de indianos se deslocaram ao longo de linhas religiosas, criando uma crise de refugiados nos domínios recém-constituídos e uma guerra civil com massacres, raptos e estupros.

A Partição da Índia ultrajou políticos nacionalistas hindus e grupos sociais ligados ao movimento. Savarkar e membros do grupo político Hindu Mahasabha foram extremamente críticos da liderança de Mahatma Gandhi. Eles o acusaram de ceder às exigências da Liga Muçumana para apaziguar os islâmicos. A atmosfera de ódio acirrou-se depois que Gandhi realizou um jejum extremo a fim de obrigar o governo indiano a transferir as 550 milhões de rupias que foram prometidas ao governo do Paquistão, mas estavam sendo retidos devido à guerra indo-paquistanesa de 1947.

O Hindu Mahasabha não celebrou a independência e declarou o 15 de agosto de 1947 como “dia de luto”. Recusaram a aceitar a bandeira nacional, declarando fidelidade apenas à bandeira açafraão do movimento. Pressionaram o CNI a declarar a Índia como Nação Hindu (*Hindu Rashtra*), o que foi firmemente rejeitado pelas lideranças do partido. O tom das demandas revelava a radicalização entre o nacionalismo religioso e o cívico. De acordo com o líder do Congresso, Jawaharlal Nehru, a violência comunalista⁴⁸ que tomou conta da Índia não ocorreu de forma espontânea:

⁴⁸ O termo comunalismo - tensões entre comunidades, causadas por diferenças de crenças - é utilizado no Sul da Ásia para denotar tentativas de construir identidade religiosa ou étnica, incitar conflitos entre pessoas identificadas como de diferentes grupos e estimular a violência entre eles. Foi formulado pelas autoridades coloniais britânicas enquanto lutavam para administrar a violência entre grupos religiosos, étnicos e díspares em suas colônias, particularmente na África e no Sul da Ásia, no início do século XX. PANDEY, Gyanendra. *The Construction of Communalism in Colonial North India*. Oxford India. 2006

Até onde posso perceber, tivemos que enfrentar uma tentativa muito bem organizada de alguns elementos fascistas hindus de derrubar o governo, ou pelo menos, romper seu caráter atual. [...]. Foi mais do que uma perturbação comunalista; eles agiram como verdadeiros terroristas. Eles só puderam fazê-lo em uma atmosfera favorável no que diz respeito à opinião pública. Essas gangues ainda não foram desarticuladas, e ainda são capazes de causar grande mal.⁴⁹

O discurso de ódio contra Gandhi não era algo novo; desde que saíra da prisão, Savarkar já o acusava de fraqueza afeminada e de condescendência com mulçumanos. Militantes do hindutva escreviam cartas a Gandhi, chamando-lhe de “anti-hindu” e acusando os mulçumanos de traidores. As cartas eram lidas e contestadas por Gandhi, em voz alta, durante suas orações públicas matinais (MUKHERJEE et al., p.62, 2015).

Em 30 de janeiro de 1948, Mahatma Gandhi foi assassinado, por Nathuram Vinayak Godse, enquanto se dirigia à oração pública ecumênica, em Nova Deli. Oito membros do Hindu Mahasabha foram presos como colaboradores do crime, incluindo Narayan Apte, como cúmplice direto e Savarkar, como mentor intelectual. Godse e Apte foram condenados à morte por enforcamento, seis outros militantes foram condenados à prisão perpétua, enquanto Savarkar, preservado nos depoimentos dos outros envolvidos, foi absolvido e libertado.

Sob suspeita de envolvimento no crime, Golwalkar foi preso em 4 de fevereiro, juntamente com 20.000 voluntários, sendo solto em 5 de agosto, por falta de provas. A RSS foi banida por promover violência e subversão, mas o banimento foi suspenso, em 11 de julho de 1949, após Gowalkar assinar um regimento com a proibição de atividade política da organização e a promessa de aceitar a bandeira e a Constituição Nacional. A partir de então, as organizações fundadas e apoiadas por voluntários da RSS passaram a ser coletivamente conhecidas como *Sangh Parivar* - Família de Associados⁵⁰.

⁴⁹ Nossa tradução para: as far as I can make out, we have had to face a very well organized attempt de alguns elementos sikhis e fascistas hindus de overturn the government, or at least to break up its present character. [...] It has been more than a communal disturbance. They acted like pure terrorists. They could only do so in a favourable atmosphere as far as public opinion is concerned. These gangs have not been broken yet, and they are still capable of great mischief. Nehru to Patel, 30 de setembro de 1947, JNSW series 2, vol 4, p.144. In: MUKHERJEE et al. RSS, Schools Texts and the Murder of Mahatma Gandhi. Nova Deli: SAGE, 2015.

⁵⁰ A Sangh Parivar é o conjunto de organizações do nacionalismo hindu. No topo está a Rashtriya Swayamsevak Sangh - RSS, como defensora do corpo doutrinário da ideologia hindutva. Em seguida, a organização religiosa militante Vishva Hindu Parishad - VHP, à qual obedecem: a União de Estudantes Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad, que lidera o patrulhamento ideológico nas Universidades. As milícias de rapazes Bajrang Dal e de moças Durga Vahini e o Partido Bharatiya Janata BJP, como braço do hindutva na política. Dezenas de outras organizações menores, como jornais e editoras, estão afiliadas à Sangh Parivar.

Na sequência da repercussão negativa do assassinato de Gandhi, o Hindu Mahasabha perdeu membros e popularidade, ficando isolado politicamente. Em 1951, foi criado o partido de oposição Bharatiya Jana Sangh (BJS), pelo ex-presidente do Hindu Mahasabha, Syama Prasad Mookerjee, com o apoio relutante da RSS, que reconheceu a necessidade de um braço político que representasse seus interesses.

Em 1977, o Bharatiya Jana Sangh coligou-se a outros partidos, tanto de esquerda quanto de direita, a fim de concorrer contra a Primeira Ministra Indira Gandhi e desafiar a hegemonia do Partido do Congresso Indiano, formando o Partido do Povo - Janata Party. As diferenças ideológicas levaram ao fim da coligação na década de 1980 e o Janata Party foi refundado como Bharatiya Janata Party (BJP) - Partido do Povo Indiano - seguidor declarado da ideologia hindutva e atualmente hegemônico no governo da Índia. Os caminhos que levaram à restauração do prestígio político do Movimento Nacionalista Hindu e sua consequente ascensão ao poder na Índia passam, entre outros fatores, pela instrumentalização da memória dos grupos religiosos como estratégia de mobilização política, evidenciado, na década de 1990, pelos eventos associados à narrativa do poema épico hindu *Rāmāyaṇa* e à Disputa de Ayodhya.

2.3 Rāmāyaṇa: mito e mitologia política.

A atual supremacia do partido nacionalista hindu Bharatiya Jana Party (BJP) no governo da Índia foi favorecida por diversos fatores, entre eles o envolvimento do partido com o movimento *Ram Janmabhoomi* - Berço de Rama - cujo nome é uma referência ao local que vários hindus acreditam ser o de nascimento de Shri (senhor) Rama, herói do poema épico *Rāmāyaṇa* e considerado uma das encarnações⁵¹ do deus hindu Vishnu.

O Movimento Nacionalista Hindu, desde os seus primórdios, na ala radical do movimento pró independência, tem demonstrado habilidade em mobilizar o simbolismo religioso para criar o sentimento de pertencimento e coesão necessários à construção de seu ideal de nação. Para tanto, tende a recorrer à memória religiosa para construir uma narrativa sobre o passado da Índia que se harmonize com seu projeto político e

⁵¹ As três principais divindades do hinduísmo são Bhrama, Vishnu e Shiva, que atuam nos papéis de criação, preservação e destruição do Universo. Em seu papel de mantenedor, Vishnu se encarna na terra em forma humana a fim de ensinar aos homens o caminho da retidão. Rama é considerado sua sétima encarnação (*avatar*).

sensibilize os sentimentos religiosos do povo indiano. Neste tópico, iremos analisar o uso da mitologia indiana, presente no poema épico Rāmāyaṇa, como uma forma não só de mobilização, mas de construção de uma memória religiosa historicizada, diferente da concepção de mito da tradição textual indiana, que é inserida numa compreensão de memória como moldável, afetiva e idiossincrática.

Para a epistemologia indiana, assim como a da Grécia arcaica, o mito está intrinsecamente associado à memória. De acordo com a tradição, as escrituras tradicionais indianas dividem-se em duas categorias: os textos “ouvidos” por revelação (*śhrúti*) e os textos da memória (*smṛti*). Na primeira categoria estão os Vedas; um conjunto de hinos laudatórios e prescrições rituais, compostos supostamente a partir de 1500 a.C. e que são até hoje considerados cânones sagrados do hinduísmo. A literatura védica se divide em: o Veda, em sentido estrito (*ṛgveda*, *yajurveda sāmaveda* e *atharvaveda*) e a literatura védica em sentido amplo, o que inclui os posteriores comentários filosóficos (*brāhmaṇas*, *āraṇyaka* e *upaniṣad*). Os textos védicos possuem uma autoridade inquestionável por serem considerados revelação direta da verdade:

O processo de “divinização” do Veda foi talvez a reação da “ortodoxia” bramânica diante do budismo que não só refutava a autoridade do Veda, mas tinha criado um cânone próprio. A ideia de que o Veda não fosse fruto da criatividade do homem, mas revelação eterna da verdade ratificava a autoridade da tradição além de eliminar qualquer dúvida possível, colocando-o acima da finitude dos testemunhos humanos (RAVERI, 2005, p. 40).

Trata-se de um conhecimento nascido da tradição oral, para o qual a palavra falada possui um poder mágico e transcendente, zelosamente guardado pelos grupos que o possuem. A transmissão dos cânticos védicos era hereditária e secreta, uma vez que sua forma escrita não foi adotada até, pelo menos, a baixa Idade Média. O monopólio deste conhecimento foi uma fonte de poder para as castas dominantes e de exclusão para as outras, como comprovam algumas passagens das escrituras em que aparecem instrumentos de interdição que excluem mulheres e castas inferiores (*śūdra*) do acesso a este saber:

Aquele que ensinar a lei sagrada a um *śūdra* ou precever-lhe uma observância irá descender junto com ele à escuridão chamada

asaṃvṛta⁵² / Para as mulheres não há ritos realizados com textos sagrados, assim estabelece a lei. Pois as mulheres são destituídas de força e de conhecimento dos textos védicos e tão impuras quanto a própria falsidade, esta é uma lei imutável.⁵³

O śhrúti, categoria na qual se encontram as escrituras védicas, é considerado uma verdade revelada de forma direta pela divindade ou instância sagrada ao profeta (*rishi*) que “ouve”, memoriza e supostamente a transmite exatamente como foi ouvido. Por esse motivo, as escrituras śhrúti são dotadas de autoridade incontestável enquanto revelação divina e eterna, sem autor nem data. Através de técnicas mnemônicas, os brâmanes aprendem a recitar os Vedas, seguindo o mais fielmente possível a métrica e o ritmo dos cânticos, pois a memória evocada pretende ser idêntica ao passado.

Para Detienne (1992, p. 80), a fim de se decorar um texto, sem modificá-lo em nada, é indispensável a existência de um modelo escrito que possibilite a correção das inexatidões. Diante dessa impossibilidade, algumas sociedades procuram fixar suas tradições confiando-as aos profissionais da memória que exercem uma pressão para que haja uma repetição imutável de palavras, narrativas e cantos litúrgicos. Isto é especialmente verdadeiro no caso da memorização dos Vedas, baseados na teologia do poder da palavra, em que qualquer alteração sonora mudaria a ordem do mundo.

Na segunda categoria estão os textos smṛti ou literatura da memória - produto das reminiscências dos eruditos, profetas e poetas situados no tempo secular que inclui: os épicos semi-históricos (*itihāsa*), histórias sobre deuses e lendas populares (*purāṇa*), e os guias rituais para família, textos normativos e legais (*dharmaśāstra*). A forma escrita dessas narrativas milenares foi adotada somente nos primeiros séculos da era cristã.

A autoridade da literatura smṛti é secundária em relação aos Vedas e sua função é sistematizar a aplicabilidade dos princípios religiosos gerais à vida concreta por meio de normas, modelos e exemplos. O seu ensinamento é considerado hierarquicamente inferior por estar ligado ao tempo e à falibilidade das inferências e recordações

⁵² He must never give a *śūdra* advice [...], whoever teaches him the Law or prescribe an observance to him will plunge along with him in the darkness called *asaṃvṛta*. In: The Law Code of Manu. Translation: Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 2009, p. 58

⁵³ For women no sacramental rite is performed with sacred texts, thus the law is settled; women who are destitute of strength and destitute of the knowledge of Vedic texts, are as impure as] falsehood itself, that is a fixed rule. In: The Laws of Manu. Translation: George Bühler. Carolina: Nabu Press, 2008 [1923], p.156.

humanas. Redigidas em linguagem simples, essas escrituras se destinavam, especialmente, às mulheres e às castas inferiores que não tinham acesso aos Vedas. Hoje, as narrativas purânicas são recitadas nos templos na época das festividades, representadas no teatro e na televisão e, até mesmo, nas histórias em quadrinhos infantis. São acessíveis a todas as castas e camadas da população e funcionam como modelos pedagógicos de conduta, que geram representações, moldam sujeitos e inspiram modos de ser, agir e pensar dos indianos.

Em se tratando da epistemologia tradicional indiana, não encontramos um termo equivalente a “mito”. As coletâneas de relatos Itihāsa e Purāṇa formam as duas narrativas sobre eventos passados, e ambas fazem parte da literatura smṛti (TULL, 2008, p. 252). A literatura smṛti, especialmente o Purāṇa e o Itihāsa, constitui o mais próximo daquilo que Collingwood (2001, p. 30) chamaria de mito; uma narrativa na qual os deuses são os personagens principais e a linguagem da sucessão temporal é apenas metafórica e por isso a-histórica. O termo Purāṇa significa “antigo, pertencente ao passado”, esses textos completados entre 400 a.C. a 400 d.C., se originam da antiga tradição dos bardos que recitavam abertamente para a população, ao contrário dos Vedas que eram recitados apenas para uma seleta audiência de iniciados (ROCHER, 1986, p. 54). São dezoito Purāṇas principais, estimados em 400 mil versos com inúmeras versões que se classificam de acordo com a divindade a que são dedicados, como o Vishnu Purāṇa, Ganesha Purāṇa ou Devi-Bhagavat Purāṇa. Como produções da memória, essas narrativas apresentam diversas versões que variam de acordo com a região e os interesses históricos e sociais. Os mitos são produtos originários da memória oral, que, na ausência de sistemas de registro escrito, misturaram os saberes já constituídos com novas imagens, práticas gestuais e situações que, como afirma Detienne (1992, p. 79), “tornam inoperante o modelo de uma memória mecânica dedicada à repetição.” Eles fazem parte da memória coletiva, não pertencente a um passado registrado, mas a um saber presente, em constante processo de reinterpretação e que se reinventa a cada vez que é narrada. Como esclarece Nora (1993, p. 9), essa multiplicidade é própria da dinâmica da memória:

A memória é a vida. Sempre carregada por grupos vivos e, neste sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dualidade da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações.

Por outro lado, os Itihāsa, do sânscrito “aconteceu assim”, compreendem os épicos semi-históricos, em especial o Mahābhārata e o Rāmāyaṇa. Esses textos contêm relatos de guerras, anexações de territórios e genealogias reais. No entanto, aproximam-se, no seu estilo, daquilo que Collingwood (2001, p. 29) denominou “história teocrática”, um relato sobre o passado que não se configura ciência histórica no sentido ocidental por atribuírem as ações humanas à influência dos deuses e por não serem fruto de uma investigação sistemática.

O Rāmāyaṇa é considerado o segundo maior épico indiano depois do Mahābhārata. A data de sua composição não é clara, estudiosos propõem entre o século VII e IV a.C, sendo que sua forma atual de sete livros teria sido finalizada no século II d.C. A obra é composta de 24.000 versos, divididos em sete livros (*kandas*) e cerca de 500 capítulos (*sarga*) e na tradição hindu, é considerado o poema primordial (*adi-kavya*), referência primeira para o gênero.

Existem diversas versões da narrativa, incluindo tanto variações regionais indianas, quanto cambojanas, indonésias, filipinas, tailandesas, laosianas, birmanesas e malaias, além de adaptações pelas religiões budista, sikh e jainista. A versão mais propagada, tradicionalmente atribuída ao sábio hindu Valmiki, narra a vida de Rama, o lendário príncipe do Reino de Kosala, cuja capital era Ayodhya: o rei Dasharatha, obrigado a cumprir uma promessa perante a segunda de suas três esposas - a ambiciosa Kaikeyi - envia seu filho primogênito e herdeiro do trono a um exílio de quatorze anos na floresta do reino. Em sua jornada, Rama é acompanhado por sua devotada esposa Sita e seu leal meio-irmão Lakshmana. O rapto de Sita por Ravana - o rei-demônio da ilha de Lanka - e os esforços para resgatá-la resultam em uma batalha monumental na qual se envolvem seres animais, humanos e espirituais. A narrativa termina com a vitória de Rama e seu glorioso retorno a Ayodhya para ser coroado rei.

Um dos maiores épicos da literatura mundial, o Rāmāyaṇa, está profundamente presente na consciência cultural da Índia e de outros países do Sudeste Asiático. O poema apresenta uma alegoria para os ensinamentos filosóficos dos antigos sábios hindus, um modelo pedagógico de conduta que orienta a ação humana no sentido do *Puruṣārtha* - metas sagradas da vida - e define os limites apropriados aos relacionamentos humanos ao retratar o ideal de rei, pai, irmão, marido, esposa e devoto. No plano da hierarquia social, o texto prescreve a ética da casta *kṣatriyah*, a dos guerreiros e governantes.

A redação da literatura épica (*Itihāsa*) e mítica (*Purāṇa*) forneceu ao povo indiano um corpus sistemático de mitologia e ética, uma literatura religiosa para as massas desconhecedoras do sânscrito e sem acesso ao conhecimento especulativo dos Vedas. Essa literatura resultou, sobretudo, de um processo de fusão e universalização de diferentes credos coexistentes na Índia, o que a capacitou a transpor barreiras culturais internas, tanto de casta quanto de gênero, funcionando, desse modo, como um instrumento de mediação e circulação de memórias entre os diferentes estratos sociais.

Podemos considerar a propagação da doutrina dos *avatāra* - encarnações de Vishnu, um deus originalmente védico, assimilado posteriormente pelo hinduísmo - como um dos principais instrumentos de mediação presentes na literatura purânica. Segundo Raveri (2005, p. 68), a tradição atribui a Vishnu dez encarnações através das quais o deus exerce sua função de restabelecer a ordem cósmica e preservar o universo. O mito dos *avatāra* representa um discurso religioso que regenera continuamente a tradição, assimilando novos personagens míticos à medida que estes são deificados. Foi desse modo que, a partir da Idade Média, o herói épico Rama ascendeu à posição de divindade do panteão hinduísta na forma de encarnação de Vishnu, a partir daí, ao caráter semi-histórico do épico *Rāmāyaṇa* foi acrescentado um elemento mítico e sagrado. Ainda assim, de acordo com a tradição epistemológica indiana, a narrativa permaneceria como *smṛti*, ou texto da memória, e não teria a autoridade de verdade revelada.

Observamos que o mito tem um papel fundamental na organização de uma sociedade, enquanto narrativa sagrada que relata frequentemente a origem de um grupo social, fornecendo-lhe um sentido de identidade e pertencimento. O mito pode ser entendido, não como uma mentira, mas como um relato de eventos que são verdadeiros em outra dimensão, que não necessariamente a empírico-histórica. Para Eliade (2013), o mito constitui uma “realidade sagrada” que, por seu caráter de revelação, funciona como um paradigma para a ação dos homens no mundo, atribuindo-lhe sentido e inserindo-a em uma lógica de causalidade e consequência. Para o homem religioso e das sociedades pré-modernas, o mito representaria uma verdade que está acima do nível empírico e cotidiano.

Enquanto manifestação da memória coletiva dos grupos religiosos, o mito é igualmente suscetível aos usos pragmáticos, e portanto abusos, por parte das múltiplas identidades que compõem o grupo social, que não é apenas religioso, mas composto de uma intersecção de classe social, gênero, nível educacional e ideologia política. Para

Halbwachs (1985, p. 244), a adaptação das memórias dos diversos grupos é realizada em prol da coesão social. Nós observamos, entretanto, que os arranjos nem sempre ocorrem de maneira harmoniosa, e tais disputas de memórias religiosas também se refletem nas narrativas míticas. A mitologia torna-se, dessa forma, uma manifestação da memória coletiva dos grupos religiosos usada para legitimar determinadas práticas sociais. Para o sociólogo francês, a memória é uma representação do passado construída coletivamente e partilhada pelo grupo, sua versão hegemônica é aquela que foi moldada pelos quadros sociais da memória que formam a identidade coletiva. Dentro dessa abordagem, os mitos serão frequentemente o reflexo desse processo de adaptação e acomodação de memórias.

O mito, enquanto linguagem que fala de forma direta ao plano inconsciente e afetivo, é passível de ser utilizado como instrumento de mobilização coletiva a serviço dos diferentes grupos que buscam a legitimação de determinadas práticas sociais. Esse fenômeno pode ser particularmente observado nos usos da narrativa épica do Rāmāyaṇa por parte do movimento nacionalista hindu, que recorre à descrição de mitos indianos como sendo narrativas factuais sobre o passado da Índia, a fim de homogeneizar uma identidade nacional, em prejuízo das memórias concorrentes entre os diferentes grupos religiosos indianos.

É possível identificar mecanismos de disputas de memória em um episódio ocorrido em 2008, quando estudantes filiados⁵⁴ ao hindutva invadiram e vandalizaram o Departamento de História da Universidade de Nova Deli para protestar contra a inclusão do ensaio *Three Hundred Rāmāyaṇas: five examples and three thoughts on translations* (Trezentos Ramayanas: cinco exemplos e três pensamentos sobre tradução, 1997), do professor e linguista A. K. Ramanujan, na bibliografia para o segundo ano do curso de graduação em História da Universidade. O texto fora resultado de uma pesquisa acadêmica que revelara a existência de centenas de variantes da narrativa oral do Rāmāyaṇa ao redor da Índia. Políticos e militantes nacionalistas moveram um processo contra o autor por “ferir os sentimentos religiosos dos hindus”. Sob pressão, o Conselho

⁵⁴ A Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad - Conselho geral de estudantes indianos - é a ala estudantil do Movimento Nacionalista Hindu. É membro da Sangh Parivar, família de organizações nacionalistas hindus e atua sob a tutela da RSS.

Educacional de Nova Deli banuiu o ensaio em 2011, a despeito dos protestos de professores e intelectuais ao redor do mundo⁵⁵.

Em seu texto, Ramanujam aborda diversas versões do épico, incluindo o bem conhecido Rāmāyaṇa de Valmiki e o Rāmāyaṇa do poeta Kamba, escrito em língua tâmil no século XII, além de uma versão budista na qual Rama e Sita não são conjugues, mas irmãos. Como uma dinâmica natural da literatura de memória, as narrativas foram sofrendo acréscimos e alterações, de acordo com o contexto de produção de cada versão, o que envolveu fatores regionais, políticos, culturais e sociais.

A versão inspirada no Rāmāyaṇa de Valmiki tornou-se a principal referência dos nacionalistas hindus, apesar de poucos indianos conhecerem o idioma sânscrito e jamais terem lido alguma edição do poema original ou mesmo de suas versões em idioma popular, como o Rāmāyaṇa de Kanda. Isso se deve, em parte, à primazia hierárquica da literatura em língua sânscrita na Índia, tanto como um traço cultural nativo, quanto como efeito das relações coloniais entre os eruditos europeus e os brâmanes hindus que apresentavam essa literatura como canônica, relegando as outras a um esquecimento parcial. Outro fator relevante foi a participação da mídia no período pós-colonial; a versão de Valmiki do épico hindu passou a ser representada no cinema, na televisão e nas histórias em quadrinhos, homogeneizando a narrativa e criando a ilusão de que existisse uma versão verdadeira e definitiva.

A reação da militância hindutva contra a ideia de que a versão adotada pelo movimento nacionalista seja apenas uma entre várias narrativas possíveis demonstra uma tentativa de canonizar e historicizar a versão do Rāmāyaṇa e construir uma imagem específica de Rama. A icnografia utilizada pelo MNH reforça conteúdos ligados à virilidade e defesa da família e da nação contra estrangeiros. Como citado anteriormente, no poema, a guerra de Rama contra o governante de Lanka iniciou-se porque este raptara a esposa de Rama, levando-a para o seu território.

Segundo Nandrajog (2010, p.105), ao apropriar-se do deus-herói Rama tornando-o símbolo do partido, o BJP alterou a icnografia tradicional ao favorecer representações de Rama como guerreiro, enfatizando o aspecto do poder físico e da masculinidade sobre o aspecto moral-espiritual. Esse processo foi potencializado pela versão do Rāmāyaṇa no formato de telenovela, transmitida entre os anos de 1987 a

⁵⁵Ver:<https://www.thehindu.com/news/national/Historians-protest-as-Delhi-University-purges-Rāmāyaṇa-essay-from-syllabus/article13372074.ece>. Acesso em 25 julho 2019.

1988, o que popularizou a narrativa entre milhões de indianos, tornando-os receptivos a uma tal representação.

A tendência à historicização do mito de Rama, não apenas contraria a própria tradição epistemológica hindu, que, como vimos, classifica o épico como uma literatura de memória sujeita às idiosincrasias da imaginação humana, como também insinua uma intervenção ativa no sentido de moldar a memória religiosa a partir dos atuais quadros sociais do nacionalismo hindu. Assim, embora possamos afirmar, indubitavelmente, que o mito de Shri Rama e a narrativa do Rāmāyaṇa façam parte do patrimônio cultural hinduísta, é problemático considera-los como expressão da “memória coletiva hindu”, uma vez que o próprio hinduísmo é uma composição de inúmeras memórias e os usos que são feitos destas dependem de uma série de outras identificações e interesses que ultrapassam uma suposta homogeneidade dos hindus enquanto coletividade.

Rama foi transformado em uma metáfora para o modelo do “hindu ideal”, possuidor de características cuja ausência permitiu a ferida da humilhação da nação com a invasão e domínio islâmico. Na retórica nacionalista hindu, a derrubada da Mesquita Babri e sua substituição por um templo dedicado ao local de nascimento de Rama seriam o modo de curar essa ferida e recuperar o orgulho perdido:

Hindus ao longo dos séculos foram submetidos a agressão, tirania e indignidades. Milhares de templos foram destruídos. Esta história sórdida é profunda demais para conter as lágrimas. Mas os hindus não falam em vingança ou destruição dos lugares sagrados dos outros. Nós, os hindus, somos pessoas magnânimas - dóceis, gentis, tementes a Deus e temos consideração para com os outros. Bem, os muçulmanos bateram nos hindus de novo e de novo, não porque os hindus não possuíssem coragem ou capacidade de sacrifício, mas apenas por um motivo: nossa desunião. Após séculos de humilhação, o *atma* [alma] hindu ressurgiu como uma fênix das cinzas. Os hindus querem retomar o que lhes pertence (SINGH, 1990).⁵⁶

De acordo com Hansen (1999, p. 175), é devido a importância do simbolismo da Babri Masjid como lugar de memória da dominação mulçumana por excelência que a

⁵⁶ Nossa tradução para: Hindus over the centuries have been subjected to aggression, tyranny, and indignities. Thousands of temples have been destroyed. This sordid tale is too deep for tears. But Hindus don't talk of revenge or destruction of Holy places of others. We Hindus are magnimonious [sic] people—docile, gentle, godfearing, considerate for others. Well, Muslims did beat Hindus time and again, not because Hindus lacked bravery or sacrifice, but just for one reason—Disunity. After centuries of humiliation the Hindu's Atma [soul] has arisen like Phoenix from the ashes. Hindus want to possess what is theirs. Daljit Singh, columnist, in: Organiser. Deepavali Special, October, 1990.

família de organizações do nacionalismo hindu - Sangh Parivar - tem lutado para estabelecer a facticidade histórica de uma estrutura de templo hindu mais antigo, sob a mesquita. Isso não só emprestaria credibilidade científica à reivindicação nacionalista de que houve uma destruição sistemática de locais de culto hindus, mas também positividade à afirmação do MNH de que Rama sempre foi um deus supremo no panteão hindu, um ícone coletivo que simboliza a Índia como um todo.

2.4 Política e lugar de memória: a disputa de Ayodhya

Segundo GOPAL (1991), havia uma crença difundida entre os hindus de que o local de nascimento de Rama era assinalado por uma plataforma, que ficava ao lado da mesquita Babri Masjid na atual cidade de Ayodhya, no estado indiano de Uttar Pradesh. Entretanto, em 1853, ascetas hindus da ordem Bairagi passaram a sustentar que após a invasão mulçumana de 1528, um general do imperador mogol Babur teria mandado demolir o santuário hindu que marcava o espaço sagrado e determinado a construção da mesquita em seu lugar. Segundo Ratnagar (2004, p.7), entretanto, a cidade que hoje é denominada de Ayodhya não teve sempre esse nome, tendo-o recebido somente quando foi associada ao culto a Shri Rama, o que só teria ocorrido quando a dinastia dos Guptas transferiram para lá sua capital, em algum momento depois de 400 d.C. A atual Ayodhya não seria, então, a mesma cidade do épico Rāmāyaṇa.

De acordo com Jain (2013, p.120), há quatro séculos a área vinha sendo utilizada por hindus e mulçumanos para propósitos religiosos. Em 1859, após os primeiros incidentes de conflito religioso, a administração britânica estabeleceu uma separação entre o espaço interno da mesquita, reservado aos mulçumanos, e o pátio externo, reservado aos hindus. A medida pacificadora funcionou até 1949, quando radicais hindus, supostamente do Hindu Mahasabha, conseguiram instalar, subrepticamente, uma estátua de Shri Rama dentro do edifício, ato considerado uma grave profanação perante a religião mulçumana, que abomina a adoração de imagens. Os hindus, por sua vez, afirmaram que a aparição do ídolo teria sido um milagre produzido por Shri Rama, provocando uma onda de peregrinações ao local. Como resultado, o conflito chegou à esfera jurídica, com uma série de ações, nas quais ambas as partes requereram a propriedade legal do terreno. A mesquita foi declarada em disputa e fechada à visitação. A partir de então, arqueólogos, historiadores e religiosos

passaram a discutir não apenas sobre as evidências da existência de um anterior templo hindu, como também sobre o verdadeiro local de nascimento de Rama, ou mesmo sobre se Rama de fato existiu como personalidade histórica. Este debate acadêmico, político e religioso é conhecido na mídia e na literatura especializada como a Disputa de Ayodhya.

A partir dos anos 1980, a organização nacionalista hindu Vishwa Hindu Parishad⁵⁷ (VHP), juntamente com a família de associados - Sangh Parivar - lançou uma campanha para construir o Templo do Berço de Rama (*Ram Janmabhoomi Mandir*) no local. O partido nacionalista hindu Bharatiya Janata Party (BJP) colocou-se como porta-voz político do movimento e, em 1990, organizou a *Ram Rath Yatra*, uma caravana de caráter político e religioso liderada por L. K. Advani, então presidente do BJP. A peregrinação durou três meses e envolveu milhares de voluntários (*karsevaks*) da Sangh Parivar. O Yatra⁵⁸ com destino à Ayodhya começou na cidade de Somnath, no dia 25 de setembro e percorreu 300 quilômetros por dia, passando por centenas de aldeias e cidades onde Advani e outros políticos do BJP realizaram comícios nos quais mobilizavam politicamente os sentimentos religiosos dos hindus. A escolha do percurso foi proposital; ele começa e termina em locais que recordam aos indianos da sua derrota perante a invasão mulçumana; Somnath é a cidade onde o afegão Mehmood de Ghazni violou um templo hindu, em 1026.

A caravana deixou um rastro de tumultos nas cidades do norte da Índia, com a ocorrência de conflitos entre os militantes hindus e as minorias mulçumanas. Advani e milhares de voluntários foram presos no caminho, mas em 30 de outubro de 1990, aqueles que conseguiram chegar à Ayodhya tentaram invadir a mesquita, resultando em uma batalha campal contra as forças de segurança que deixou 20 mortos, incidente com reflexos na forma de episódios de revanche contra mulçumanos no estado de Uttar Pradesh.

O ápice do conflito ocorreu em 6 de dezembro de 1992, após uma peregrinação convocada pela Sangh Parivar, quando cerca de 150.000 militantes

⁵⁷ O Vishwa Hindu Parishad (VHP), ou Conselho Mundial Hindu, é uma organização nacionalista baseada na ideologia Hindutva. Foi fundada em 1964 por M. S. Golwalkar e S. S. Apte em colaboração com Swami Chinmayananda. O VHP é membro do grupo Sangh Parivar; a família de organizações nacionalistas hindus lideradas pela Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS). LONG, Jeffery. *Historical dictionary of Hinduism*. Lanham.: Scarecrow Press, 2011, p. 319.

⁵⁸ O Yatra é, tradicionalmente, uma procissão em que a estátua de uma divindade é colocada sobre um carro alegórico e acompanhada pela população. No caso da Ram Rath Yatra, foram os próprios políticos do BJP que desfilavam em cima do veículo.

hindutva demoliram a Babri Masjid, além de assassinar moradores dos bairros nas imediações da mesquita e queimar suas casas, desencadeando uma onda de violência generalizada que durou vários meses e levou à morte de mais de 2.000 pessoas, inclusive mulheres e crianças, a maior parte delas mulçumana⁵⁹. O ódio sectário e a polarização política entre nacionalistas hindus e secularistas indianos foram acirrados nos anos seguintes. O BJP nunca assumiu a participação nos ataques, embora estes tenham lhe rendido frutos eleitorais.

De acordo com Halbwachs (2004), a memória de um grupo se delimita em referenciais como: eventos concretos, personagens, objetos e, principalmente, lugares. No caso de grupos sociais religiosos, a questão dos lugares assume uma relevância ainda maior, pois é próprio da religião buscar a estabilidade, mostrar a resistência de suas verdades às contingências do tempo, e, por isso, elas necessitam de uma referência materializada, seja um templo, um livro ou local santificado que sirva de testemunha da memória. É preciso salientar, porém, que para Halbwachs, é o grupo que atualiza a memória presente nos lugares, desaparecendo o grupo, desaparece o sentido; e a memória é assimilada pela narrativa histórica. Portanto, é a dinâmica da memória do grupo religioso que determina a continuidade ou não dos ritos, mitos e tradições religiosas.

O historiador Marc Bloch reconhece a imensa contribuição de Halbwachs para as ciências sociais, mas levanta algumas críticas à sua teoria, sob o ponto de vista da ciência histórica. Bloch identifica uma negligência do sociólogo no que se refere a desconsiderar o caráter eminentemente comunicativo da memória, uma vez que, segundo ele, não basta que o indivíduo seja integrante de um grupo para compartilhar da memória coletiva:

Para um grupo social, que existe há mais tempo do que a vida de um homem, “se lembre”, não é o suficiente que vários membros que o compõem conservem no espírito as representações referentes ao passado do grupo. É necessário também que os membros mais velhos não negligenciem a transmissão destas representações aos mais jovens. Somos livres para usar o termo “memória coletiva”, mas é preciso lembrar que, pelo menos, uma parte dos fenômenos chamados assim referem-se simplesmente à comunicação entre os indivíduos (BLOCH, 1925, p.73).

⁵⁹http://news.bbc.co.uk/onthisday/hi/dates/stories/december/6/newsid_3712000/3712777.stm e <https://www.indiatoday.in/india/story/babri-masjid-demolition-1992-ayodhya-shame-147819-2011-12-05>. Acesso em 08 de setembro de 2019.

Em seguida, Bloch questiona o caráter de “continuidade” das tradições e da memória, em face das rupturas e ressignificações operadas historicamente, tomando como exemplo antigos rituais e cerimônias religiosas, como a Comunhão cristã e a Páscoa judaica, consideradas por Halbwachs como manifestações da memória dos grupos religiosos:

Estes são irrefutavelmente os significados atuais associados a esses ritos; mas os significados atuais espelham os originais? Poucos historiadores da religião concordariam. Pelo contrário, deve-se enfatizar que a ideia da Sagrada Comunhão não tem nada especificamente cristão sobre ela; no primeiro século d.C foi um ritual do patrimônio comum nas margens do Mediterrâneo. Assim, Comunhão não decorre da Última Ceia; em vez disso, só podemos explicar a Última Ceia em referência a tradições mais antigas. Na mesma linha, a Páscoa foi só mais tarde associada à história que a justifica hoje, e devo salientar que o ajuste entre o ritual e a história não é perfeito. O que temos aqui são falsas memórias. Halbwachs irá algum dia estudar os equívocos na memória coletiva? (BLOCH, 1925, p.80).

O pensamento de Halbwachs é influenciado pela sociologia durkheimiana, que por sua vez se orienta pelo paradigma das ciências naturais como a biologia. Para Durkheim, os indivíduos tendem naturalmente a se agregar e uma vez tornados coesos por um grupo, passam a compartilhar valores, comportamentos e crenças como se fossem um único organismo. A partir disso, podemos compreender a insistência de Halbwachs no papel que o grupo social exerce na construção e perpetuação da memória. Entretanto, seria um equívoco afirmar que Halbwachs não contempla a possibilidade de alterações da memória provocadas por eventos do presente. Ao contrário, ele admite que a memória é atualizável e ressignificável, porém dentro das estruturas, ou quadros sociais, oferecidos pelo grupo, como uma estrutura biológica que uma vez desestabilizada por uma força externa, se reorganiza, adaptando-se sem perder seus traços essenciais.

Para Halbwachs (2004, p.260), embora a memória dos grupos religiosos pretenda-se desvinculada da sociedade mundana e temporal, ela obedece às mesmas leis de qualquer memória coletiva: não conserva o passado; o reconstrói, com ajuda dos vestígios materiais, ritos, textos e tradições, mas também com a colaboração de dados psicológicos e sociais recentes, ou seja, do presente. Esse caráter moldável da memória foi melhor explorado em seu livro *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre*

Saint (1941), no qual o autor desenvolveu um estudo empírico sobre o papel da memória coletiva na formação de crenças religiosas. Ele descobriu que os lugares santificados pelos peregrinos cristãos, por supostamente se associarem a eventos da vida de Jesus, já eram muito antes considerados sagrados pelos judeus. Concluiu, então, que fora o quadro social da memória judaica que fornecera a referência para determinação dos locais sagrados do cristianismo a fim de atender as necessidades contemporâneas deste último:

A memória coletiva cristã adapta a cada época suas lembranças dos detalhes da vida do Cristo e dos lugares, vinculando-se às exigências contemporâneas do cristianismo, suas necessidades e aspirações [...] somente nesse esforço de adaptação os homens disputam ritos, comemorações fixadas em pedras, em igrejas e monumentos. É verdade que esses objetos, tal como aparecem, resultam de uma adaptação de crenças herdadas do passado às crenças do presente (HALBWACHS, 1971, p. 163).⁶⁰

A lacuna na teoria de Halbwachs parece estar nas questões de poder que podem levar à construção artificial de grupos sociais inimigos, manipulações conscientes da memória e disputas sobre narrativas e lugares de memória. O autor admite a multiplicidade de memórias correspondentes a diversidade de grupos sociais, mas enfatiza mais a acomodação do que o conflito no processo de afirmação da memória dominante.

Inspirado pelas distinções entre História e memória elaboradas por Halbwachs, o historiador Pierre Nora cunhou o termo lugar de memória (*lieux de mémoire*), para denominar qualquer referencial material ou imaterial que tenha se tornado um elemento simbólico da herança memorial de uma comunidade. O termo surgiu a partir da publicação da coleção *Le Lieux de Mémoire* (1984-1986) e foi rapidamente assimilado por acadêmicos ao redor do mundo nas discussões sobre memória, história e identidade coletiva. O lugar de memória simboliza um passado que se referencia nas datas comemorativas, nos museus, nos monumentos, nos arquivos, nos nomes de logradouros

⁶⁰ Nossa tradução para: La mémoire collective chrétienne adapté a chaque époque ses souvenirs, les détails de la vie du Christ et des lieux auxquels ils se rattachent aux exigences contemporaines du christianisme, à ses besoins et à ses aspirations[...] que dans l'effort d'adaptation des hommes qui se disputent les rites, les fêtes, gravé dans la pierre, dans les églises et les monuments. Il est vrai que ces objets apparaissent comme le résultat d'une adaptation des croyances héritées du passé pour les croyances de cette. In: Maurice Halbwachs. La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Saint: étude de mémoire collective. Paris: PUF, 1971

e também nos templos, livros e símbolos religiosos. Para ser considerado como tal, o lugar de memória deve ser compreendido nos aspectos material, simbólico e funcional. São materiais, quando a memória se ancora em objetos concretos que podem ser apreendidos pelos sentidos, são simbólicos, pois revelam a identidade coletiva presente na memória e são funcionais, porque surgidos da interrelação com a história e a vontade oficial de lembrar. Para o autor, entretanto, quando a continuidade da memória desaparece, ela é apropriada pela História:

os lugares de memória são antes de mais nada, restos. [...] São rituais de uma sociedade sem ritual, sacralidades passageiras em uma sociedade que dessacraliza ilusões de eternidade. A história desaloja o sagrado torna tudo prosaico (NORA, 1993,p.12)

Pontuamos, entretanto, que as reflexões de Nora dirigiam-se, primordialmente, ao contexto particular da França e da suposta destruição da memória coletiva francesa pela aceleração e gosto pela mudança próprios da modernidade. Optamos assim por não considerar “lugar de memória” como um conceito aplicável indiscriminadamente a qualquer realidade cultural, mas como uma noção com sentido amplo. Utilizamos o termo para significar aquilo que em língua inglesa se denominaria *reminder*; um instrumento capaz de ancorar a lembrança, mas que não constitui, necessariamente, uma monumentalização estática ou mero artifício para substituir a memória natural, uma vez que, frequentemente, tais suportes materiais da memória encontram-se vivos, dinâmicos, em pleno processo de ressignificação e em permanente disputa entre as vozes dos vencedores e dos vencidos. Nora denomina *milieu de memoire* o ambiente propício, o solo fértil onde a memória coletiva poderia ser cultivada e manter-se viva pela manutenção dos grupos sociais:

Nós falamos tanto de memória porque resta tão pouco dela. Nosso interesse em *lieux de memoire* onde a memória cristaliza e se oculta ocorreu em um determinado momento histórico, um ponto de inflexão onde a consciência de uma ruptura com o passado se une à sensação de que a memória foi arrancada - mas arrancada de modo a colocar a questão da materialização da memória em certos locais onde o senso de continuidade histórica ainda persiste. Existe *lieux de memoire*, lugares de memória, porque não há mais *milieux de memoire*, um real ambiente de memória (NORA, 1993, p.7)⁶¹.

⁶¹ Our interest in lieux de memoire where the memory cristallizes and secrets itself has occurred at a particular historical moment , a turning point where consciousness of a break with the past is bound up with the sense that memory has been torn - but torn in such a way as to pose the problem of the

O historiador francês lamenta a erradicação desse ambiente de organicidade da lembrança em seu país, onde a aceleração da modernidade teria varrido a memória. Entretanto, não podemos supor que o mesmo não se aplique, necessariamente, a outras realidades espaciais e culturais. Isto é particularmente verdadeiro no caso da cultura indiana, que resiste na sacralização da memória (*smṛti*) e, a despeito das mudanças históricas, preserva uma notável continuidade de tradições. Longe de consolidada em uma narrativa oficial, a memória religiosa indiana permanece sujeita à ingerências dos grupos de influência que constroem novas representações, procurando afirmá-las como um legado. Ao tentar impor uma versão do passado mítico sobre a outra, ou forçar uma historicização, desconsidera-se o caráter vivo, e necessariamente moldável, dessa memória.

Como aponta Halbwachs (1985, p.252), uma lei do pensamento coletivo determinaria que ritos e crenças do passado não sejam excluídos, mas reorganizados de acordo com os interesses do presente. O teórico admite que exista uma negociação entre tradição e os interesses do presente, mas este processo visaria um consenso em prol de uma estabilidade social, “dessa forma a sociedade sente que a nova religião não é um passo no desconhecido, mas que contém elementos que lhe são familiares”. Entendemos que este processo de acomodação de memórias nem sempre funciona; os embates entre muçumanos e hindus em torno de sítios sagrados, como ocorrido na destruição da Mesquita Babri em Ayodhya, sob a alegação de que este seria o local de nascimento do deus Rama, ilustram uma fracassada conciliação entre as memórias dos grupos religiosos hindu e muçumano, além de uma instrumentalização política do conflito entre história e memória nas narrativas sobre o passado da Índia.

A fim de reduzir as distorções é necessário que nos debruçemos sobre aquilo que Ricouer (2005) denomina trabalho da memória; um esforço que visa discernir do passado o jogo de intrigas, tramas e relações de poder entre pessoas e grupos que nos antecederam e que provocaram tanto ressentimentos renitentes, quanto esquecimentos ativos, ou seja, que cultivaram omissões convenientes.

A destruição da Mesquita Babri por militantes hindutva foi resultado de uma longa polarização com os muçumanos, que envolveu instrumentalização de ressentimentos e uso político de um lugar de memória religiosa. Na intersecção entre o

embodiment of memory in certain sites where a sense of historical continuity persists, Ther lieux de mémoire, site of memory, because there are no longer melieux de mémoire, real environment of memory. NORA, Pierre. Between Memory and History: Les Lieux de Memóire. Tradução do Francês Marc Roudebush. Representations. N.26, 1989, p.7-22.

político e o religioso, o local foi resignificado como símbolo da dominação islâmica na Índia, enquanto que as minorias mulçumanas foram eleitas como o objeto ideal para projeção de uma alteridade construída com fins de delimitar a identidade nacionalista hindu, por meio da relação de oposição e negação do outro.

Para Pannikar (1993, p.64), o envolvimento do partido Barathiya Janata (BJP) com o movimento pela construção do templo de Shri Rama teve claras motivações pragmáticas. A princípio, o BJP procurou construir um discurso de moderação, tentando afastar-se do estigma de suas profundas ligações com a RSS, ainda que a maioria de seus membros fossem egressos da organização. A estratégia moderada deu poucos resultados e o partido sofreu uma grande derrota em 1984, em parte devido à comoção popular que se seguiu ao assassinato de Indira Gandhi, que rendeu uma vitória absoluta ao CNI. O fracasso eleitoral promoveu um retorno do BJP à agenda conservadora, sob a liderança L.K. Advani.

É necessário salientar que o apelo ao simbolismo religioso não é uma exclusividade dos nacionalistas hindus. Na campanha eleitoral de 1989, Rajiv Gandhi, filho de Indira Gandhi e seu substituto no cargo de Primeiro Ministro, prometeu criar o Reino de Rama (*Ram Raj*), durante um comício em Faizabad, região onde se localiza a atual cidade de Ayodhya. Apesar desta tentativa, o Congresso Nacional Indiano perdeu as eleições para a coligação Janata Party, que incluía partidos conservadores e progressistas, inclusive o BJP, dispostos a acabar com a hegemonia do CNI, há várias décadas no poder. É certo que outros fatores, além do discurso religioso do hindutva contribuíram para o enfraquecimento do CNI e sua plataforma de laicidade democrática. Além do desgaste natural, devido ao tempo prolongado no poder, o partido esteve envolvido em denúncias de corrupção⁶², fazendo da agenda anticorrupção um slogan ideal para a campanha da agremiação Janata Dal. Da sua parte, o BJP utilizou-se do argumento de “pseudosecularismo”, segundo o qual o CNI privilegia minorias contrariando o princípio constitucional da igualdade:

O secularismo positivo flui de nosso compromisso com a unidade nacional, que é um caso de convicção para nós e não apenas um

⁶² O Escândalo Bofor foi um notório caso de corrupção que ocorreu entre a Índia e a Suécia durante os anos 1980 e 1990 e que implicou o primeiro-ministro indiano, Rajiv Gandhi, e outros políticos do CNI. Políticos foram acusados de receber propinas para favorecer o fabricante de armas sueco Bofor AB. O montante envolvido no escândalo alcançou a cifra de 1.4 bilhões de dólares.

slogan a ser convertido em um truque para TV. Nossa Constituição procura fortalecer essa unidade rejeitando a teocracia e garantindo a igualdade a todos os cidadãos, independentemente de sua religião. Essas são as duas principais facetas do secularismo⁶³ que os criadores da Constituição as conceberam. Para a maioria dos políticos do país, no entanto, o secularismo se tornou apenas um instrumento para obter votos das minorias (VAZIRANI, 19991, p.51).⁶⁴

O modelo indiano de secularismo, diferente do modelo francês de *laïcité*, não implica em ausência do Estado nas intuições religiosas e vice versa, mas sim, em garantia estatal de liberdade religiosa e proteção a todas as comunidades religiosas, mesmo as minoritárias. É com base nesse entendimento que o Estado indiano subsidia escolas confessionais de várias religiões, além de respeitar particularidades culturais na aplicação das normas jurídicas. A acusação de pseudosecularismo, feita por nacionalistas hindus, refere-se, principalmente, ao direito concedido à minoria muçumana, de aplicar as leis islâmicas, e não o código civil indiano, nos casos judiciais. Um evento ocorrido antes das eleições tornou-se emblemático dessa reivindicação. Em 1985, a Suprema Corte Indiana concedeu ganho de causa a Shah Bano, uma mulher muçumana de 62 anos que requereu pensão alimentícia após ser repudiada⁶⁵ por seu marido. Islamistas ortodoxos alegaram que a decisão atacava a autonomia cultural dos indianos muçumanos e organizaram um protesto com trezentas mil pessoas na cidade de Bombaim. Sob pressão, o CNI interferiu para que a decisão fosse anulada, fortalecendo, com essa atitude, o argumento do BJP (HANSEN, 1999, p.150).

Em agosto de 1990, o Governo da Índia, representado pelo então primeiro-ministro V. P. Singh, decidiu introduzir um sistema de cotas sociais, com reserva de vinte e sete por cento dos cargos públicos estaduais para indivíduos pertencentes aos grupos historicamente desfavorecidos, chamados oficialmente de *Other Backward*

⁶³ A emenda 42, de 1976, à Constituição Indiana declara a Índia uma nação soberana, socialista democrática e secular.

⁶⁴ Positive secularism flows from our commitment to national unity which is an article of faith for us and not just a slogan to be converted into slick sports for the TV. Our Constitution seeks to strengthen this unity by rejecting theocracy and by guaranteeing equality to all citizens, irrespective of their religion. These are the two principal facets of secularism as our Constitution makers conceived them. For most politicians in the country, however, secularism has become just a device for garnering block minorities votes. Entrevista do líder do BJP Lal Advani in: VAZIRANI, Gullab. *Lal Advani: the man and his mission*. New Dehli: Arnold Publishers, 1991.

⁶⁵ 'Talaq' a palavra que, dita três vezes, dá o divórcio a homens muçulmanos na Índia https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/04/160421_talaq_divorcio_india_mv. Acesso em 19 de agosto de 2019.

*Classes-OBC*⁶⁶, que incluem párias, também chamados intocáveis ou dalits, castas inferiores e grupos empobrecidos de diversas religiões. A busca de um avanço nas questões de justiça social estava relacionada ao apoio que seu partido, o Janata Dal, recebia de uma coalizão de diferentes linhas ideológicas, que incluía o próprio BJP e pequenos partidos representantes das OBCs. A política de ações afirmativas visava, também, conquistar os votos das OBCs, que constituem cerca de metade da população indiana.

A implementação das políticas afirmativas era prejudicial ao BJP, cujo eleitorado era formado justamente pelas castas mais altas. O ressentimento se expressava especialmente entre a juventude da classe média urbana do norte da Índia, que detivera, até então, o monopólio dos cargos no serviço público. O BJP não poderia opor-se abertamente ao sistema de cotas, devido ao risco de perder votos perante uma numerosa parcela da população que já o via como partido das elites hindus, mas tampouco poderia desagradar sua base eleitoral. As profundas desigualdades sociais da sociedade indiana constituíram, por muito tempo, um obstáculo à estabilização da teoria nacionalista hindu e ao sucesso eleitoral de seus representantes políticos, pois a defesa da igualdade social sempre foi uma bandeira das esquerdas indianas em disputa, pelo apoio popular, com os conservadores (WARIAWALLA, 2000).

Desse modo, a mobilização dos nacionalistas hindus em torno da figura mítica de Shri Rama pode ser compreendida como uma estratégia do BJP para unificar seu eleitorado, ao construir um inimigo comum contra o qual todos os hindus poderiam se unir, dissimulando assim as tensões entre os grupos socio econômicos. Esse esforço foi corroborado pelo trabalho de doutrinação executado desde 1925 pela Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), principal divulgadora da ideologia hindutva; uma forma de nacionalismo cultural que advoga a unidade essencial da população hindu, mesmo em uma sociedade altamente diversificada e hierarquizada como a indiana:

Hindutva é o único princípio unificador capaz de preservar a unidade de nossa nação. É um esforço coletivo para proteger e reenergizar a alma da Índia, para nos levar ao próximo milênio como uma nação

⁶⁶ Other Backward Classes (OBCs) é um termo coletivo usado pelo governo da Índia para classificar grupos que são socialmente, educacionalmente ou economicamente desfavorecidos. É uma das várias classificações oficiais da população da Índia, juntamente com “castas registradas” e “tribos registradas” (SCs e STs). De acordo com relatório da Comissão Mandal de 1980, os OBCs abrangiam 52% da população do país, número que foi reduzido para 41% em 2006, quando a última Organização Nacional de Pesquisa por Amostra foi realizada. As OBCs são compostas por indivíduos de diferentes religiões, inclusive brâmanes hindus.

forte e próspera. Hindutva é também o antídoto para os esforços vergonhosos de qualquer setor de se beneficiar às custas dos outros. Ao chegar ao poder, o governo BJP irá facilitar a construção de um magnífico Shri Rama Mandir [templo] em Ayodhya, que será uma homenagem a Bharat Mata [Mãe Índia]. Este sonho move milhões de pessoas em nossa terra; o conceito de Rama está no âmago de suas consciências (Bharatya Janata Party, 1996).⁶⁷

A crise política gerada pelos conflitos em torno da destruição da Mesquita Babri levou à ruptura entre o BJP e o Janata Dal, o que resultou na queda do primeiro ministro V. P. Singh; o BJP retirou o apoio a Singh por este ter autorizado a prisão de L.K. Advani durante a caravana para Ayodhya. As eleições foram antecipadas para 1991 e o BJP adotou a construção do templo como sua principal plataforma eleitoral obtendo grande vitória, tanto no legislativo estadual, quanto nacional, ao passar de 86 para 118 lugares no Parlamento Indiano, além de conquistar o governo de quatro estados no norte da Índia; Uttar Pradesh, Rajasthan, Madhya Pradesh e Himachal Pradesh, uma realização sem precedentes para um grupo político com histórico de pouca representatividade e que até pouco tempo lidava com o estigma das suas relações com organizações radicais ligadas ao assassinato de Mahatma Gandhi.

O sucesso da mobilização de sentimentos religiosos como estratégia política garantiu o contínuo fortalecimento do partido, culminando com a hegemonia conquistada em 2014, com eleição de Narendha Modi, ex voluntário juvenil da RSS e atual Primeiro Ministro Indiano, reeleito em 2019. O BJP, enquanto agremiação política em um regime democrático, que depende dos votos de diferentes setores da população, procura manter um discurso mais moderado e conciliador, propagando a ideia de harmonia e tolerância entre as castas, ao mesmo tempo em que evita confrontar os interesses dos grupos sociais de onde se originam a maioria de seus integrantes; as classes média e altas indianas.

Segundo Wariavwalla (2000, p.599), vários teóricos do nacionalismo hindu procuraram contornar a questão das castas afirmando que elas teriam sido originalmente meras divisões ocupacionais, sem relação com a religião hindu, e que só

⁶⁷ Nossa tradução para: Hindutva is the unifying principle that alone can preserve the unity and integrity of our nation. It is a collective endeavor to protect and re-energize the soul of India, to take us into the next millennium as a strong and prosperous nation. Hindutva is also the antidote to the shameful efforts of any section to benefit at the expensive of others. Upon coming to power, the BJP government will facilitate the construction of a magnificent Shri Rama Mandir at Janmasthan in Ayodhya, which will be a tribute to Bharat Mata (Mother India). This dream moves the dreams of people in our land; the concept of Rama is at the center of their consciousness. Manifesto eleitoral do BJP. In:http://www.bjp.org/images/pdf/election_manifesto_english.pdf. Acesso em 29.06.2018.

posteriormente foram transformadas em um sistema rígido hereditário baseado em critérios de pureza religiosa. Os ideólogos do período pós-independência, em especial aqueles pertencentes à RSS, enfatizavam a igualdade entre os indivíduos de diferentes castas como sendo “todos hindus”. O argumento foi fundamental para que os nacionalistas hindus pudessem confrontar o avanço das ideias marxistas na Índia e manter o canal de comunicação com os socialmente desprivilegiados.

A realização do ideal nacionalista de unidade cultural por meio da religião hindu é dificultada pelo sentimento milenar de hierarquização social por critérios de pureza, que apesar de abolida pela Constituição Indiana de 1947, é mantida pela memória coletiva hindu que subsiste à modernização do país. Não por acaso, a maior parte dos indianos que abandonam o hinduísmo em nome de religiões igualitárias, como cristianismo, budismo e islamismo são provenientes das castas inferiores e dos sem-casta. Esse dado da realidade desafia, de certa forma, o discurso de unidade nacional do nacionalismo hindu.

O uso político da memória religiosa indiana foi uma das principais estratégias do movimento nacionalista hindu em seu caminho em direção ao Governo da Índia. Nesse percurso, representantes do movimento recorreram à minimização do papel das diferenças sócio econômicas entre os indianos, à propagação de uma versão homogênea de hinduísmo e a manipulações da memória mítico religiosa, como a presente no épico o Rāmāyaṇa, para legitimar o antagonismo com o outro mulçumano. Na busca de dominar a narrativa sobre o passado indiano, os nacionalistas hindus disputam espaços, também, no campo da História Acadêmica.

CAPÍTULO III

NACIONALISMO, HISTÓRIA E USOS DO PASSADO

O Movimento Nacionalista Hindu, por meio do conjunto de suas organizações (*Sangh Parivar*), disputa as narrativas sobre o passado da Índia, não apenas as versões da memória contida nos épicos e mitos hindus, mas também a escrita da História Indiana produzida por historiadores profissionais. O movimento almeja fazer prevalecer uma versão hindutva do passado indiano que contribua para a construção de um sentimento de identidade e orgulho nacional, destruído, segundo os nacionalistas hindus, pela intervenção estrangeira na Índia e pela narrativa histórica cujo caráter é considerado colonialista, imperialista e anti-hindu. A *Sangh Parivar* também se opõe ao trabalho de historiadores secularistas indianos, com especial atenção àqueles que identificam como marxistas. Nesse propósito, os adeptos do hindutva, sejam políticos ou simpatizantes, advogam pelo revisionismo dos livros de História da Índia, protestam pelo banimento de obras historiográficas e agridem historiadores e outros intelectuais sob a acusação de que, com seus escritos, ferem os sentimentos religiosos dos hindus.

Neste capítulo, analisamos a disputa de narrativas entre a história acadêmica e os relatos da memória hindutva. Entendemos que a polêmica em torno das diferentes versões sobre o passado da Índia configure uma disputa em torno de dois modelos de escrita historiográfica que, por sua vez, representam dois modelos de nação fundados na memória ou na História.

No ponto 3.1, discorreremos sobre o aparecimento da narrativa histórica ocidental na Grécia e o indissociável elo entre memória e história a partir da metáfora mítica de Clio e Menomossine. Abordamos a noção de separação entre história e memória ocorrida na modernidade e apresentamos os dois principais paradigmas historiográficos modernos, surgidos concomitantemente à formação dos Estados Nacionais. Debateremos, nesse ponto, a oposição dicotômica entre história e memória propostas por Maurice Halbwachs e Pierre Nora. Questionamos a oposição absoluta entre história e memória e defendemos que ambos modos de se abordar o passado fazem parte de um eixo epistemológico, no qual ora se complementam e ora se opõem, a depender dos contextos e paradigmas de seu uso.

No ponto 3.2, discorremos sobre os efeitos da introdução da História moderna na Índia e as consequências sobre a percepção indiana do próprio passado. Analisamos o papel dos historiadores utilitários na construção, por meio da escrita historiográfica, de uma concepção de Índia como sendo uma nação definida por critérios religiosos, criando as primeiras justificativas históricas para o conflito sectário entre hindus e muçulmanos que viriam a ser adotadas pelo nacionalismo hindu. Discutimos as duas principais acusações contra os governantes turco-árabes do período medieval: a sistemática destruição de templos hindus e as conversões forçadas ao islamismo.

No último ponto, apresentamos as condições que possibilitaram o desenvolvimento da historiografia nativa indiana ao lado das diferentes respostas à dominação colonial representadas em duas formas de nacionalismo; o hindu e o secular e suas respectivas ideologias. Apontamos os principais temas da disputa de narrativas entre historiadores seculares e militantes hindus, como as datações e a formação étnica da civilização indiana. Por fim, discutimos a internacionalização do pensamento hindutva no caso dos Livros da Califórnia, quando organizações hindus promoveram uma ação judicial para alterar as representações do hinduísmo nos livros de história e sociologia da sexta série do ensino fundamental do estado.

3.1 História, Memória e Nacionalismos

A ideia de história como relato factual não surgiu apenas no Ocidente. De acordo com HARTOG (2003, p.13), a escrita organizada sobre o passado já teria se iniciado nas monarquias de Acádia (2270-2083), na Mesopotâmia, quando, para unificar o país sob uma autoridade única, os reis acadianos determinavam que escribas registrassem seus feitos. Essa escrita, porém, era um serviço prestado à autoridade, sendo autor aquele que dita, não o funcionário anônimo que registra. Assim, para Hartog, os gregos, se não forem os criadores da história são, ao menos, os primeiros historiadores; indivíduos que decidem, por escolha pessoal, a narrativa que darão aos acontecimentos.

Para Arendt (2016, p.74), a história, como uma categoria de existência humana, é mais antiga que a própria palavra escrita. Como narrativa, ela teria nascido como realidade imaginada dentro da poesia grega, no momento em que Ulisses, na corte do rei dos Feácios, escutou o relato dos seus próprios feitos e sofrimentos, a “estória” de sua

vida, como algo objetificado fora dele próprio, de forma que os outros pudessem ouvir. Nesse momento, para a autora, o que fora pura ocorrência teria se tornado história.

Segundo Vernant (1987, p. 171), entre os séculos VIII e IV a.C. ocorreu uma série de rupturas no universo mental dos gregos que culminaram na cisão entre narrativa mítica e discurso lógico, agora compreendidos como categorias separadas e opostas. Foi neste período que a noção de verdade teria começado a se desvincular da memória. Para o autor, a introdução da escrita na sociedade grega foi um dos primeiros fatores desta mudança tanto epistêmica quanto social. Em sociedades ágrafas, como a Grécia do período arcaico, o papel da memória era central para a construção, transmissão e conservação do conhecimento, em especial aquele que é considerado uma revelação de caráter religioso. Talvez seja essa a razão pela qual Sócrates tenha reagido negativamente à transcrição do discurso oral grego para o escrito. Para o filósofo, a falta do exercício da memória iria introduzir na alma as sombras do esquecimento e consequentemente da ignorância. Em Fedro, ele se manifesta através de um diálogo entre Tamuz e o Deus Thot, inventor da escrita:

Tu, como pai da escrita, esperas dela com o teu entusiasmo precisamente o contrário do que ela pode fazer. Tal coisa tornará os homens esquecidos, pois deixarão de cultivar a memória; confiando apenas nos livros escritos, só se lembrarão exteriormente e por meio de sinais, e não em si mesmos. Logo, tu não inventaste um auxiliar para a memória, mas apenas para a recordação (PLATÃO, 2004, p. 119).

A fim de compreender a admoestação de Platão, é importante ter em mente que, para o filósofo, herda da tradição arcaica a atribuição de um estatuto religioso à memória (Mnemosine), uma vez que em uma sociedade sem escrita, saber é recordar, e é a potência da memória que desvela o conhecimento e a verdade contida na alma.

Sua objeção à escrita é um alerta contra seu uso enquanto mnemotécnica, tão utilizada pelos sofistas, e que poderia vir a substituir o exercício da memória natural. Platão não se opunha ao ato da escrita como registro daquilo que fora revelado à razão, mas preocupava-se com as consequências do uso da memorização de conteúdos prontos. A nova organização do discurso por meio da escrita vinha acompanhada de uma análise mais rigorosa e uma ordenação mais estrita da matéria conceitual. De acordo com Vernant (1987, p.172), essa mudança representaria não apenas um modo diferente

de expressão, mas uma nova forma de pensamento que veio a se manifestar na forma de narrativa histórica, da qual a obra de Heródoto é considerada marco fundador.

Heródoto (1950, p.30) afirma, na introdução de sua obra *Historias*, onde descreve a Guerra do Peloponeso a partir do relato de testemunhas, que ao escrever teve em mira “evitar que os vestígios das ações praticadas pelos homens se apagassem com o tempo e que as grandes e maravilhosas explorações dos gregos, assim como as dos bárbaros, permanecessem ignoradas”; desejava ainda, e sobretudo, expor os motivos que os levaram a fazer guerra uns aos outros.

Desde seu aparecimento, no século V, a história grega define-se como um conhecimento sobre o qual se “indaga” ou “testemunha”, tendo como característica ser um relato provocado por um questionamento. O *histor* era, originalmente, aquele que nos processos jurídicos buscava a verdade por meio de checagem de provas e testemunhos; sendo estas três noções que, neste momento, associam-se à escrita da história: investigação, relato e testemunho ocular. Esta nova forma de organização do pensar que mobiliza outros elementos de persuasão se manifesta na história como uma nova forma de conhecimento, que busca não mais a verdade revelada, mas a que convence pelo discurso lógico. Como mostra o comentário de Políbio (século II a. C):

O historiador não deve se servir da história para provocar a emoção dos leitores por meio do fantástico [...] e sim apresentar os fatos e as palavras absolutamente de acordo com a verdade, ainda que por ventura sejam muito ordinários. Pois a finalidade da história não consiste em comover e fascinar por um momento os ouvintes, e sim, em instruir e convencer para sempre as pessoas estudiosas com atos e discursos verdadeiros⁶⁸.

Políbio faz uma alusão às características da narrativa poética oral, que era, normalmente, acompanhada de música e dramatizações com o objetivo de promover uma comunhão afetiva e facilitar a inscrição do narrado na memória dos ouvintes. O discurso escrito da história, crê Políbio, dispensaria os apelos à imaginação e à sensação, atendo-se à racionalidade. Entendemos, porém, que o surgimento da narrativa história não ruptura com a memória, como demonstra a atitude de Heródoto, que pôs em cada um dos nove livros de sua obra *História*, o nome de uma das musas, filhas de

⁶⁸ In: Jean-Pierre Vernant. *Mito y Sociedad en la Grecia Antigua*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1987, p. 175.

Mnemosine - a Memória. O primeiro livro é dedicado a Clio, a musa da história, aquela que narra e celebra os atos dos homens. Logo, sendo filha da Mnemosine, tem a memória como matriz. Vemos então, que apesar do desenvolvimento do discurso histórico, o elo da metáfora mítica entre Clio e Mnemosine permanece íntegro, sendo que a memória serve de fonte de inspiração para a história a partir dos testemunhos, enquanto a história registra a memória a fim de evitar o esquecimento. A história, porém, olha o passado, para vislumbrar as ações dos homens, mas mira o futuro, pois almeja perpetuar as lembranças e educar as próximas gerações.

A proposição de Vernant, sobre uma ruptura na mentalidade dos gregos induz a supor que o predomínio do *logos* tenha representado uma superação da narrativa mítica e, gradativamente, da memória pela história, especialmente quando as evidências e vestígios passaram a tomar o lugar do testemunho ocular, na medida em que eventos narrados passaram a se distanciar no tempo. Entretanto, entendemos que não tenha havido uma ruptura entre os modelos, mas uma expansão das possibilidades narrativas, o que é bem expresso no mito segundo o qual Mnemosine teria tido uma filha, que seria a musa da história encarregada de anunciar os feitos memoráveis dos homens. A metáfora desperta a intuição de que memória e história são desdobramento e extensão uma da outra.

Desse modo, apesar das distinções entre narrativa poética e histórica, vemos que não há ainda na Antiguidade, uma ruptura radical entre memória e história. Para Cícero (103 a.C - 46.a.C), a história seria *magistra vitae*, a mestre da vida. Seu propósito seria ser um guia que orienta através de exemplos advindo das experiências passadas. A função pedagógica da história seria ensinar os indivíduos a compreender o presente e antever o futuro tendo como base o passado e, portanto, a memória. Segundo KOSELLECK (2006, p.110), os antigos gregos e romanos compreendiam o tempo de forma cíclica, não como uma linha, mas um círculo que, ao final, daria início a um novo começo e a história seria uma guia nesse percurso pois suas lições preparariam os homens para o retorno dos eventos. Assim, o contexto epistemológico, no qual surgiu a História, indica diferenças, mas não oposição, entre História e Memória, ou Clio e Mnemosine.

É necessário que tenhamos isso em vista, se quisermos compreender de que modo a história passou a ser vista como oponente da memória, durante a modernidade. Como afirma Detienne (1983, p.25), o gênero histórico entre os antigos é muito diferente do dos modernos. Novas correntes intelectuais como Humanismo e

Racionalismo propiciaram o surgimento do Iluminismo, movimento filosófico orientado pela crítica à construção social assentada nos valores da doutrina teológico-cristã e pela convicção de que a Razão seria o princípio central para a reformulação da sociedade europeia.

Na Historiografia moderna, em especial a derivada do Iluminismo francês, seja de cunho revolucionário ou conservador, aborda-se a memória sob uma ótica de superação desta, pelas forças irresistíveis da história e do progresso. É nesse contexto que Halbwachs estabelece uma distinção clara entre memória coletiva e história: para o sociólogo, a memória seria uma corrente de pensamento contínuo, que não retém do passado senão o que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém, ela é múltipla e se constitui em um fator de coesão e identidade dos diversos grupos sociais limitados no tempo e no espaço. Existem várias memórias coletivas, tantos quantos forem os grupos sociais, a história, por outro lado, seria única; por situar-se acima e fora dos grupos que se sucedem, introduzindo, assim, divisões arbitrárias na corrente dos fatos:

A memória coletiva não se confunde com a história e a expressão *memória histórica* não é muito feliz, pois associa dois termos que se opõem em mais de um ponto. A história é a compilação dos fatos que ocuparam maior lugar na memória dos homens. No entanto, lidos nos livros, ensinados e aprendidos nas escolas, os acontecimentos passados são selecionados, comparados e classificados segundo necessidades ou regras que não se impunham aos círculos dos homens que por muito tempo foram seu repositório vivo. Em geral, a história só começa no ponto em que termina a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social (HALBWACHS, 2006, p.101).

A fim de compreendermos a radical oposição entre memória e História efetuada por Halbwachs é necessário esclarecer que ele se refere, majoritariamente, à historiografia moderna, surgida entre os séculos XVIII e XIX. Particularmente a historiografia positivista, voltada para os feitos dos “grandes homens”, a exaltação de heróis nacionais e a criação de uma identidade comum que promovesse a coesão social.

O positivismo foi uma escola contrarrevolucionária, de pensamento eminentemente conservador e que almejava estabilizar a ordem social. De acordo com Barros (2011, p.13), essa historiografia surgiu em um contexto político e social marcado pelo compromisso entre burguesia industrial e aristocracia, no intuito de conservar seus

privilégios, para tanto, foi necessário desenvolver sistemas disciplinares, tecnologias e, especialmente, um discurso capaz de conduzir os setores populares após o fracasso do projeto mais radical da Revolução Francesa.

A historiografia positivista se opunha à memória dos grupos, uma vez que seu compromisso era subsumir as divergências sob uma única narrativa histórica, disseminada principalmente por meio de projetos educacionais homogeneizadores, verticalizados e que não estavam interessados nas narrativas das pessoas comuns. Diante disso, Halbwachs parece revelar, em seu texto, mais a sua própria memória sobre o conhecimento histórico vigente em seu tempo, do que uma compreensão sobre a multiplicidade semântica do termo História. Por essa razão, talvez, possa ocorrer um estranhamento no leitor, familiarizado com as diferentes formas de se conceber a História, que foram desenvolvidas na passagem do século XIX ao XX como a Escola dos Annales⁶⁹, de cujo início Halbwachs foi contemporâneo e participante, mas cujos desdobramentos ele fora, tragicamente, impedido de acompanhar

O positivismo nasce da esteira da Revolução Francesa, da qual uma das motivações foi o ideal iluminista de transformação social por meio da racionalidade, resultando em abalos na posição da Igreja e dos senhores feudais e efetivação do poder da burguesia. Os ideais iluministas de liberdade de pensamento e opinião trazem, também, novos paradigmas para a História; vários historiadores do período são estadistas ou políticos que produzem obras historiográficas com viés fortemente partidário ou em defesa dos princípios liberais burgueses (FALCON, 1986).

Porém, com a consolidação do Estado Nacional e a estabilização da posição da burguesia na França pós-revolucionária, surge um compromisso entre a classe industrial, as monarquias constitucionais e a velha aristocracia. O chamado pensamento positivista, nascido na França, reflete a ascensão da classe burguesa e de sua racionalidade e defende a necessidade de afirmar a História como ciência, por meio da crença na possibilidade de se produzir um conhecimento objetivo, universal, organizado por leis gerais, cujo modelo coincidissem com os das ciências naturais.

⁶⁹ A escola dos Annales foi um movimento historiográfico, do século XX, fundada por Lucien Febvre e Marc Bloch em 1929. Propunha-se a ir além da visão positivista da história como crônica de acontecimentos ao contemplar os acontecimentos pelos processos de longa duração, com o objetivo de tornar inteligíveis a civilização e as mentalidades. Os Historiadores da Escola dos Annales privilegiavam os métodos multidisciplinares recorrendo a outros campos de conhecimento como Sociologia, Psicologia, Economia e Geografia humana. JAPIASSU, Hilton e MARCONDES, Danilo. Dicionário Básico de Filosofia. 3ª edição, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001;

O projeto positivista apropria-se de algumas bandeiras iluministas, como a busca por leis gerais, a perspectiva universalista e a preponderância da razão, mas não de seu caráter revolucionário. Ao contrário, com tendência conservadora, aponta a subjetividade do historiador como um obstáculo ao conhecimento. Ao historiador positivista caberia efetuar um levantamento de dados, deixando para a sociologia a sua interpretação. Para o pensamento positivista, os fatos se encadeariam numa relação determinista de causas e consequências, desse modo, a historiografia positivista consiste em narrativas de acontecimentos isolados envolvendo os feitos políticos, questões dinásticas, batalhas, tratados, etc. (BORGES, 1987, p.33). O positivismo também dá continuidade à ideia iluminista de progresso linear, propondo uma teoria do desenvolvimento humano que visa a superação dos estados teológicos e metafísicos para se alcançar o estado positivo, sob império da Razão.

Tanto a crença iluminista no progresso, quanto o projeto positivista de valorização da objetividade dos fatos levam à percepção de uma oposição na relação entre História e memória, pois esta última seria subjetiva, mítica e sujeita a distorções, enquanto aquela seria pautada em métodos científicos e verificação. Os documentos e não mais os relatos da memória passam a ser a fonte histórica por excelência. É característica do pensamento iluminista a valorização do futuro, em detrimento do passado e suas tradições. O passado não teria nada a ensinar ao presente, enquanto a memória, por natureza ligada à afetividade e ao sagrado, passou a ser vista com desconfiança e desdém. Seu estudo é relegado aos aspectos biológicos, ela já não é fonte e sim objeto de conhecimento científico, reduzida a uma manifestação neurofisiológica sem status ontológico.

Nora (1989) adota a distinção entre história e memória, proposta por Halbwachs, considerando a história a reconstrução daquilo que não mais existe, uma vez que as lembranças vivas existiram apenas nos grupos que as mantêm. A operação racionalizante da escrita histórica parece, no pensamento de Nora, extirpar da memória a sua seiva vital, seu fluxo de afetividade e sacralidade conferido pelo grupo social:

A história, porque operação intelectual e aliciante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história, sempre prosaica, a desconecta outra vez. A memória emerge de um grupo no qual ela vive [...] a história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, daí sua alegação de universalidade. A memória se enraíza no concreto, espaços, gestos, imagens. A memória é absoluta e a história é relativa (NORA, 1989, p.8).

A análise de Nora se aplica, especialmente, ao contexto da França na modernidade. De fato, o autor reconhece o papel da temporalidade ao estabelecer três fases no processo de afastamento entre memória e história: o período pré-moderno, que teria sido marcado por uma relação espontânea e natural com a memória. O moderno, no qual o tratamento da memória foi influenciado pelo surgimento do Estado-Nação e, conseqüentemente, da consciência histórica que lhe serviria de legitimidade; e o período pós-moderno, no qual vivemos, marcado pela aceleração e efemeridade da sociedade midiática, obcecada pelo novo.

Consideramos problemático o estabelecimento de uma distinção extrema entre história e memória, uma vez que afastamentos e reaproximações das duas abordagens do passado ocorrem em função dos projetos políticos e dos paradigmas intelectuais que lhes servem de apoio em diferentes épocas. As características supostamente distintivas da memória como afetividade, falibilidade e seletividade podem estar presentes na narrativa histórica, ainda que esta última tenha frequentemente a pretensão de se afirmar por sua racionalidade e objetividade. Mesmo quando negada, a memória comparece na historiografia por meio da subjetividade do historiador, seja na escolha e abordagem de seus objetos ou no uso que faz de suas categorias de análise. A relação de identidade ou diferença entre História e memória necessita, portanto, ser contextualizada no tempo e no espaço.

Podemos identificar como o paradigma historiográfico vigente influencia a percepção da relação entre História e memória, no caso da historiografia romântica alemã. Apesar da sua ampla influência, o iluminismo não foi um movimento vivido de forma homogênea por todos os países e manifestou-se na Alemanha de forma distinta do ocorrido na França e Inglaterra. Alemães entendiam a cultura não como uniformidade da natureza racional humana, mas como multiplicidade, sendo necessária uma metodologia que lidasse com as especificidades culturais de cada povo. Compreende-se que a Alemanha ainda não formava um Estado Nação no século XVIII e suas condições sócio políticas não eram afeitas aos modelos de modernidade que vinham da França e Inglaterra. Essa resistência fortaleceu-se depois da invasão napoleônica no país, em 1806 (IGGERS, p.28).

O *Aufklärung*, termo alemão para Iluminismo, diferenciava-se do iluminismo francês, entre outros elementos, pela manutenção do respeito à religião, que continuava a desempenhar um papel importante no pensamento dos intelectuais alemães da época, grande parte deles protestantes luteranos, para os quais a meta da História seria a

libertação espiritual da humanidade. Enquanto os franceses prezavam pela laicidade de seus escritos, os iluministas alemães incluíam, declaradamente, a dimensão religiosa em seu pensamento:

O valor do homem não reside na verdade que se possui ou pretende possuir, mas no esforço sincero que se põe em alcançá-la. Porque as forças que aumentam a perfectibilidade humana não crescem pela posse, mas pela busca da verdade. Se Deus, guardando na mão direita toda a verdade e não tendo na esquerda senão o desejo sempre ardente da verdade, me dissesse: Escolhe! Mesmo correndo o risco de me enganar para sempre e pela eternidade, eu me inclinaria humildemente para sua mão esquerda e diria: Pai, dê-me esta mão; a verdade absoluta pertence somente a ti (LESSING, 1979, p. 32-33).

Também Herder (1744-1803) possuía simpatia por algumas premissas iluministas, mas rejeitava a universalização de valores do iluminismo francês, pois, segundo o poeta, cada povo (*Volk*) constituiria uma unidade étnica com suas particularidades; que incluíam também sentimentos e não apenas razão abstrata. Os eruditos alemães, especialmente aqueles com cargos nas universidades, não eram revolucionários e confiavam a déspotas esclarecidos, como Frederico, o Grande, a implementação de reformas gradativas e pacíficas no sentido de uma maior liberdade de pensamento e inquirição.

O Romantismo alemão surgiu em um contexto de reação aos excessos da Revolução Francesa e à invasão de Napoleão. Os românticos alemães promoveram uma revalorização da sua origem bárbara e da própria Idade Média, tão criticada pelos iluministas franceses. Idealizavam o período medieval como sendo de estabilidade, mantida pela fé e pela ordem hierárquica. Enquanto em países como a Inglaterra a história era escrita quase como entretenimento, na Alemanha ela estava ligada às universidades, nas quais a filologia hermenêutica já era intensamente utilizada para estudar história da Igreja e clássicos greco-romanos.

Os alemães inauguraram os estudos históricos nacionais financiados pelo Estado, em 1819, com o lançamento de *Monumenta Germanicae Historica*. O lema do projeto, destinado a produzir uma história da Alemanha Medieval baseada em documentos originais, era *Sanctus amor patriae dat animum* (o sagrado amor à pátria forma o espírito), refletindo a união da erudição acadêmica com o ideário nacionalista. Em um momento de forte desenvolvimento das ciências naturais, os alemães

empreenderam a elaboração de uma história científica. Motivados pela necessidade de segurança epistêmica, desenvolvem métodos para aumentar o grau de exatidão do conhecimento histórico; com o objetivo elevar a história ao estatuto de disciplina com rigor acadêmico capaz de servir à causa nacional. (Borges, 1987). A iniciativa foi acompanhada por outros países europeus, inspirados pelo método alemão da crítica das fontes, como é o caso da Escola Metódica francesa,⁷⁰ nascida após a vitória da Alemanha contra a França na Guerra Franco Prussiana (1870-1871). Entretanto, e como de costume, as permanências convivem com as rupturas e muito da escrita histórica, principalmente em outros países, continuou com o caráter de literatura ou a ser produzida por historiadores não profissionais.

A ideia de uma história unificada pode ser temporalmente contextualizada. Segundo Koselleck (2016, p. 110), até meados do século XVIII, o termo alemão para história era *Historie* que consistia numa tradução da palavra grega para história - *ιστορία* - cujo significado estava imbuído de um sentido literário: narrativas sobre grandes homens e grandes acontecimentos, que serviam de inspiração para os leitores/ouvintes no presente, ainda na tradição de história como *magistrae vitae*. Segundo essa denominação, o passado compreenderia um conjunto de histórias, sendo comum o uso do termo no plural *Historien*, que englobava o caráter naturalmente múltiplo da memória, enquanto origem das narrativas. A noção de história unificada teria surgido, segundo o autor, a partir dos anos 1750, quando alguns historiadores abriram o debate acerca de se repensar a utilidade da disciplina História e sobre como estudá-la, escrevê-la e pesquisá-la. Foi nesse período que o termo *Geschichte*, derivado do alemão *geschehen* (acontecer) ou *geschehenes* (acontecido), foi designado para denominar uma disciplina acadêmica sistematizada. Essa mudança não ocorreu apenas no campo semântico, mas também no epistemológico, com a criação de um termo singular que passara a sintetizar “a História” como a grande narrativa sobre o passado coletivo dos povos.

No final do século XIX, os sentimentos nacionalistas recrudesceram em países em processo de formação ou estabilização de seus Estados e o principal papel da história passou a ser contribuir para a construção da identidade nacional. No plano

⁷⁰ Muitos historiadores franceses foram estudar na Alemanha após a guerra franco-prussiana no intuito de tentar entender o que os levou a perder a guerra e aperfeiçoar o conhecimento francês em diversas áreas, especialmente a científica e a militar, entre eles, Monod, Ernest Lavisse, Charles Seignobos estudaram na Alemanha e retornaram à França com o pensamento histórico científico alemão, fundando a Escola Metódica Francesa[4]

político, o particularismo romântico tomou a forma de uma defesa contundente da nação enquanto unidade cultural diferenciada; a nacionalidade se tornou o principal ponto de referência da comunidade, superando até mesmo a religião como fator de identidade coletiva. A experiência da Era Napoleônica contribuiu para reforçar o sentimento nacionalista alemão com o uso da memória como forma de resistência; ao demonstrar que os valores compartilhados entre o povo, como religião, língua, representações e costumes não seriam suplantados, mesmo quando a nação é dominada por invasores (IGGERS, 1983).

De acordo com Namer (2004), houve um movimento cultural que marcou toda a Europa no final do século XIX e que se voltava para o exame da memória, diante da conturbada mudança social de sociedades tradicionais rurais para sociedades desenraizadas, urbanas e industrializadas. É nesse contexto que se pode compreender a reação das camadas populares e a nostalgia dos românticos por um estilo de vida anterior às disciplinas do industrialismo. A noção de cultura do Romantismo alemão motivou o estudo das lendas, sagas e canções populares, a fim de se redescobrir a alma do povo presentes nos relatos orais. *Die Kultur* dos alemães não era algo que se pudesse adquirir por meio de refinamento do intelecto, como *la culture* dos franceses, mas algo de que se recorda, que faz parte da terra natal, da língua e da subjetividade, ou seja, da memória coletiva. A relação entre história e memória, é, portanto, mais assumidamente imbricada no caso da historiografia alemã.

A valorização da memória e a reverência aos antepassados fazia parte dos interesses do Estado prussiano que incentivou a profissionalização da História e a possibilidade de estabelecer uma ligação entre o passado e o presente através do estudo das instituições que servissem de base nacional. A historiografia romântica surge no bojo da rivalidade político-militar com os franceses e teve como precursores alguns dos filósofos alemães do final do século XVIII, como Fichte (1762-1814) e Herder (1744-1803) que consideravam a necessidade de se escrever uma história particularizada, capaz de apreender a especificidade de cada povo:

A natureza produz as famílias; o estado mais natural é, portanto, que as pessoas vivam com um caráter nacional. Isso se mantém por milênios e pode, se isso for do interesse do príncipe, se desenvolver do modo mais natural. Pois um povo é como uma planta da natureza, uma única família com vários ramos. Nada é tão contrário ao propósito de um Governo que o agigantamento artificial do Estado com a mistura

selvagem de tipos de homens e nações sob um único cetro (HERDER, 1989 [1784] p. 384).

Em *Reden an der Deutscher Nation* (1808), Fichte descreve a nação alemã não como parte da humanidade como um todo, mas como uma unidade distinta de todas as outras, contrariando o ideal de nacionalismo francês que definia a França como a pátria de todos os indivíduos amantes dos princípios da Revolução. Fichte define a nacionalidade como cultural, mantida por um elo de continuidade linguística.

Com o objetivo de descrever a qualidade característica dos alemães, destacamos a diferença fundamental entre eles e os outros povos de ascendência teutônica, a saber, que os primeiros permaneceram no fluxo ininterrupto de uma língua primitiva que se desenvolve continuamente a partir de e na vida real, enquanto os últimos adotaram uma língua que lhes era estranha e que, sob sua influência, foi morta [...] a primeira consequência dessa diferença fundamental, eu disse, foi a seguinte: entre as pessoas com uma linguagem viva, a cultura mental influencia a vida, enquanto entre as pessoas do tipo oposto, a cultura mental e a vida seguem caminhos separados (FICHTE, 1808)⁷¹

Para Fichte, a língua incorporaria o espírito da nação; tendo primazia aquelas faladas desde o início da comunidade, como o caso das línguas germânicas. A língua francesa seria de segunda classe, pois teria sido imposta pela dominação romana que destruíra sua continuidade cultural. Este tipo de nacionalismo influenciou fortemente a escrita profissional da História, tanto na Alemanha, quanto em países que estavam buscando conquistar independência pelo reforço da identidade cultural e que, por isso, se identificavam com a historiografia alemã. No restante da Europa, a emergência do nacionalismo mudou o foco de interesse da cosmopolita História Universal para a História Nacional.

Apesar das distinções, algumas características iluministas comuns podem ser identificadas na produção historiográfica dos séculos XVIII e XIX: a busca por relatos verossímeis, isto é, filtrados de elementos sobrenaturais ou míticos; a tentativa de elaborar uma narrativa coerente e lógica segundo o princípio da causalidade;

⁷¹ Zum Behuf einer Schilderung der Eigentümlichkeit der Deutschen ist der Grundunterschied zwischen diesen und den andern Völkern germanischer Abkunft angegeben worden, daß die ersteren in dem ununterbrochenen Fortflusse einer aus wirklichem Leben sich fortentwickelnden Sprache geblieben, die letztern aber eine ihnen fremde Sprache angenommen, die unter ihrem Einflusse ertötet worden. Die erste Folge von dem aufgestellten Grundunterschiede, die ich angab, war die: beim Volke der lebendigen Sprache greife die Geistesbildung ein in das Leben; beim Gegenteile gehe geistige Bildung und Leben jedes für sich seinen Gang fort. FICHTE, Johann Gottlieb. Rede an der deutsche Nation. Fünfte Rede. Leipzig: Phillip Reclam Verlag, 1808.

procedimento de se submeter os textos à crítica da comunidade de pares, e, por fim, a concepção de tempo linear. A linearidade temporal, em si, não era algo novo, mas uma tradição, vinda desde Agostinho (354-430), de se escrever *Historia Universal* segundo a temporalidade bíblica que parte da criação do mundo até a volta de Cristo.

A inovação da noção de temporalidade moderna, no Ocidente, foi o desenvolvimento do conceito de progresso, formulado em teorias da segunda metade do século XVIII. Segundo elas, a humanidade seguiria etapas de desenvolvimento a partir da superstição primitiva até chegar ao estágio do domínio da Razão. O foco da modernidade no progresso impregnou a escrita da história com a temporalidade do futuro; a História passou a ser a narrativa de um processo de desenvolvimento. Nessa perspectiva, a Europa era considerada a sociedade mais avançada e o seu progresso racional e tecnológico sinônimo de uma superioridade que viria a justificar a hierarquização da humanidade, com a consequente dominação de outros povos, especialmente a partir do final do século XIX.

A historiografia moderna se caracteriza pela crítica documental, linearidade temporal, busca de comprovação dos fatos, crença na possibilidade de objetividade da história a despeito da subjetividade humana, preocupação com a contextualização e, por fim, o impulso de transformar a história em uma disciplina científica praticada por especialistas. O processo de construção desse paradigma historiográfico envolveu rupturas, permanências e ajustes refletidos nos intercâmbios culturais entre os povos. Assim, do mesmo modo que os ideais iluministas chegaram da França e foram reinterpretados na Alemanha, os franceses buscaram a cientificidade da história, inspirados pela escola metódica nascida na Alemanha.

Os dois paradigmas historiográficos modernos e seus respectivos modelos de nação foram levados à Índia por meio da colonização e representados por dois grupos principais: de um lado, os utilitaristas, funcionários do governo britânico que defendiam a ocupação da Índia como missão histórica de levar o progresso à região e do outro, os orientalistas românticos, que buscavam nas memórias da Índia Antiga um novo sentido de identidade e pertença cultural. A dança de proximidade e afastamento entre História e memória tem sua continuidade, agora sob a influência da disputa de interesses entre colonizadores e nacionalistas das duas vertentes.

3.2 A Historiografia Colonial na Índia.

Com o início da colonização britânica na Índia, a partir da chegada da Companhia das Índias Orientais, no século XVIII, inicia-se um período de interesse a respeito do passado e da cultura indianos, aumentado a partir do domínio completo da Índia pela Coroa Britânica, em 1858. O objetivo dos colonizadores era conhecer os costumes locais a fim de facilitar o controle das populações e do território e adquirir repertório para a elaboração de justificativas ideológicas para a dominação colonial. A historiografia ocidental moderna, trazida pelo colonizador, seguia o modelo da tradição iluminista, marcada pela noção de progresso e de superioridade cultural europeia, especialmente a partir do século XIX.

Sob esse olhar, a Índia era considerada desprovida de história, devido a sua suposta imobilidade milenar e por ter seu passado perdido em relatos míticos, sem noção de lógica, evidência ou racionalidade. A maneira como os europeus percebiam a Índia, na perspectiva histórica, pode ser inferida dos comentários feitos por Karl Marx, em um artigo onde denuncia a destruição da cultura nativa indiana pela violência colonial britânica:

Contudo, por mais lamentável que seja, do ponto de vista humano, ver como se dissolvem essas dezenas de milhares de organizações sociais laboriosas, patriarcais e inofensivas; por triste que seja vê-las desaparecer num mar de dor [...] não podemos esquecer, simultaneamente, que essas idílicas comunidades rurais por inofensivas que parecessem, constituíram sempre uma sólida base para o despotismo oriental; restringiram o intelecto humano aos limites mais estreitos, convertendo-o num instrumento submisso da superstição, submetendo-o à escravidão de regras tradicionais e privando-o de toda a grandeza e de toda iniciativa histórica [...] convertendo-se ao mesmo tempo em presa fácil para qualquer agressor. É bem verdade que, ao realizar uma revolução social no Hindustão, a Inglaterra agia sob o impulso dos interesses mais mesquinhos [...], mas o que se trata aqui é de saber se a humanidade pode cumprir sua missão sem uma verdadeira revolução a fundo do estado social da Ásia. Se não pode, apesar de todos os seus crimes, a Inglaterra foi o instrumento inconsciente da História (MARX, 2008, p.291).

Para Marx, a Índia permanecia no estágio de desenvolvimento econômico do despotismo asiático,⁷² atrasada, portanto, em relação ao movimento da história que levaria a humanidade à emancipação, passando antes pelo desenvolvimento da indústria e do proletariado. Sob essa concepção da História como dinâmica do progresso, a Índia pré-colonial estaria à margem do processo de evolução histórica, entrando nele somente a partir da modernização e das mudanças sociais introduzidas, ainda que sob altíssimo custo, pelos britânicos.

De acordo com Panikkar (1963, p. 228), durante mais de setecentos anos considerou-se que a invasão do sultão Mamude de Gázni, em 907, fora o “início” da história indiana, pois os únicos registros disponíveis eram aqueles deixados em árabe e persa. As primeiras iniciativas de construção de uma História da Índia, em moldes ocidentais, foram tomadas por funcionários administrativos da Companhia das Índias Orientais que produziram uma incipiente historiografia sobre a Índia, como *History of Mysore* (1810) de Mark Wilks e *History of the Marathas* (1826), de Gran Duff. Em seguida, recorreu-se a nativos falantes de persa, o idioma dos governantes islâmicos à época da chegada dos britânicos. O interesse imediato dos britânicos estava voltado para o passado medieval mais recente, a fim de compreender o funcionamento do governo mogol e sua relação com a sociedade indiana. Vale observar que, neste período, a História da Índia era escrita, principalmente, por amadores sem instrução formal ou funcionários a serviço da Coroa Britânica, que procuravam legitimar os interesses do imperialismo Inglês. Movidos por ideais de modernização, esses autores viam no passado indiano, basicamente, obscuridade, atraso e superstição e assumiam o discurso da missão civilizatória, o fardo do homem branco de levar os valores ocidentais aos povos considerados primitivos.

Foi somente no final do século XIX, por meio do historicismo alemão, que a disciplina História adquiriu seu caráter acadêmico (IGGERS, 2012, p.49). Uma das consequências dessa mudança para a escrita da História da Índia foi a valorização da história produzida por profissionais em detrimento das narrativas tradicionais hindus ou da escrita historiográfica persa. Para esses autores, os indianos careciam de consciência histórica e seu passado estaria perdido em fábulas.

⁷² Modo de Produção Asiático é uma categoria do materialismo histórico que descreve um modo de produção pré-capitalista e amplo, caracterizado pela agricultura, servidão à terra e apropriação dos excedentes por uma autoridade absoluta rei, faraó, imperador.

O pensamento historiográfico colonial influenciou de modo duradouro o modo como os indianos veem a si mesmos e a seu passado. Os britânicos decifraram manuscritos, localizaram sítios arqueológicos, reconstruíram cronologias, definiram as características dominantes de cada período histórico e delinearam a identidade indiana em termos religiosos. A publicação mais influente deste período foi a obra em três volumes *History of British Índia* (1817), de James Mill. O autor, que nunca esteve pessoalmente na Índia e não conhecia nenhum dos idiomas nativos, declara no prefácio de sua obra, tê-la escrito como um serviço à sua pátria e como uma contribuição para a administração britânica na Índia. O livro se tornou um manual de orientação para o Governo Britânico e uma referência da historiografia imperialista na Índia. Esse momento da produção historiográfica financiada pela Companhia das Índias Orientais costuma ser chamado de utilitarista, devido à adesão de seus autores a essa filosofia⁷³ e seus propósitos pragmáticos.

Mill foi o pioneiro na divisão da História da Índia em três períodos: Civilização Hindu, Civilização Mulçumana e Civilização Britânica. Observe-se que ele utiliza o critério religioso apenas para os dois primeiros, obliterando, desse modo, o aspecto do proselitismo cristão trazido ao país pelos ingleses. Hoje, historiadores secularistas rejeitam essa periodização baseada na religião dos governantes, preferindo outros critérios de classificação, como economia e relações sociais, porém, o modelo britânico de pensamento foi internalizado e abriu as portas para a interpretação hindu nacionalista de que o hinduísmo seria a característica definidora da identidade indiana, vilipendiada pelos invasores islâmicos. Mesmo após os historiadores indianos substituírem a nomenclatura de Mill pelos termos “antiga, medieval e moderna”, a caracterização da História da Índia pelo critério de religião dos governantes permaneceu. Essa tendência a ler a História a partir das ações dos governantes e chefes militares, sem ouvir a voz dos “de baixo” era própria da historiografia do período, fato que foi observado pelo poeta indiano Rabindranath Tagore:

A História da Índia ensinada nas escolas apresenta o ponto de vista dos estrangeiros, dos invasores e suas guerras. É um pesadelo. Mesmo no dia em que ocorre uma tempestade, ela não é o único evento do dia. Para os seres humanos, acontecimentos como nascimentos e mortes,

⁷³ Utilitarismo é uma teoria liberal inglesa desenvolvida por Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873), filho de James Mill, que considera a boa ação ou a boa regra de conduta caracterizáveis pela utilidade e pelo prazer que possam proporcionar a um indivíduo e à coletividade. In: <https://www.britannica.com/topic/utilitarianism-philosophy>. Acesso em 15 de dezembro de 2019.

alegrias e tristezas que ocorreram naquele dia serão mais importantes. Mas um estrangeiro vê apenas a tempestade, porque ele está fora e não dentro das residências. É por isso que na história escrita por estrangeiros há apenas poeira e tempestades. Não há Índia. Há persas e mogóis marchando e hasteando suas bandeiras (TAGORE. 1903)⁷⁴.

As observações de Tagore vão ao encontro da diferenciação entre História e memória feita por Halbwachs (2006, p.100). A História não contém todo o passado e, nem mesmo, tudo o que resta dele. Ao lado de uma História escrita, haveria uma história viva e que pode ser muito diferente da narrativa unificada oferecida pelos livros, já que o que é ensinado por eles é um conteúdo selecionado, comparado e classificado segundo regras que não se aplicam aos grupos dos homens que foram seu repositório vivo da lembrança. Essa problemática é bastante evidente no caso da Índia, onde a história do país, escrita por indianos, só veio a ser desenvolvida após a historiografia colonial.

Podemos utilizar uma outra periodização da história da Índia, que não a baseada na religião dos governantes. De acordo com o idioma predominante, a produção textual na Índia pode ser dividida em três períodos gerais: a Índia Antiga, na qual predominava o sânscrito como língua religiosa e literária; o período pós invasão turco-árabe, com o domínio do persa e por último, a Índia Britânica, com a influência do Inglês trazido pelos colonizadores e adotado tanto como idioma tanto burocrático, quanto acadêmico, a partir da reforma educacional de Macaulay (IGGERS E WANG, 2008, p.41).

Na Índia Antiga, são os Purāṇa e os Itihāsa que condensam as narrativas sobre o passado em relatos de cunho mítico-religioso ou semi-históricos. A percepção do tempo, presente nestas narrativas, é cíclica, incomensurável e infinita, embora com intervalos de linearidade. A existência humana é compreendida como um espetáculo teatral, um jogo cósmico - *prabhu ki lila* - que segue um caminho traçado, mas no qual o ser humano pode interagir com o desenrolar dos acontecimentos por meio de suas ações (BOGER, 2006, p.15). As sucessões de eventos seguiriam padrões coesos, constantes e inteligíveis para aqueles com o olhar interior, capazes de apreender a ordem e a unidade no caos das variações aleatórias. A visão tradicional cíclica da história humana não é exclusividade dos indianos, ela é compartilhada com outros povos como gregos, egípcios e civilizações da América pré-colombiana. Segundo a

⁷⁴TAGORE, Rabindranath. *Bharatbarsher Itihas*.

concepção metafísica de história como eterno retorno, presente em várias sociedades antigas, tudo se consumiria e renovaria em ciclos definidos e controlados pelo Tempo, como uma entidade mítica. Esses ciclos, que vão da ascensão à decadência e retornam infinitamente, costumam se iniciar em uma era de pureza e inocência. No caso da Índia, assim como no da Grécia, essas eras são classificadas de acordo com quatro metais: A Era de Ouro (*Sat Yuga*), a Era de Prata (*Treta Yuga*), a Era de Cobre (*Dwapur Yuga*) e a Era de Ferro (*Kali Yuga*), na qual nos encontramos.

De acordo com Clawson (1967), com a chegada dos invasores árabes e persas a historiografia na Índia adquire novos contornos e noções de temporalidade. A partir do século VII, período das primeiras invasões, começa-se a encontrar escritos e registros precisos de fatos, genealogias e biografias. Este tipo de escrita acentuou-se a partir do estabelecimento dos muçulmanos no território indiano, com o Sultanato de Deli (1206 - 1526) e do Império Mogol (1526 a 1857). Os árabes e persas tinham uma tradição de escrita precisa, baseada em testemunhos e inspirada na noção de tempo linear das religiões abraâmicas. Essa tradição se fortalece a partir do estudo sobre a vida do Profeta Maomé e da coletânea de narrativas (*hadith*) sobre seus atos, pensamentos e expedições militares. Enquanto isso, na tradição indiana, predominava a escrita mítica com noção de tempo cíclico. A partir do século XIII, com o estabelecimento do Sultanato de Deli⁷⁵, já é possível identificar o surgimento de narrativas de caráter histórico, especialmente em persa, idioma governamental predominante no período. Nestes textos, eventos políticos, administrativos e militares são registrados com acurácia e facticidade, sendo que o fator moral e religioso, embora presente, tem papel secundário nas análises do nexos de causalidade. O intercâmbio entre as duas tradições modificou o caráter da escrita indiana sobre o passado. Vários textos em idiomas regionais, como tâmil, telegu, marathi, produzidos nos séculos XVI, XVII e XVIII, passam a revelar traços de uma consciência histórica não perceptíveis na anterior literatura sânscrita, escrita por sacerdotes brâmanes e com forte conteúdo mítico-religioso.

O Império Mogol, que durante seu apogeu estendeu seus domínios por quase todo Subcontinente Indiano, foi marcado como um período de grandes transformações

⁷⁵ Chama-se Sultanato de Deli é o período, entre 1206 e 1526, em que a região Norte da Índia foi governada por cinco dinastias de origem turca até a chegada do Império Mongol. As cinco dinastias foram: Mameluca (1206–1290), Chalji (1290–1320), Tuglaque (1320–1414), Saída (1414–1451) e Lodi (1451–1526), do Afeganistão.

culturais, decorrentes em grande parte do intenso comércio com outros países, intercâmbio intelectual entre as tradições hindu e muçumana, desenvolvimento de centros urbanos, circulação de livros e o nascimento de um idioma coloquial nascido da mistura entre o árabe e o hindi - o urdu - que permitia a comunicação entre as várias classes sociais. Além disso, os Mogóis caracterizavam-se pela burocracia e eficiência; estabeleceram arquivos e empregavam funcionários públicos e eruditos para dirimir questões legais, o que, por sua vez, demandava documentos e registros de direitos que passaram a constituir fontes historiográficas.

Segundo Rao (2003, p. 196), esse tipo de escrita sobre o passado da Índia, neste momento, não é de todo desvinculada da poesia, mas pode ser considerada histórica por outros elementos narrativos: os textos refletem uma cultura de escrita em prosa, voltada para a comunicação, mais do que para o mero registro. Há um interesse em números, nomes corretos e outros instrumentos que permitem ao autor uma ancoragem factual precisa, na narrativa de eventos que não são isolados, mas conectados a um contexto anterior de causas e consequências.

Como indicam Iggers e Wang (2008, p.98), havia na região do Bengala uma escrita historiográfica persa, escrita em prosa, que continha um forte conteúdo moral, mas que, ainda assim, atendia aos princípios da cronologia, lógica e causalidade, a exemplo da obra *Sëir Mutaqherin* (1781), apresentada ao Governador Geral da Índia Britânica, Warren Hastings, na qual Tabātabāī Gholām-Hoseyn Khān descreve o declínio da virtude dos governantes Mogóis e o comportamento dos britânicos recém-chegados. Khān pode ter sido o primeiro a caracterizar a Companhia das Índias Orientais como um governo colonialista, motivado pela exploração e pelo senso de superioridade cultural. Para ele, a decadência moral começara com o reinado de Aurangzeb (r.1685-1705) e a chegada dos ingleses teria sido parte desse processo. Um dos objetivos de sua obra, característico da historiografia islâmica (*il al Tariq*), é ensinar princípios de boa governança, dentro do estilo pedagógico da historiografia muçumana:

É de comum entendimento entre aqueles que estudam os registros do tempo e as vicissitudes dos dias e das noites, que os livros de História e uma retrospectiva dos diferentes nações e ações humanas são de múltiplas conveniências e produzem inumeráveis vantagens, pois o estudo das páginas da História oferecem uma visão dos poderes do Altíssimo e um vislumbre das ações do Criador. Instruem sobre as

várias raças humanas e sobre as boas qualidades de seus principais líderes (Hoseyn Khān, 1789, p.41).⁷⁶

A despeito dessa cooperação, os britânicos não atribuíam credibilidade à escrita historiográfica islâmica e, menos ainda, às fontes hindus. Em 1867, o historiador e funcionário britânico, Henry Miers Elliot publicou uma coletânea em oito volumes de traduções de relatos em persa chamada *The history of India told by his own historians* (A História da Índia contada por seus próprios historiadores), porém, o próprio autor desqualifica o valor historiográfico da obra:

Pode-se dizer que este trabalho é deficiente em alguns dos requisitos essenciais da História [...] a deficiência é maior, lamentavelmente, se um hindu for o autor [do texto fonte], cada uma de suas frases é voltada servilmente para inflar a vaidade de seu patrono mulçumano [...]. No entanto, servirá para dissipar a névoa da ignorância através da qual a História da Índia é observada. Na História da Índia, há pouco que nos permita penetrar abaixo da superfície cintilante e observar o funcionamento concreto de um governo despótico, suas leis sanguinárias e o efeito, sobre o corpo da nação, dessas injuriosas influencias (ELLIOT, 1867, p.20).⁷⁷

Além de considerar os relatos dos indianos dignos de pouco crédito e resultado de uma suposta adulação aos sultões, muitos historiadores coloniais retratavam os governantes mulçumanos como despóticos e cruéis com os hindus, e a si mesmos como libertadores que teriam trazido emancipação à Índia:

Se olharmos para os atuais reinos maometanos da Índia e examinarmos o caráter de seus príncipes e as condições a que estão submetidos seus súditos nós podemos traçar uma comparação da antiguidade com a modernidade; contemplamos reis, mesmo os que nós próprios criamos, afundados em preguiça e devassidão, a emular os vícios de Calígula ou Cômodo [...]. Sob tais governantes não

⁷⁶ It is agreed among those studying the records of time and the vicissitudes of days and nights, that the history books and a review of the different nations and human actions are of manifold convenience and produce an infinity of advantages, since the study of the pages of history. they afford an insight of the powers of the Almighty and a glimpse of the Creator's actions. Instruct about the various human races and the good qualities of their principal leaders. Tabātabā'ī Gholām-Hoseyn Khān. Seid Mutaqherin: Review of Modern Times. Calcutá: James White, 1789

⁷⁷ Hence it is that this work may be said to be deficient in some of the essential requisites of History. [...] These deficiencies are more to be lamented where a hindu is the author . every phrase is turned to flatter the vanity of his muhammadan patron. Yet it will serve to dispel the mist of ignorance by which the knowledge of India is observed. India history there is little which enable us to penetrate below the glittering surface and observe the practical operation. Sir H. M. Elliot. History of India by its own historians. Volume I. The Muhammadan Period. London: Tübner and Co , 1867

podemos nos admirar de que a justiça seja corrupta, a coleta de impostos violenta, as vilas sejam incendiadas, os habitantes mutilados e vendidos como escravos [...] hindus assassinados por se rebelaram contra as proibições religiosas, a mutilação de ídolos, a destruição de templos, as conversões e casamentos forçados e a sensualidade e embriagues dos tiranos que se regozijavam disso [...]. Quando testemunhamos essas cenas sob nossos olhos, quando há supremacia do Governo Britânico, o benefício de seu exemplo e o medo de sua interferência [...] podemos nos surpreender que os antigos príncipes, quando livres de tais restrições, devam ter se importado ainda menos em preservar aqueles que dependiam deles? (ELLIOT, 1867, p.20-21)⁷⁸

Para Eaton (2002, p.24), Elliot teria buscado deslegitimar os governantes indomuçulmanos que precederam o domínio britânico, ao contrastar o que ele considerava justiça e eficiência dos ingleses, com a crueldade e o despotismo dos governantes árabes e turcos. Elliot teria intenções de representar o governo britânico como libertador dos indianos, a fim de angariar o apoio da maioria hindu. De fato, o próprio Elliot afirma, na introdução de seu livro, que este servirá para “sensibilizar os nossos súditos nativos sobre as imensas vantagens da suavidade e equidade de nosso governo” (ELLIOT, 1867, p.22).

Em que valha a possibilidade de os relatos sobre a violência, sobretudo religiosa, dos islâmicos sobre os hindus serem verdadeiros, historiadores como Pandey (1993) e Thapar (1977) apontam que os britânicos utilizavam ostensivamente a estratégia política do *divide et impera* - dividir para reinar- que consiste em semear desconfiança e discórdia entre grupos locais a fim de enfraquecer a possibilidade de resistência da comunidade como um todo. Nacionalistas hindus reportam-se à obra de Elliot para fundamentar a acusação de que os muçulmanos são usurpadores e destruidores da cultura indiana. No entanto, a historiografia colonialista é contestada por diversos historiadores atuais, que questionam a narrativa segundo a qual os vários séculos de

⁷⁸ If we turn our eyes to the Mohammedan kingdoms of India and examine the character of their princes and we can draw a comparison of antiquity with modernity; we behold kings, even though we create, sunk in sloth and debauchery. And emulating the vices of Caligona or Commodus [...] Under such rulers we cannot wonder that justice is corrupt, states revenue never happens without violence, villages are burned, the inhabitants mutilated or sold into slavery. Killing of Hindus when they rebel against religious prohibitions, temple destruction, forced conversions and marriages and sensuality and drunkenness of tyrants who rejoiced in it. [...] When we witness these scenes under our eyes, where there is supremacy of the British government, or benefit of its example and fear of its interference [...]. can we be surprised at the ancient principles, when released by such statements, should have studied even less in preserving those who depend on them When we witness these scenes under our eyes, where the supremacy of british Government. can we have surprise that former princes, when free of such restraints should have studied even less to preserve the people committed to their charge?

governantes islâmicos na Índia tenham sido sistematicamente dedicados a destruir templos e violar a religiosidade hindu.

A primeira invasão militar de islamizados na Índia ocorrida na primeira metade do século VIII, foi liderada pelo general, de 17 anos de idade, Muhammad bin Qasim, que alcançou a região do Sind (atual Paquistão). Seguiram-se várias incursões de diferentes grupos vindos pelo noroeste do Subcontinente. De acordo com Eaton (2002), a profanação de templos, comuns neste período, não tinha uma motivação religiosa. Elas teriam ocorrido no momento das incursões militares com objetivo de obter riquezas materiais por meio de pilhagens, um padrão iniciado em 986, com a invasão do sultão turcomano Sabuktigin, da dinastia Ghazni, na região entre Cabul e Punjabi. Embora os cronistas do sultão registrem que ele invadiu a região e “converteu os infiéis”, a suposta conversão seria apenas uma forma de legitimar os saques, sendo que o principal motivo dos ataques era material; pilhar os templos a fim de financiar seu imenso e organizado exército de escravos e mercenários. Como demonstração da falta de interesse em islamizar a Índia, o autor aponta o fato de Sabuktigin não ter se estabelecido no Subcontinente e de ter atacado e pilhado, igualmente, cidades mulçumanas no Iran.

Com a chegada da dinastia Iraniana que viria a formar o primeiro Sultanato de Deli, os templos profanados passam a ser, majoritariamente, aqueles ligados aos rituais oficiais, de onde o governante local tirava sua legitimidade por sua ligação com a divindade patrona da cidade ou do reino. No período de 1526 a 1605, quando o norte da Índia foi governado pelos mogois Babur, Hamayun e Akbar, as disputas territoriais eram centradas no Afeganistão, não havendo nenhum registro de destruição de templos no período, pois os afegãos não possuíam divindades padroeiras de governantes.

De acordo com Subramanyan (1996, p.44), a destruição de templos e os conflitos entre nativos hindus e governantes mulçumanos não era algo incomum no período pré-colonial. Há registros de destruição de templos determinadas pelo sultão Aurangzed (r.1658-1707), que ordenou a destruição do Dehra of Kesho, na antiga cidade de Mathura. No entanto, crônicas oficiais parecem indicar motivações mais políticas do que religiosas para o ato:

Durante este mês de Ramzam [...] o imperador [Aurangzeb] como promotor da justiça e destruidor da malícia, como conhecedor da verdade e destruidor da opressão, emitiu ordens para a demolição do templo situado em Mathura, conhecido como Dhera de Kesho Rai. Este templo insano foi construído pelo tolo Bir Singh Deo Bundela. Esse infiel tornou-se o favorito da realeza [...] e foi recompensado por

seus serviços com a permissão para construir o templo, o que ele fez às custas de trinta e três lakhs de rúpias. [...] os reis orgulhosos ficaram paralisados de espanto [...] os ídolos grandes e pequenos foram levados para Agra e enterrados na Mesquita Begam Sahib. A cidade de Mathura foi renomeada Islamabad. (*apud* SUBRAHMANYAM, 1986, p 49).⁷⁹

O trecho revela que o templo hindu não havia, apenas, sido construído durante o reinado de Aurangzeb, mas financiado por ele, como uma forma de agradecimento aos serviços prestados por Singh, um rei [*raja*] que era vassalo do imperador Mogol. A destruição do mesmo templo foi determinada como uma punição por algo que fora entendido como desrespeito à autoridade do imperador e não como forma de ataque ao hinduísmo da população em geral.

O caso da destruição de templos, como outros aspectos das relações entre hindus e mulçumanos na era pré-colonial, é multifacetado. De acordo com Subramanyam (1986, p.50), durante os conflitos militares entre conquistadores islâmicos e reis indianos, no século XVIII, vários locais sagrados dos mulçumanos foram profanados ou destruídos por hindus. Também era corrente a destruição de templos hindus por governantes indianos em guerra entre si. Thapar (1987, p.15) relata o caso de Harsha (r.1089-1111d.C), rei indiano do Kashmir, que possuía um sistema institucionalizado para saquear templos hindus e budistas, chegando a determinar um cargo oficial para o responsável pela organização das pilhagens; o *devotpatana-nayaka* - aquele que arranca os deuses.

A questão das conversões forçadas também é alvo de disputas acadêmicas e há diferentes teorias a respeito do processo de conversão de indianos ao islamismo. De acordo com a primeira, os mulçumanos indianos não seriam nativos convertidos, mas descendentes dos imigrantes árabes e persas; a segunda defende que eles teriam sido convertidos voluntariamente por meio de um processo natural de assimilação cultural; a terceira afirma que os indianos teriam se convertido por motivos pragmáticos como ascensão social por meio de cargos e redução de impostos e, de acordo com a última

⁷⁹ During this month of Ramzam [...] the emperor, as promoter of justice and over thrower of mischief, as knower of truth and destroyer of oppression [...] issued orders for the demolition of the temple situated in Mathura, famous as Dhera of Kesho [...]. This temple of folly was built by the idiot Bir Singh Deo Bundela. This infidel became a royal favorite and was rewarded for his service with permission to build the temple, what he did at the cost of thirthy three lakhs of rupees [...]. The proud rajas were stifled and in amazement The idols which has been set up in the temple were brought to Agra and buried under the mosque of Begam Sahib. Saqui Must´ad Khan. Ma´asir-I Alamgiri, p.60.

hipótese, a chamada “conversão pela espada”, eles seriam descendentes de hindus convertidos à força, narrativa adotada por muitos nacionalistas hindus (EATON, 1993).

Escapa ao escopo desta tese desvendar a natureza das relações entre hindus e mulçumanos no período pré-colonial, mas é possível levantarmos algumas reflexões. Os governantes árabes e turcos invadiram o Subcontinente indiano, sendo o uso da força inerente a um governo militarizado, cuja legitimidade veio do direito por conquista. Sendo o Islã uma religião proselitista, é também de se supor que ocorressem ações dos governantes que fossem voltadas para a propagar a fé islâmica e converter infiéis, ainda que como objetivo secundário; como forma de angariar aprovação das lideranças religiosas ou de seus pares mais fervorosos. Portanto, parece pouco plausível afirmar que conflitos de caráter religioso entre hindus e mulçumanos fossem meras invenções dos colonizadores britânicos com o intuito de criar sectarismo entre os indianos. Apesar da ocorrência de trânsito entre religiosidades, os contatos entre culturas diferentes são sempre permeados por tensões. Questões políticas, como as assimetrias de poder e prestígio, características das relações de dominação, promovem o enrijecimento das fronteiras culturais quando o grupo dominante condena certas crenças e práticas religiosas ao ostracismo. Os invasores islâmicos, assim como posteriormente os cristãos, condenavam a religiosidade nativa seja por seu politeísmo, idolatria ou rituais considerados primitivos.

Por outro lado, é tampouco verosímil que os vários séculos de domínio dos governantes árabes e turcos tenham sido caracterizados, exclusivamente, por violações, crueldade e conversões forçadas. Ao se estabilizarem no Norte da Índia, as dinastias vindas do noroeste do Subcontinente iniciaram um relacionamento de longo prazo com os Indianos, que resultou em uma síntese cultural entre as civilizações indiana e turco-persa:

A chegada do islamismo introduziu novas ideias que se inseriram no cenário religioso da Índia. O Islã é essencialmente igualitário, pois todos os homens são irmãos diante de Alá, a natural rejeição mulçumana ao sistema de castas e à crença em um único deus paternal e protetor provocou um grande impacto na cultura indiana. Muitos indianos das classes desprivilegiadas adotaram espontaneamente o islamismo, atraídos pela possibilidade de ascensão social (PANNIKAR, 1963, p. 184).

A mescla entre valores religiosos islâmicos e hindus foi um dos fatores que estimulou o surgimento dos movimentos devocionais da Idade Média, para o qual todos

os deuses seriam agora manifestações de um único Deus, alcançável através da devoção (*bhakti*). Trata-se de uma síntese religiosa; o Movimento Bhakti era aberto a todas as pessoas, pois abria a possibilidade de o devoto se unir a Deus pelo amor, independentemente de castas, etnias ou níveis de instrução, uma noção comum a religiões abraâmicas como o Islã.

No plano religioso, embora possa ter havido conversões forçadas, não há indicações de que essa tenha sido uma política de Estado. Os mulçumanos representam hoje apenas 14,2% da população⁸⁰ do país, apesar de serem a maior população fora dos países islâmicos, consistem em um percentual relativamente pequeno, se considerarmos a ideia de séculos de imposição religiosa sistemática.

Apesar das dificuldades de se apreender o passado no presente, sugerimos, com base na diversidade de relatos sobre o período de governantes islâmicos, que as relações entre hindus e mulçumanos tenham sido complexas, com momentos de confrontos seguidos por paz, cooperação e intercâmbio. Templos foram destruídos, mas também construídos e reconstruídos. Algumas conversões foram forçadas, outras voluntárias e a tolerância coexistia com a intolerância, a depender do grau de ortodoxia religiosa dos indivíduos e dos diferentes governantes que eram, individualmente, mais seculares ou mais fundamentalistas.

O que podemos inferir da divergência dos relatos é que as diversas versões sobre o passado atendem às diferentes perspectivas ideológicas. Aos colonizadores interessava a versão dos indianos escravizados por tiranos mulçumanos, que foram libertados pelos ingleses civilizados. Os historiadores que adotam a narrativa da nação cívica, notadamente os de linha marxista, tendem a minimizar a natureza religiosa dos conflitos pré-coloniais, enquanto nacionalistas hindus defendem a narrativa que caracteriza o mulçumano, mesmo o de hoje, como inimigo dos hindus e da nação indiana.

A segunda fase de estudos sobre o passado Índia se concentrou na Índia Antiga e foi iniciada por orientalistas europeus. Desde o século XV, o crescente contato comercial entre Europa e Ásia aumentou o interesse de acadêmicos e missionários europeus sobre a cultura oriental. No caso específico da Índia, o estudo do sânscrito e do persa foi o estímulo para esses intelectuais se dedicarem às traduções de textos clássicos indianos e às pesquisas sobre as tradições e pensamento da Índia Antiga. Os

⁸⁰ Antes da partição entre Índia e Paquistão esse percentual era de 25%. Varshney, Ashutosh. *Contested Meanings: India's National Identity, Hindu Nationalism, and the Politics of Anxiety*. Daedalus. Vol. 122, No. 3. *Reconstructing Nations and States*, 1993, p. 236.

ocidentais promoveram uma série de traduções dos antigos manuscritos indianos, além de iniciarem uma onda de valorização do sânscrito, considerada, naquele momento, a língua matriz dos idiomas europeus. Os ingleses buscavam conhecer as leis religiosas do país para melhor administrá-lo, e os alemães, motivados pelo romantismo, buscavam a origem comum da “raça ariana”, em uma época em que não se diferenciava língua e raça (PANIKKAR, 1963, p. 215).

Os orientalistas, que a partir dos séculos XVII e XVIII, manifestavam grande admiração e interesse pela cultura indiana, criaram as cadeiras de Indologia nas universidades francesa e alemã. Eles se recusavam a adotar o modelo positivista que classificava a Índia como primitiva e atrasada em comparação às sociedades europeias, diferentemente dos utilitaristas britânicos como James Mill e Thomas Macaulay, para os quais não havia nada o que glorificar fosse do passado ou do presente da Índia, pois esta não possuía uma verdadeira civilização.

De um lado, a chegada da historiografia moderna na Índia contribuiu para a construção de uma identidade indiana em termos religiosos e para elaboração de uma narrativa de polarização sectária com os mulçumanos, que levou à partição da Índia e ao permanente conflito comunalista e fratricida no país. Por outro, o interesse dos ocidentais pela história da Índia, e as pesquisas decorrentes, permitiu aos indianos redescobrirem os conhecimentos espirituais dos antigos e valorizarem seu próprio passado. Muitas das tradições religiosas, aparentemente esquecidas, refloresceram favorecidas pela tradução dos clássicos indianos para a língua inglesa. Estimulada por essas descobertas, surge uma historiografia nacionalista, tanto secular quanto hindu, como reação aos séculos de crítica etnocêntrica e narrativas imperialistas de superioridade cultural. A produção dos orientalistas vai revolucionar o conhecimento dos indianos sobre si mesmos e lançar as primeiras sementes do sentimento de orgulho nacional.

3.3 História nacionalista e disputa de narrativas

No período que se seguiu ao início do domínio britânico, a escrita sobre o passado da Índia foi sistematicamente racionalizada, perdendo seu tradicional caráter mítico pedagógico. O paradigma da historiografia moderna foi transmitido nas faculdades missionárias cristãs, nos centros de treinamento para funcionários públicos criados pelo governo colonial e nas escolas indianas a partir da reforma educacional de

Macaulay. O tipo de consciência histórica ensinada comunicava os valores do governo imperialista, como a noção de progresso linear pela superação do passado, desse modo, justificava-se a presença britânica na Índia como sendo um movimento da História rumo a civilização do país.

A disciplina História passou a fazer parte do currículo educacional indiano, adquirindo um status central como transmissora da ideologia da superioridade cultural e da missão civilizatória europeia. Em 1844, o Governador Geral da Índia, Henry Hardinge, determinou a construção de cem escolas para o ensino fundamental. O material didático, distribuído gratuitamente, realçava as conquistas culturais da civilização europeias em contraposição à ausência de civilização indiana no período anterior às invasões árabes (IGERS e WANG, 2008, p.103). Tradicionalistas como Gandhi questionavam a validade do ensino de História ocidental aos indianos, defendendo o valor da memória como fonte de legítima compreensão nativa do próprio passado:

Eu não desejo prender a atenção do leitor com minhas especulações sobre valor da História, considerada como instrumento da evolução de nossa raça. Eu acredito no ditado que diz que feliz é a nação que não tem uma história. Minha teoria predileta é que nossos ancestrais hindus resolveram a questão para nós ignorando a história tal qual ela é compreendida hoje em dia e construindo sua estrutura filosófica a partir das sutilezas dos eventos. E eu olho para Gibbon e Motley⁸¹ como edições inferiores do [épico hindu] Mahabharata (GANDHI, 1924, p.164).⁸²

A preocupação de Gandhi, segundo Sethe (2017, p.38), era que a historicização do passado da Índia, nos moldes do colonizador, tivesse efeitos divisivos em seu projeto de nação multiétnica e multireligiosa, pois a periodização em termos religiosos fortalecia a teoria das duas nações; uma hindu e outra mulçumana. A perspectiva gandhiana, entretanto, não prevaleceu e a importância intelectual e pedagógica que o governo atribuía à disciplina História incentivou a internalização de paradigmas ocidentais pelos historiadores e nacionalistas indianos. A primeira História da Índia escrita no idioma nacional hindi foi *Itihāsa Tirirnāśaka* (História como destruidora das trevas), de Raja Sivaprasad (1864). A obra, embora crítica ao governo britânico, já

⁸¹ O britânico Edward Gibbon (1737- 1794) e o americano John Motley (1814-1877) eram celebrados historiadores ocidentais.

⁸² GANDHI M. K. *My jail experiences* -XI. Collected Works of Mahatma Gandhi, 1958

manifesta uma noção de história como motor do progresso e fundadora da idade nacional.

A historiografia econômica, de caráter marxista, desenvolvida no mesmo período, também funciona nos moldes iluministas de racionalidade e progresso. Autores marxistas indianos estavam mais interessados no presente e na história recente e não tinham, naquele momento, muito interesse em história antiga, em questões religiosas ou nos governos das dinastias árabes e turcas, a quem representavam como benevolentes. Sua crítica ao governo colonial é feita a partir de análises da exploração econômica e da drenagem de riqueza por meio do imperialismo de livre comércio. Uma das primeiras obras dessa linha historiográfica foi *A record of progress during one hundred year* (Um registro do progresso em cem anos), de Romesh Dutt (1897), no qual o autor, e membro do Congresso Nacional Indiano se utiliza de critérios modernos de representação histórica, inclusive da categoria “progresso” para demonstrar que o governo britânico na Índia provocava, na verdade, desindustrialização e retrocesso do país:

Este ano foi de prosperidade no Império Britânico ao redor do mundo, enquanto na Índia, foi o ano mais desastroso desde que o país passou para seus domínios. Mas a fome de 1897 é apenas uma de uma série de calamidades [...] triste observar que a despeito da administração civilizada, da construção de rodovias e canais tal calamidade ocorra, em um país com solo fértil e população industriosa [...] a história do governo britânico na Índia tem sido marcada por reformas o que justifica a esperança por reforma no futuro. O pessimismo que não reconhece reformas no passado é tolo e falso, mas o otimismo que espera progresso no futuro é igualmente ingênuo e danoso (DUTT, 1897, p.11).

Dutt, historiador que inaugurou a história econômica na Índia, foi presidente do Partido Congresso Nacional Indiano, fazendo parte da ala dos reformadores moderados, nacionalistas que buscava melhorar as condições de vida dos indianos e aperfeiçoar as relações com o governo britânico, dialogando com ele a partir dos mesmos conceitos utilizados pelo colonizador ocidental. Outra corrente historiográfica, que rivalizava com esta, é a representada pelo nacionalismo cultural, posteriormente chamado nacionalismo hindu, que buscava a identidade nacional no passado remoto, notadamente, o da Índia Antiga. Essa linha foi estimulada a partir do trabalho de indologistas como William Jones, Mountstuart Elphinstone e Max Müller que comparavam a Índia Antiga à Grécia e Roma e celebravam as conquistas indianas na área de filosofia, religião, matemática e

astronomia. Esses eruditos aplicaram o modelo renascentista à periodização da história da Índia e exaltavam a Idade Antiga, enquanto a Idade Média, quando chegaram os islâmicos, era definida como uma fase de declínio; a Idade da Trevas da cultura indiana. Assim, foi construído o mito da “Era de Ouro Védica” protagonizada por nobres arianos e que teria sido destruída por estrangeiros. Foi no anseio de reviver esse passado glorioso que os movimentos de reforma do hinduísmo do século XIX foram chamados de Renascença Hindu.

Em 1786, Sir William Jones, juiz e linguista inglês a serviço da Coroa Britânica em Calcutá, anunciou a semelhança entre o sânscrito, o grego e o latim, o que sugeria um parentesco linguístico entre indianos, gregos e romanos. Sua descoberta deu início à Indologia, um campo de estudos que relaciona a língua, a cultura e a história indo-europeia e que teve como ponto de partida a tese de que europeus e indianos possuíam, em algum momento da história, as mesmas raízes étnicas e culturais. O orientalista alemão Max Müller (1823-1900), inspirado na descoberta de Jones, elaborou a Teoria da Migração Ariana, segundo a qual ondas migratórias teriam ocupado gradualmente o nordeste da Índia por volta de 1500 a. C., essas teriam sido compostas pelos chamados povos arianos⁸³ ou indo-europeus, pastores seminômades originários do norte da Europa, que falavam o sânscrito, cultuavam deuses masculinos e guerreiros e mantinham uma sociedade patriarcal. Descobertas posteriores levaram à conclusão de que esse grupo já seria composto por diferentes etnias:

Eram homens polígamos, patriarcais, orgulhosos de sua descendência [...]. E como as mulheres por eles conquistadas eram alegremente incorporadas às suas bagagens, as raças árias – se é que se pode chamá-las assim, podem ter evoluído apenas por um processo de constante cruzamento, mistura e separação. De fato, mesmo antes da divisão em duas partes se efetuar, a língua materna era uma mescla de elementos que sugere afinidades, por um lado com os povos do Cáucaso e, por outro, com os esquimós (CAMPBELL, 2004, p. 144).

Ao chegarem ao território indiano, esses grupos teriam encontrado uma sociedade camponesa composta pelos povos de língua dravídica, uma população heterogênea que incluía possíveis descendentes da grande Civilização do Vale do Indo. A chegada dos indo-europeus marcaria o início do chamado período védico, numa referência ao conjunto de hinos laudatórios sânscritos que estão entre os documentos

⁸³ Do sânscrito *aryā* (nobre) termo pelo qual os pertencentes a esse grupo referiam-se a si mesmos.

religiosos mais antigos da humanidade, e que são considerados até hoje cânones sagrados do hinduísmo. (LITTLETON, 1973, p. 32).

A princípio, Müller introduziu a noção de duas raças arianas: uma ocidental e outra oriental, que teriam migrado do Cáucaso para a Europa e Índia, respectivamente. O ramo oriental teria conquistado os nativos indianos. O primeiro modelo de migração por meio de uma invasão viria justificar, entre outras coisas, as diferenças étnicas entre indianos de pele escura do sul e os de pele clara do norte da Índia, e seria mais tarde instrumentalizada pelo nazismo alemão na construção do mito da “raça ariana” (THAPAR, 1996). Posteriormente, o modelo da invasão foi substituído pelo da migração gradual.

Um dos pontos mais contestados da Teoria da Migração é a questão das datações, pois de acordo com os livros sagrados e os mitos de origem, a Índia existiria como uma civilização homogênea, completa e culturalmente integrada há mais de 8.000 mil anos ou mesmo desde “tempos imemoriais”:

Eruditos orientalistas têm afirmado que o Geeta [Bhagavat Gita] deve ter ocorrido cerca de 1500 a 2000 anos antes do nascimento de Buda. E Buda viveu cerca de 600 a.C. Evidentemente, o Mahabharata tem, pelo menos, 4500 a 5000 anos. Se levarmos em consideração que o Mahabharata retrata uma sociedade altamente organizada e elaborada, no ápice de seu poder e glória, e tentarmos descobrir quanto tempo uma raça levou para chegar àquele estágio, nós deveremos voltar muitos milhares de anos no passado desconhecido [...]. Se após 2000 anos após a influência humanizadora de Cristo, o Ocidente mal conseguiu apagar os vestígios de seus antepassados bárbaros [...] nós, hindus, fomos indubitavelmente os donos desta terra por 8 ou mesmo 10 mil anos antes de ela ter sido invadida por raças estrangeiras (GOWALKAR, 1939, p.42).

Para Subramanyam (2013, p.3), a essência do conflito a respeito das datações está na noção de que no primeiro milênio a.C. o conceito de “civilização indiana” já estivesse plenamente desenvolvido. De acordo com esta corrente de pensamento, a Índia Antiga é representada como autossuficiente e homeostática, isto é, capaz de apenas de exportar cultura, mas nunca de ser influenciada por agentes externos.

Embora alguns opositores contestem tanto a ideia de uma migração estrangeira, quanto o período de composição dos Vedas, as datações elaboradas por Müller continuaram a predominar na Academia, mesmo depois de relativizadas pelo próprio autor anos mais tarde:

Os Vedas [...] são, para nós, guias únicos e inestimáveis ao abrir diante de nossos olhos as tumbas de conhecimento mais ricas do que as relíquias das tumbas reais do Egito e mais antigos em pensamento do que os mais antigos hinos dos poetas babilônicos ou acádios. Se aceitarmos que eles pertençam ao segundo milênio antes de nossa era, estaremos provavelmente em terreno seguro, apesar de não devermos esquecer que esta data é uma mera construção, e que ela não se torna verdadeira apenas pelo fato de ser repetida [...]. Qualquer que seja a data dos hinos védicos, se 1500 ou 15.000, eles têm seu lugar único e se afirmam por si mesmos na literatura mundial (MÜLLER, 1889, p.34)⁸⁴

A ideia inicial de que ocupação da Índia pelos grupos indo europeus houvesse ocorrido por meio de uma invasão foi descartada por especialistas, com base no avanço de pesquisas arqueológicas e linguísticas que apontam para um processo gradual de migração e aculturação. A primeira versão da teoria, que descrevia povos desenvolvidos invadindo comunidades primitivas, foi alterada com a descoberta da Civilização do Vale do Indo, no atual Paquistão, em 1921, uma vez que esta civilização já possuía uma refinada tecnologia urbana, organização social e sistema religioso.⁸⁵

A migração ariana tornou-se, de pronto, um dos principais temas dos nacionalistas culturais que perceberam a importância da História na construção da identidade nacional. Uma das primeiras produções dessa vertente foi *The Arctic Home in The Vedas* (1903), na qual o líder nacionalista Bal Gangadhar Tilak sugere o Ártico como pátria original das tribos arianas. Percebe-se que, nesse momento, a natureza imigrante dos falantes de sânscrito ainda é aceita pelos nacionalistas culturais. Anos mais tarde, Madhav Sadashiv Gowalkar, líder supremo da RSS, negou veementemente a teoria segundo a qual os grupos falantes de sânscrito teriam vindo de fora da Índia.

⁸⁴ Whatever the Vedas may be called, they are to us unique and priceless guides in opening before our eyes tombs of thought richer in relics than the Royal tombs of Egypt, and more ancient and primitive in thought than the oldest hymns of Babylonian or Accadian poets. If we grant that they belonged to the second millennium before our era, we are probably on safe ground, though we should not forget that this is a constructive date only, and that such a date does not become positive by mere repetition [...]. Whatever may be the date of the Vedic hymns, whether 1500 or 15.000, they have their own place and stand by themselves in the literature of the world. In: MÜLLER, F. Max. *The Six Systems of Indian Philosophy*. London: Wakeman Press, 1889, p. 34

⁸⁵ A Civilização do Vale do Indo, descoberta por Sir Hubert Marshall durante uma expedição arqueológica em 1921, teria existido desde 3300 a. C e florescido entre cerca de 2500 a.C. e 1700 a.C., na região entre Índia e Paquistão. Suas cidades são notadas pelo planejamento urbano, casas de tijolos, sistemas elaborados de drenagem e abastecimento de água, aglomerados de grandes edifícios não residenciais e novas técnicas de artesanato e metalurgia. Suas maiores cidades, Mohenjo-daro e Harappa, chegaram a ter entre 30.000 e 60.000 habitantes. A civilização como um todo pode ter contado entre um e cinco milhões de indivíduos. Sua escrita ainda não foi decifrada. WRIGHT, Rita. *The Ancient Hindus*. Cambridge University Press, 2010.p.4.

E afinal de contas, qual a autoridade para provar que *nós temos uma natureza imigrante*? O obscuro testemunho de acadêmicos ocidentais? Bem, não deve ser desconsiderado que o complexo de superioridade do “Homem Branco” macula sua visão (GOWALKAR, 1939, p.35)⁸⁶.

Observe-se que Gowalkar projeta passado no presente, promovendo uma identificação os antepassados arianos e os indianos de sua época, construindo uma memória do povo hindu como descendentes dos fundadores da cultura védica. Gowalkar não pretendia, ao elaborar uma hipótese diferente da de Tilak, desautorizar um dos pais do movimento radical pela independência da Índia. Desenvolveu, então, uma proposição inusitada: Tilak não estaria errado em sugerir o Ártico como origem das tribos arianas, porque o Polo Norte, em um passado remoto, já teria se localizado na Índia:

Tilak propôs o Ártico como origem dos arianos. Nós podemos concordar com ele que originalmente os arianos, isto é, os hindus, viveram na região do Polo Norte. Mas, ele não estava ciente que, em tempos antigos, o Polo Norte, e com ele o Ártico, não estava onde está nos dias de hoje [...]. Se é assim, será que nós deixamos a Zona Ártica e viemos para a Índia ou nós estávamos o tempo todo aqui e o Ártico é que se moveu para o norte? Se Tilak tivesse sabido disso em seu tempo de vida, ele certamente teria proposto que o Ártico como lar dos arianos teria sido a própria Índia e não foram os hindus que imigraram para Índia, mas o Ártico que emigrou e deixou os hindus em seu lugar (GOWALKAR, 1939, p.44-45).

Embora a hipótese de deslocamento do Ártico, proposta do Gowalkar, não tenha se sustentado, a ideia de que os falantes de sânscrito criadores da sociedade védica seriam indianos nativos, a chamada teoria da origem indiana (*Out of India theory*) ou dos arianos autóctones (*Indigenous aryas theory*) tornou-se um tema central para os nacionalistas hindus. Essa narrativa propõe que as línguas indo-europeias⁸⁷, ou pelo menos as indo-arianas⁸⁸, tenham sido originadas dentro do Subcontinente indiano,

⁸⁶ Grifo nosso. And after all what authority is there to prove our immigrant nature? The shady testimony of Western scholars? Well, it must not be ignored that the superiority complex of “The White Man” blurs their vision. In: GOWALKAR, Sadashiv. *We or Our Nationhood defined*. Nagpur: Bharat Publications, 1939, p.35.

⁸⁷ São considerados falantes de línguas indo-europeias os anatólios, tocarianos, iranianos, indoarianos, gregos, celtas, germânicos, itálicos, bálticos, armênios e albaneses.

⁸⁸ Indo-arianos são os idiomas predominantes no norte da Índia atual além de Paquistão, Nepal, Bangladesh, Sri Lanka e Maldivas.

negando o modelo dominante⁸⁹ que considera a região que engloba Ucrânia, Rússia e Cazaquistão como origem desses grupos linguísticos. Entre as diferentes vertentes da teoria, a mais adotada pelos simpatizantes do hindutva defende que o idioma indo-europeu tenha se originado no norte da Índia e de lá migrado para as outras regiões do globo, e não o inverso.

A narrativa sobre a formação do povo indiano constitui uma memória que é moldada por diferentes quadros sociais a depender dos interesses dos grupos em questão. O primeiro deles é formado pelos orientalistas ocidentais, como Max Müller. Segundo Thapar (1987, p. 3), os orientalistas, notadamente os alemães, desiludidos com as mudanças ocorridas na Europa desde a Revolução Francesa e as invasões napoleônicas, buscavam uma nova utopia romântica a ser encontrada na Índia Antiga, uma nova matriz cultural nobre e distinta do restante da civilização ocidental. Eles rivalizavam com utilitários britânicos, por não compartilharem com eles da visão de que a cultura hindu fosse selvagem, primitiva e irracional. Com suas interpretações sobre o glorioso passado da Índia Védica, os orientalistas forneceram os primeiros argumentos para a contra narrativa elaborada pelos movimentos de reforma do hinduísmo. Inspirados pelas descobertas sobre o passado do Subcontinente e em busca da dignidade ferida pelo etnocentrismo do colonizador, movimentos como Arya Samaj e Brahma Samaj passaram a contrapor a “Europa materialista” *versus* a “Índia espiritualizada” e desenvolveram uma noção de identidade nacional baseada na riqueza cultural e espiritual da Índia Antiga.

É importante ressaltar, ao tratarmos da história religiosa indiana, que quando os acadêmicos europeus estabeleceram relacionamento com a Índia no século XVIII e ficaram curiosos sobre seu passado, sua principal fonte de informação foram os sacerdotes conhecedores da tradição sânscrita. Desse modo, muito da História da Índia Antiga foi reconstruída a partir de textos religiosos escritos por homens do estrato social bramânico, o que certamente impregnou a interpretação que temos do passado da Índia,

⁸⁹ De acordo com o modelo prevalente, a cultura proto-indo-iraniana, que deu origem aos indo-arianos e iranianos, desenvolveu-se nas estepes da Ásia Central, ao norte do Mar Cáspio, como cultura Sintashta (2100–1800 a.C) na atual Rússia e Cazaquistão, e se desenvolveu como a cultura Andronovo (1800–1400 a.C), ao redor do mar de Aral. Os proto-indo-iranianos, então, migraram para o sul, para a cultura Bactria-Margiana, da qual emprestaram suas crenças e práticas religiosas distintas. Os indo-arianos se separaram dos iranianos por volta de 1800 a.C a 1600 a.C, depois disso, os indo-arianos migraram para a Anatólia e a parte norte do sul da Ásia (Afeganistão moderno, Bangladesh, Índia, Paquistão e Nepal), enquanto os iranianos se mudaram para o Irã, ambos trazendo consigo as línguas indo-iranianas. WITZEL, Michael. Linguistic Evidence for Cultural Exchange in Prehistoric Western Central Asia By Michael Witzel Philadelphia: Sino-Platonic Papers 129, Dezembro, 2003, p. 1-70.

uma vez que os textos bramânicos apresentados por eles eram considerados uma representação factual da sociedade indiana como um todo. Devido a isso, pouco se sabe das outras tradições e práticas religiosas coexistentes na Índia Antiga, pois essas faziam parte da cultura oral dos povos iletrados, não registrada na produção textual sânscrita que serviu de fonte para a construção da História da Índia. Essas tradições só podem ser inferidas da memória popular presente nos mitos e no folclore.

Outro grupo que se apropriou da narrativa sobre as origens da civilização indiana foram os sem-casta (*pariah*), também chamados intocáveis ou dalits. Ao contrário dos estudiosos coloniais e nacionalistas, que consideravam os arianos como fundadores da civilização hindu, o reformador social Jotirao Phule⁹⁰, em seu livro *Gulamgiri* (Escravidão, 1873), elaborou uma contra narrativa na qual os representa como invasores estrangeiros, criadores do sistema de castas, enquanto os *śūdra*, a mais baixa das quatro castas, e os intocáveis seriam os verdadeiros descendentes dos habitantes originais da Índia. Phule via tanto os brâmanes, quanto os sultões islâmicos, como opressores e reconhecia nos missionários cristãos o mérito de mostrar aos intocáveis que eles possuíam dignidade humana (KUMAR, 2018).

Para o terceiro grupo, representado pelos nacionalistas hindus, a ideia de que parte da cultura que compôs aquilo que se tornou o hinduísmo tenha vindo do estrangeiro desafia os principais alicerces da ideologia hindutva, ou seja, a noção de nacionalidade étnica baseada em sangue, solo e memória religiosa. Como reação, militantes do movimento acusam a teoria da migração de ser uma conspiração colonialista para aviltar os indianos, alijando-os de seu passado e sua identidade:

Infelizmente, a abordagem eurocêntrica da teoria da invasão ariana não tem sido questionada, particularmente por hindus. Curiosamente, mesmo os marxistas anti-coloniais assumiram essa visão como se fosse sua própria. Mesmo especialistas nos Vedas como Dayanand Saraswati, Tilak e Aurobindo a rejeitaram, enquanto a maioria dos hindus a aceitaram passivamente. Eles permitiram que ocidentais, frequentemente estudiosos cristãos, interpretassem a sua história, onde eles e o hinduísmo têm um papel muito reduzido. [...] Universidades na Índia ainda utilizam essas traduções inglesas dos Vedas que

⁹⁰ Jotirao Phule (1827-1890), nascido em uma casta sudra, foi um reformador social que lutou pela erradicação do sistema de castas, pelos direitos dos intocáveis e pela emancipação das mulheres indianas. Foi pioneiro na construção de escolas destinadas à educação de meninas. Phule é o criador do termo político “Dalit” - oprimido, marginalizado - para substituir o termo religioso “pariah”, que designava os sem-casta.

propõem essas visões que denigrem sua cultura e seu país (FRAWLEY, 2005, p.57).

Notemos que um padrão comum a todas essas narrativas, tenham sido elas construídas pelo método histórico ou não, é a reação a um desequilíbrio de poder nas relações. Sejam românticos europeus diante da burguesia liberal, castas baixas oprimidas pela autoridade religiosa dos brâmanes, nacionalistas dominados pelos colonizadores ou hindus menosprezados por mulçumanos e cristãos; a busca de uma compensação no passado pela falta de poder no presente parece marcar a elaboração das narrativas em disputa, assim como a animosidade com a qual elas são defendidas. A memória, ligada à subjetividade e aos estados anímicos, possui um caráter eminentemente afetivo. São os afetos que, sob o critério do agradável ou desagradável, operam a seletividade da memória na dinâmica entre lembrança e esquecimento. O caráter afetivo da memória se manifesta tanto no modo como o passado é lido e interpretado, quanto no ressentimento que se revela diante das dificuldades em se fazer valer a versão do grupo de pertença.

Outro elemento que se manifesta na disputa de narrativas é o que chamamos caráter transitivo da memória: o intercâmbio de valores, tradições e modos de pensar que circulam entre os grupos culturais que estabelecem relações entre si, sejam de oposição ou de cooperação, uma vez que a memória é formada no processo dialético entre identidade e alteridade. É desse modo que as memórias de um grupo podem vir a ser formatadas pelos quadros sociais de outro grupo, mesmo os supostamente antagônicos. Tal manifestação é perceptível no processo de internalização dos valores europeus pelos indianos; como a supervalorização da história como forma de legitimação da memória, a necessidade de historicizar os mitos e a aceitação acrítica da periodização da Índia baseada na religião dos governantes, elaborada por escritores britânicos.

Ricouer (2014, p.82), aborda o fenômeno dos abusos de que é passível a memória a partir de seu exercício. A memória é exercitada quando exige uma busca, um esforço consciente de se trazer à tona o passado, essa intencionalidade que se manifesta no impulso com finalidades pragmáticas expõe a memória à possíveis distorções comprometedoras de seu caráter veritativo. Uma delas é a manipulação para fins ideológicos, algo que se dá quando a memória é mobilizada a serviço de uma reivindicação. Em tais circunstâncias, a memória não emerge à consciência de modo

espontâneo, o que Ricoeur denomina memória natural, mas é buscada como um meio para se chegar a um fim pragmático, que pode ser alcançado tanto pelo excesso, por meio da repetição constante e incisiva da lembrança que se quer incutir na consciência, ou pela falta, quando se promove o esquecimento das memórias concorrentes ou inconvenientes:

O cerne do problema é a mobilização da memória a serviço de uma busca, da demanda, da reivindicação da identidade. Entre as derivações que dele resultam conhecemos alguns sintomas inquietantes: *excesso* de memória, em tal região do mundo, portanto, abuso de memória - *insuficiência* de memória, em outra, abuso, portanto, do esquecimento. Pois bem, é na problemática da identidade que se deve buscar a causa da fragilidade da memória assim manipulada. Essa fragilidade se acrescenta àquela propriamente cognitiva que resulta da proximidade entre imaginação e memória, e nesta encontra seu incentivo e adjuvante (RICOEUR, 2014, p.94).

A chamada memória exercitada é suscetível à manipulação, o que pode levar a distorções da realidade para legitimar sistemas de poder constituídos, ou a lutas por um poder que se pretende conquistar. Comumente, a manipulação da memória envolve questões de identidades feridas por violências fundadoras como guerras, invasões ou colonização; quando, no início da formação de uma comunidade, um grupo social suprime o outro por meio da força. As categorias propostas por Ricoeur iluminam a compreensão sobre o uso, e abuso, da memória indiana pelos diferentes grupos e seus quadros sociais. O Movimento Nacionalista Hindu, representado pela família de organizações Sangh Parivar, dirige especial atenção ao passado da Índia Antiga, procurando historicizar uma narrativa que não atende a critérios da História tal qual praticada no ambiente acadêmico, e que, frequentemente, desconsidera o caráter mutável, moldável, idiossincrático e transitivo da memória.

3.4 Hindutva e a escrita da História

O controle sobre a produção da História acadêmica tornou-se uma das principais metas dos nacionalistas hindus. Desde suas primeiras vitórias eleitorais, o partido BJP tem feito ingerências nos livros didáticos da disciplina, além de promover o banimento de obras historiográficas e perseguição a historiadores que desafiem as narrativas defendidas pelo movimento. O trabalho de revisionismo histórico vinha sendo aplicado, já há várias décadas, nas Saraswati Shishu Mandirs e Vidya Bharati, instituições de

ensino primário e secundário mantidas pela RSS (*Rashtriya Swayamsevak Sangh*), organização sênior do nacionalismo hindu. A nível regional, o revisionismo e as versões da história baseadas no hindutva já apareciam nos livros editados nos estados indianos cujos governadores eram membros do partido Bharatiya Janata ou outros associados à Sangh Parivar. A prática tomou maiores proporções quando o BJP obteve influência à nível nacional.

Uma das primeiras medidas tomadas pelo partido nacionalista hindu ao participar do Governo Federal por meio de uma coligação de várias linhas partidárias, em 1998, foi estabelecer uma nova estrutura curricular nacional para alterar o conteúdo dos livros didáticos, afirmando que a educação indiana deveria ser indianizada, nacionalizada e espiritualizada (GUICHARD, 2010, p.1).

As alterações representaram uma ruptura em relação estruturas curriculares definidas em 1972 e 1986, que enfatizavam democracia, justiça social e integração nacional, através da apreciação dos diferentes grupos étnico culturais que formam a sociedade indiana. De acordo com as novas diretrizes, o objetivo do ensino de História seria desenvolver o “espírito e a consciência nacional, gerando nos jovens indianos o orgulho pelo passado da Índia e por seu ethos religioso-filosófico único” (RAJPUT, 2002). Compreendamos esse ethos como os valores da religião majoritária, o hinduísmo.

O partido promoveu a introdução de novas disciplinas consideradas afinadas com a cultura da Índia Antiga como Sânscrito, Astrologia e Matemática Védica, além de determinar alterações nos livros escolares de História, centradas especialmente, em representar os islâmicos como causadores da decadência da civilização hindu. As mudanças provocaram reações de intelectuais e professores e o BJP foi acusado de tentar “talibanizar a escrita da História”⁹¹, ao que contestaram afirmando que seu objetivo era a descolonização da História da Índia:

Considerando a suprema importância do papel da educação no desenvolvimento nacional, é angustiante que nossos esforços em relação à educação, nas últimas cinco décadas, tenham sido caracterizados pela evidente falta de firmeza de propósitos. Nós herdamos do nosso passado colonial um sistema largamente imitativo e de qualidade não muito alta, e mesmo essa qualidade parece ter decaído nos últimos anos. Seria bom termos uma

⁹¹ <https://www.thenation.com/article/talibanization-hindu-history-india/> . Acesso em 29.12.2019.

visão da situação da educação na Índia quando os ingleses chegaram. [...] a educação nativa no início do século XIX era comparável àquela alcançável em qualquer outro lugar e o sistema de educação britânica não era, de modo algum, superior (JOSHI, 1994, p. 26)⁹²

O autor do trecho supracitado, Murli Manohar Joshi, foi ministro da Ciência e Tecnologia da Índia entre 1998 e 2004, com o suporte da RSS, que indicou membros para cargos de direção em órgãos centrais da educação, como o Conselho Indiano de Pesquisa em Ciências Sociais (ICSSR) e o Conselho Nacional para Pesquisa e Treinamento Educacional (NCERT). Enquanto esteve no cargo, Joshi implantou vários pontos da agenda educacional hindutva, coordenando a alteração dos livros escolares (JAFRELLOT, p. 271).

O acirrado debate que se seguiu à alteração dos livros editados pelo NCERT ofereceu uma plataforma para a polarização política das duas divergentes concepções de nação e modelos de historiografia, representadas, de um lado, pelas organizações nacionalistas hindus e, do outro, pelos partidos da esquerda secularista, ambos disputando a versão oficial sobre o passado da Índia.

O NCERT é uma instituição federal responsável por elaborar o currículo nacional e produzir os livros didáticos a serem adotados nas escolas públicas do país. Foi criado no início dos anos 60 do século XX, sob o governo do Partido Congresso Nacional Indiano (CNI), quando Jawaharlal Nehru⁹³ ocupava o cargo de Primeiro Ministro. Trata-se de um órgão, em princípio, autônomo, mas sua diretoria é indicada pelo partido político que estiver no poder. Assim, a estrutura do modelo educacional, no momento de sua criação, refletia os objetivos do CNI: promover a modernização da Índia, o socialismo, a integração das diversas comunidades e o desenvolvimento do pensamento científico. Sendo secularista, o CNI patrocinou a produção de livros que

⁹² Considering the supreme importance of the role of education in national development, it is distressing that our educational endeavours in the last five decades should have been characterized by evident infirmity of purpose. We inherited from our colonial past a largely imitative system of not very high quality, and even that quality seems to have declined in recent years. It would be interesting to have a glimpse of the state of education in India when the British came. [...] the Indian education system during the early 19th century was comparable to that obtainable elsewhere and the British educational system was no way superior. Murli Manohar Joshi. *Reorientating Education*. Delhi: Seminar, n. 417. May, 1994, p 26

⁹³ Jawaharlal Nehru, Primeiro Ministro da Índia de 1947 a 1964, é considerado o fundador do moderno Estado Nação Indiano. Nehru delineou a nação indiana direcionada à modernização por meio dos seguintes objetivos: unidade nacional, socialismo, democracia parlamentarista, industrialização e desenvolvimento do pensamento científico. Bhiku Parekh. *Nehru and the National Philosophy of India*. *Economic and Political Weekly*. 26 January. 1991. p 35–48.

oferecessem explicações acadêmicas sobre o passado da Índia. Seguindo o paradigma da nação cívica, fundada pela História e voltada para o futuro e o progresso, a política educacional do CNI favorecia o discurso científico, em lugar das narrativas baseadas na memória e na tradição. Ademais, é perceptível a influência de uma geração⁹⁴ de historiadores marxistas na historiografia do período: manifestada na opção pela perspectiva sócio econômica de análise e na tendência a minimizar a importância dos fatores culturais, como as rivalidades religiosas.

Com o retorno do Partido Congresso Nacional Indiano, vitorioso nas eleições de 2004, a política educacional do Partido Bharatiya Janata foi revertida, sob a coordenação de novos diretores dos institutos de educação, indicados pelo CNI. Foi determinado o retorno à estrutura curricular anterior, com a edição de novos livros e a remoção das alterações. As disputas, entretanto, não se encerraram.

A diáspora indiana e atuação da militância hindutva por meio do Conselho Mundial Hindu (*Vishwa Hindu Parishad*), em diversos países, além da circularidade cultural da religiosidade hindu com a conversão de ocidentais a seitas de matrizes indianas levou à internacionalização do conflito, ultrapassando as barreiras nacionais. O hindutva rompeu as fronteiras da Índia e chamou a atenção da comunidade acadêmica internacional quando, em abril de 2005, organizações hindus propuseram cento e cinquenta modificações nos livros escolares de história adotados para a sexta série do ensino fundamental no estado americano da Califórnia, sob o argumento de que as representações sobre a Índia e o hinduísmo, lá contidas, eram equivocadas e desrespeitosas. Os editos tratavam de temas variados, os pontos mais polêmicos, entretanto, foram sobre a questão da migração ariana, a posição social da mulher na Índia Antiga e a natureza do sistema de castas (GUICHARD, 2010, p.82).

Vale mencionar que, a cada seis anos, o Conselho Estadual de Educação da Califórnia (*State Board of Education*) submete os livros escolares à apreciação de pais e entidades educacionais, sendo que outros grupos religiosos como judeus, muçulmanos e cristãos também propuseram modificações nos livros em nome de uma maior exatidão

⁹⁴ Os livros oficiais de História da Índia, produzidos pelo NCERT, foram coordenados por comitê composto por eminentes historiadores indianos como Tara Chand, Nilakanta Sastri, Mohammad Habib, Bisheshwar Prasad, B.P. Saxena e P. Gupta. Essas obras são, ainda hoje, referências acadêmicas para a História da Índia, como *Ancient India* (1966) e *Medieval India* (1967) de Romila Thapar, utilizados na sexta e sétima séries do ensino fundamental, além de outros autores como Ram Sharan Sharma, Satish Chandra, Bipan Chandra e Arjun Dev. Todos produzidos entre as décadas de 1960 e 1970, com atualizações regulares.

nas informações sobre suas religiões. Porém, nenhuma das propostas causou tão ampla discussão, quanto as elaboradas pelos representantes do hinduísmo.

Em 2005, foram avaliados os livros de História e Ciências Sociais. Pais de alunos hindus, por meio da Fundação Educacional Hindu e da Fundação Védica do Texas, escreveram ao Departamento Educacional afirmando que os livros da sexta série continham visões degradantes e estereotipadas dos hindus. Embora houvesse, de fato, dados equivocados sobre cultura indiana, as organizações nacionalistas hindus incluíram na lista de alterações informações não corroboradas pela História acadêmica e que haviam sido tema de intensa disputa política na Índia no ano anterior.⁹⁵

De acordo com Visweswaran et al. (2009), os editos afirmavam que Civilização do Vale do Indo teria sido formada por arianos nativos, apresentavam indianos de outras religiões como estrangeiros, negavam as relações hierárquicas de gênero e casta, além de apresentar uma versão particular do hinduísmo baseado nos Vedas, obliterando aspectos do hinduísmo popular, como politeísmo.

A primeira decisão do Conselho Estadual de Educação, orientada pelo Professor Shiva Bajpai, foi no sentido de aprovar as alterações. Porém, pouco antes de elas serem sancionadas, quarenta e sete acadêmicos de diversas Universidades do mundo enviaram uma carta⁹⁶ de protesto ao Conselho, alertando para o caráter político-religioso da solicitação de alterações. Um comitê foi organizado sob a liderança dos indologistas Michael Witzel, Stanley Wolpert e James Heitzman, professores de universidades americanas que produziram um relatório no qual desaconselhavam a maioria das alterações. A virulência dos debates atribuiu grande notoriedade ao caso, que ficou conhecido como “A Controvérsia dos Livros da Califórnia”. Citamos abaixo, alguns trechos dos livros didáticos, seguidos das alterações propostas pelas organizações hindus. O primeiro deles, referente à desigualdade de gênero na Índia Antiga:

Original: Homens tinham muitos mais direitos que as mulheres. Apenas homens podiam herdar propriedades, a não ser que não houvesse filhos do sexo masculino em uma família. Somente os homens podiam ir à escola e tornar-se sacerdotes.

⁹⁶ Carta de 47 Indologistas ao Conselho Educacional da Califórnia em 8 de novembro de 2005. Disponível em :http://www.southasiafaculty.net/catext/letters/Indologists_CBE1.pdf Acesso em 22 de novembro de 2019.

Proposta de alteração: “Homens tinham *diferentes* direitos e deveres em relação às mulheres [...] a educação das mulheres era feita em casa.”⁹⁷

Com o veto aos editos, foi iniciada uma batalha legal dos grupos indo-americanos contra o Departamento Educacional da Califórnia, na qual se envolveram centenas de acadêmicos ocidentais e indianos, além de grupos feministas e de defesa⁹⁸ dos intocáveis. Vários acadêmicos especialistas em Sul Asiático depuseram nas audiências públicas, além de encaminharem cartas e relatórios ao Conselho de Educação contestando as alterações. Como o trecho que transcrevemos a seguir, da carta enviada ao Conselho de Educação por Shefali Chandra, Professora de História das Mulheres da Universidade de Illinois:

Caro Sr. Johnson e membros do Conselho de Educação,

Escrevo como professora de História da Índia e do sul da Ásia nos Estados Unidos, com especialização em história das mulheres, especialmente na história da educação das mulheres na Índia. Com a mesma urgência, escrevo como mulher, indiana e hindu.[...] Nas minhas aulas de história, discuto o acesso diferenciado de homens e mulheres à educação, para que meus alunos possam entender melhor por que certas formas de conhecimento foram especialmente propícias à produção de diferenças sociais. Também evoco esse exemplo importante para que eles possam compreender melhor a necessidade de um acesso igual à educação hoje.

Gostaria de registrar minha profunda oposição às mudanças sectárias propostas, sugeridas por certas organizações aos livros didáticos no estado da Califórnia. [...] a afirmação de que "os homens tinham muito mais direitos do que as mulheres" está sendo substituída pela alegação de que "os homens tinham deveres diferentes e que muitas mulheres estavam entre os sábios a quem os Vedas foram revelados" [...]. Trata-se uma fabricação grosseira. Os Vedas eram um compêndio de observações sociais selecionados por meio de debates entre gerações de estudiosos do sexo masculino. As mulheres não tinham permissão para aprender sânscrito, a língua na qual os Vedas foram posteriormente codificados. O fato de esses textos poderem ser "revelados" para qualquer um [...] é uma deturpação flagrante. Ele encoraja uma visão fantasiosa da história e desvia nossa atenção do

⁹⁷ Fonte : Livro escolar: Glencoe / McGraw-Hill p 245. Grifo nosso.

⁹⁸ Os intocáveis ou sem-casta são categorizados no nível mais baixo da escala social baseada no critério e pureza ritual hinduísta. Gandhi os chamava de *harijan* - filhos de deus. O termo foi substituído pela expressão de cunho político *Dalit*. As seguintes organizações Dalit se envolveram na controvérsia da Califórnia: National Campaign of Dalits Human Rights, Dalit Shakti Kendra, Dalit Solidarity Forum, Ambedkar Centre for Justice and Peace, Indian Buddhist Association of America, New Republic India e Californian Dalit Sikh temples.

aprendizado sobre as conexões que se reforçam mutuamente entre linguagem, classe social e conhecimento.⁹⁹

A negação das desigualdades entre homens e mulheres e até da natureza patriarcal da sociedade indiana é uma pauta comum na produção nacionalista hindu. A fim de compreender este ponto, é preciso considerar o contexto das relações entre indianos e ocidentais e das respostas que foram elaboradas perante as provocações dos colonizadores. As pesquisas sobre o passado da Índia se intensificaram no final do século XVIII e início do século XIX com o estabelecimento da ocupação colonial. A historiografia imperialista produzida, principalmente, na primeira fase da colonização inglesa, criticava aspectos da organização social indiana tendo como referência os valores da sociedade ocidental. Um dos principais objetos da crítica ocidental dizia respeito à posição da mulher na sociedade indiana. Grande parte dos missionários cristãos e administradores coloniais apontavam o casamento de crianças, sacrifício de viúvas (*sati*) e maus tratos aos quais as mulheres estariam submetidas como prova da natureza bárbara do hinduísmo:

Entre povos rudimentares, as mulheres são geralmente degradadas; entre povos civilizados elas são exaltadas. Quando uma sociedade se desenvolve, a situação do sexo frágil [...] gradualmente melhora, até que seja comparada com a dos homens, e possam ocupar o lugar de coadjuvantes úteis e voluntárias. [...] Nada pode exceder o tratamento que os hindus concedem às suas mulheres [...] elas são mantidas, de acordo, em extrema degradação¹⁰⁰ (MILL, 1818, p.323).

A sugestão de alteração no texto escolar sobre a diferença de direitos dos homens revela uma preocupação com a autoimagem, por conseguinte com a imagem pública, sobre a Índia. A organização social patriarcal é uma característica predominante em várias nações e religiões do mundo, enquanto a desigualdade de gênero é comum à várias sociedades pré-modernas. Não há, portanto, um necessário

⁹⁹ Profa. Dra. Shefali Chandra. Assistant Professor, History and Women's Studies, University of Illinois Carta ao Conselho Estadual de Educação da Califórnia. 16 fevereiro de 2016. Disponível em: http://www.friendsofsouthasia.org/textbook/LetterToCAStateBoard_SC.html. Acesso em 20 de dezembro de 2019.

¹⁰⁰ Among rude people, the women are generally degraded; among civilized people they are exalted [...]. When a society develops, the condition of the weaker sex gradually improves, till they associate on equal terms with the men, occupy the place of voluntary and useful coadjutors [...] Nothing can exceed the habitual contempt which the Hindus entertain their women...They are held, accordingly, in extreme degradation. In: MILL, James. *The History of British India*, London: Baldwin, Cradock and Joy, 1818, p. 323.

demérito nessa informação. Contudo, o fato de nacionalistas hindus tenderem a reagir com animosidade diante da menção ao caráter patriarcal da sociedade indiana nos leva a atentar para a assimilação de valores ocidentais que origina essa negação: embora a passagem do livro didático se refira a sociedade da Índia Antiga, a tentativa de alterar o passado visa atender às demandas de uma identidade modernizada do presente, a busca de uma reparação na imagem internacional da nação, ferida pela persistência de práticas culturais de gênero que ainda ocorrem na sociedade indiana, embora proibidas por lei.

Outro ponto da polêmica que mobilizou diversas organizações indianas foi a representação dos intocáveis nos livros escolares. Algumas alterações propostas foram acusadas de omitir a realidade da discriminação de castas, enquanto outros editos afirmavam que a casta era determinada pelas aptidões naturais dos indivíduos. Mas entre as propostas de alteração, as que provocaram maior reação foram a supressão do termo “dalit” e a negação da atualidade das discriminações de casta, uma vez que teriam sido proibidas pela Constituição Indiana de 1948. A seguir, um dos editos sobre o tema, seguido de uma carta do movimento Campanha Nacional Dalit de Direitos Humanos - NCDHR, enviada à Dra. Ruth Green, presidente do Conselho de Educação:

Texto original: Ademais, cerca de 500 d.C ou antes, existiram certas comunidades fora do Sistema Jati [castas], os dalits.¹⁰¹

Proposta de alteração: No nível mais baixo estavam escravos, trabalhadores e artesãos. Muitos séculos mais tarde, outro grupo se desenvolveu que era considerado ainda mais inferior.

Prezada Dra Ruth,

O NCDHR é parte de uma ampla luta para abolir intocabilidade. Mais de cinquenta anos após a independência da Índia, as fronteiras de casta são ainda uma forte realidade que confronta 160 milhões de dalits [...] que vivem uma existência precária, são discriminados, forçados a trabalhar em condições degradantes e cotidianamente abusados nas mãos da polícia e de grupos das castas altas. [...] Nessas circunstâncias, mencionar castas como “um sistema do passado”, como sugerido pela VF [Fundação Védica] ou que se apague o termo dalit [dos livros escolares], como sugerido pelo HEF [Fundação Educacional Hindu] é uma ofuscação da realidade [...]. Os grupos hindutva podem alegar esterotipização do hinduísmo, mas

¹⁰¹ National Geographic World History Ancient Civilizations, California Student Edition. Unit 2, chapter 6, page 149.

brutalidades contra dalits continuam a ser justificadas por motivos religiosos (NCDHR, 2006)¹⁰².

O termo *dalit* (sânscrito: quebrado, oprimido), é um termo destinado, principalmente, aos grupos étnicos na Índia que foram mantidos excluídos do sistema idealizado de quatro varnas¹⁰³ hindu. Eram chamados de *Depressed Classes* (classes desfavorecidas) nos censos britânicos até 1935 e hoje recebem o nome oficial de *Scheduled Castes* (castas registradas). O termo foi popularizado pelo economista e reformador BR Ambedkar (1891–1956) e abarcava todos aqueles socialmente e economicamente oprimidos independentemente da casta. Dalit é uma palavra de cunho político, criado para mobilizar os socialmente excluídos a lutar pelos seus direitos. Ela veio substituir termos hindus como *pariah* ou a expressão preferida por Gandhi, *harijan* - filhos de deus - pois os sem castas, liderados por Ambedkar, almejavam desassociar a legitimação religiosa de sua condição social. Os nacionalistas culturais tendem a abordar a questão das castas sem atacar a integridade do hinduísmo. Mesmo Gandhi, que, embora não fosse seguidor da ideologia étnica hindutva, era um nacionalista cultural, procurava defender os direitos dos intocáveis sem contudo, imputar ao hinduísmo a responsabilidade pela sua condição.

Uma das narrativas sobre o processo de estratificação da sociedade hindu diferencia o sistema classificatório védico de onde vem o termo *varna* (cor, tipo), do atual termo de origem portuguesa *casta*. O modelo ideal do *varnaashrama*, que classificava os seres humanos em brâmanes (sacerdotes e professores), kshatryia (guerreiros e governantes), Vashyas (fazendeiros e comerciante) e Shudras (serviçais) teria a legitimidade espiritual e cultural e consistiria em um sistema natural de classificação humana, que não foi produzido pelo homem, mas inspirado pela instância sagrada. Originalmente, esse modelo seguia o critério da aptidão natural dos indivíduos. A rigidez e hereditariedade do sistema, assim como a intocabilidade, seriam distorções ocorridas após a época védica.

Para Chacravorty (2019), os colonizadores tiveram um grande papel na construção das relações de castas tal qual elas se configuram hoje. Primeiramente, ao buscar informações sobre história e organização social indiana, os britânicos se

¹⁰² Carta do grupo de proteção dalit NCDHR ao Conselho Educacional da Califórnia em 04.01.2006. Disponível em: http://www.friendsofsouthasia.org/textbook/NCDHR_Letter_to_RuthGreen.pdf. Acesso em 22 de novembro de 2019.

¹⁰³ Na prática, as castas são pulverizadas em centenas de sub castas e comunidades (*jati*).

voltaram à classe letrada brâmane, recebendo deles textos e documentos que foram prontamente traduzidos e admitidos como canônicos, quando na verdade, se referiam a prescrições elaborados por comunidades brâmanes sem reverberação na complexa sociedade indiana como um todo. Uma dessas escrituras foi o *Manu Smṛti* - Memórias de Manu¹⁰⁴ - considerado um dos mais influentes livros da literatura normativa dedicado a reforçar a ortodoxia bramânica, a estabelecer regras de conduta familiar e a delinear as separações e obrigações de casta. Outro fator importante foi a organização dos censos no período colonial, quando o impulso de sistematização levou à classificação arbitrárias dos indianos em castas e religiões. Além de sistematizar os inúmeros credos e práticas indianas em religiões definidas, os britânicos teriam tentado encaixar a variedade de atividades econômicas encontradas na Índia nas quatro varnas descritas no *Manu Smṛti*.

A despeito destas ponderações, milhares de dalits abandonam anualmente o hinduísmo pelas religiões igualitárias como budismo, cristianismo e islamismo, em busca de aceitação social. Segundo Jafrelot (1996, p.340), a decisão é tomada não apenas pelos pobres das castas baixas, mas também por aqueles que, apesar de terem ascendido intelectual e economicamente, anda sofrem o ostracismo motivado pela discriminação.

Cientes do efeito divisivo da discriminação de castas, membros do movimento nacionalista hindu, em especial a organização de líderes religiosos Vishwa Hindu Parishad, têm atuado no sentido de combater a intocabilidade e integrar indígenas, intocáveis e castas baixas ao movimento por meio de suas instituições assistenciais e educacionais. Um número significativo de egressos das castas baixas se tornou membro do movimento nacionalista hindu, alcançando cargos políticos, como o próprio atual primeiro ministro Narendha Modi, nascido em uma comunidade categorizada como OBC (outros grupos desprivilegiados). Dessa forma, o movimento nacionalista busca unir os hindus e evitar as migrações para outras religiões.

As conversões, especialmente ao islamismo, ameaçam o projeto de hegemonia hindu, sendo que a conversão ao Islã é a que mais preocupa os nacionalistas hindus, pois costuma ser associada ao medo do pan-islamismo internacional. Além da tendência a negar o hinduísmo, o Movimento Dalit possui um caráter político, estando associado à militância, formação de caldeirão eleitoral e luta de classes. Esse conjunto de sentidos

¹⁰⁴ O *Manu Smṛiti*, redigido por volta do século II a.C, é também chamado *Manavadharmasastra* e foi traduzido para o inglês por Sir William Jones, em 1794, com o nome de “Leis de Manu”

ideológicos contribuí para o incômodo com o uso do termo e sua tentativa de apagamento nos livros escolares.

Os temas como discriminação de castas, além da condição social da mulher e do politeísmo, são especialmente sensíveis para as comunidades hindus que vivem no estrangeiro, pois são fatores de estranhamento cultural, que reforçam as fronteiras e dificultam a integração dos indianos. Muitas das alterações propostas para os livros da sexta série do fundamental visavam evitar que crianças indianas se sentissem discriminadas em seu grupo escolar. Ao negar a desigualdade de gênero, as discriminações de casta na sociedade atual e afirmar a crença em um Deus único - Brahman - os indianos na diáspora promovem uma adequação de sua memória religiosa aos quadros sociais da sociedade americana. Trata-se de uma situação em que o caráter transitivo da memória opera a assimilação de conteúdos culturais de um grupo pelo outro. No caso das alterações discutidas acima, são as noções de democracia, igualdade e monoteísmo que transitam não apenas internamente, no grupo religioso, mas também no grupo familiar Indo-americano, onde se vive mais intimamente os conflitos da múltipla pertença.

O terceiro tema, entre os mais debatidos no processo pela alteração dos livros, foi a questão ariana. Em especial, a afirmação de que a teoria da migração já estava superada chamou a atenção de acadêmicos ao redor do mundo. A retirada da teoria e sua substituição pela versão segundo a qual os falantes de Indo-europeu são originários da Índia é uma das principais bandeiras do nacionalismo hindu na campanha revisionista da História da Índia. A adesão à ideologia da pureza cultural e a defesa do orgulho nacional parecem estar fortemente presentes na resistência nacionalista à ideia de que a civilização indiana tenha sido resultado da mistura com outros povos. A tentativa de apagar a memória dessa possível influência estrangeira está presente também, nas propostas de mudança dos livros da Califórnia, como demonstra o seguinte edito sobre migração ariana:

Original: A linguagem e tradições dos falantes de Indo-ária substituíram os antigos costumes dos Harapianos / Os arianos introduziram novas tecnologias.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Oxford University Press p.76 /Glencoe/McGraw-Hill. p.238. Grifo nosso.

Proposta de alteração: Substituir “falantes de Indo-ária” por “pessoas de outros locais *da Índia*” / “Novas ideias e tecnologias foram desenvolvidas *na Índia*”.

As narrativas sobre a formação da civilização indiana são disputadas por diferentes grupos sociais. Enquanto nacionalistas hindus consideram os indianos descendentes dos antepassados védicos e a maior parte dos historiadores acadêmicos considera os falantes de sânscrito como imigrantes, as tribos indianas, que reivindicam o status de verdadeiros povos nativos (*adivasis*) da Índia, se opõem a teoria dos arianos autóctones, como demonstra a carta enviada Califórnia pelo NFTSR (Frente Nacional para o Autogoverno dos Povos Tribais) ao Conselho de Educação da Califórnia:

Caro Sr. Adams

[...]. Nós somos uma coalisão de diversas organizações de povos Adivasis [indígenas]. Uma parte fundamental de nosso trabalho tem sido combater os esforços de organizações de extrema direita hindu de cooptar adivasis para sua agenda de um “Estado Hindu”. Nós gostaríamos de observar que a proposta que descreve os “arianos” como nativos da Índia e “hinduísmo” como a religião original do país é controversa e baseada em uma falsa forma de História. Ela nega a legitimidade e os direitos dos verdadeiros indígenas - os adivasis- que há séculos vêm sendo discriminados por aqueles que alegam possuir uma “herança ariana”.¹⁰⁶

A proposta de alteração feita pela Fundação Educacional Hindu nega a natureza imigrante dos falantes de sânscrito, reafirmando a origem exclusivamente nativa das alterações culturais e tecnológicas ocorridas na Índia Antiga. Por relacionar-se com a formação étnica da população indiana, a natureza imigrante da civilização sânscrita constitui um dos mais acirrados temas de disputa entre o nacionalismo hindu e os historiadores secularistas. Apesar de intensamente debatida, a Teoria de Migração Ariana nunca foi definitivamente refutada e ainda predomina nos meios acadêmicos, estando presente na maioria dos livros didáticos. A militância hindutva, inclusive a que atua dentro dos meios acadêmicos ao redor do mundo, esforça-se para retirar as referências à migração ariana dos livros escolares.

A Teoria da Migração sofreu alterações e atualizações, a primeira versão de invasão violenta foi substituída pela hipótese da migração gradual e a antiga noção de

¹⁰⁶ Carta da National Front for Tribal Self Rule. 2 de janeiro de 2006. Disponível em: <http://www.friendsofsouthasia.org/textbook/LettersOfSupport.html>. Acesso em 20 de dezembro de 2019.

raça, que caracterizava o pensamento do século XIX, foi substituída pela noção de etnia ou grupo linguístico. A despeito das discussões e alterações, está longe da verdade a afirmação de que a teoria tenha sido invalidada. O equívoco dessa estratégia, no Caso dos Livros da Califórnia, foi denunciado pelo indologista belga Koennraad Elst, ele próprio defensor do pensamento hindutva:

[...] O inimigo pode escapar com mentiras, mas a equação de poder é tal, que os hindus não podem [fazer o mesmo]. O menor erro que fizerem será total e cruelmente explorado pelo inimigo. O inimigo se mobilizou e as propostas hindus foram recusadas, por causa de um punhado de editos menos que impecáveis. Fingir que a Teoria da Migração Ariana (AIT) foi descartada, foi simplesmente não usar da verdade. A Fundação Hindu poderia simplesmente ter afirmado que a questão das origens védicas era disputada [...]. A tendência hindu de fazer falsas conclamações de vitória foi a causa desta derrota.¹⁰⁷

A teoria concorrente, a chamada Teoria da Origem Indiana (OIT), propõe a origem nativa dos arianos, que teriam saído da Índia para a Europa e retornado. A teoria pode ser encontrada, frequentemente, em obras¹⁰⁸ publicados pela editora nacionalista hindu The Voice of India. O seguinte trecho foi retirado de *The Myth of Aryan Invasion of India* (O mito da invasão ariana na Índia), do apologista hindutva americano David Frawley:

Há cerca de 50.000 anos, quando os desertos se tornaram campos verdejantes, uma migração vinda da Índia povoou o Oriente próximo e a Europa, uma outra corrente foi em direção à China e sobre o agora submerso Estreito de Bering para as Américas. Isso está de acordo com os mais antigos sítios humanos conhecidos no Oriente próximo (45 mil anos) e Europa (40 mil anos). É provável que os primeiros sítios no litoral que foram ocupados pelos primeiros imigrantes, estejam agora submersos, já que o nível do mar se elevou mais de seis metros após a última Era do Gelo (FRAWLEY, 2005, p.78).

Apesar de cada vez mais populares, as publicações sobre a formação da sociedade védica a partir da Teoria da Origem Indiana não contam com suficiente penetração no meio acadêmico, especialmente onde há um número significativo de

¹⁰⁷Hindu month in California and lessons from textbooks controversy. In: <http://koennraadelst.blogspot.com/2013/07/hindu-month-in-california-and-lessons.html>. Acesso em 5 de janeiro de 2020.

¹⁰⁸ FEUERSTEIN Georg; KAK, Subhash; FRAWLEY, David. In search of the cradle of civilization. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999; RAJARAM, Navaratna S., The Politics of History: Aryan Invasion Theory and the Subversion of Scholarship. New Delhi: Voice of India, 1995.

especialistas no assunto, nas diferentes cadeiras universitárias de estudos asiáticos ao redor do mundo. Em vista disso, Koenrad Elst conclama hindus a investirem na formação acadêmica de defensores da causa hindutva a fim de conquistar espaço para a divulgação da ideologia nas Universidades:

O fracasso na controvérsia dos livros escolares era quase inevitável. Hindus não têm investido em conhecimento acadêmico, assim eles não podem colher seus frutos. Vamos falar uma linguagem que hindus bem-sucedidos conhecem e entendem: organização e dinheiro. Eles gostam de se gabar do sucesso nos negócios, como uma das mais prósperas comunidades nos EUA [...], mas eles não gastam seu dinheiro em investir na área acadêmica. Eles inclusive financiam estudiosos que são anti-hindus, uma falta de discernimento para distinguir amigos de inimigos. Depois ficam surpresos quando encontram a academia na mão dos inimigos.¹⁰⁹

O nacionalismo hindu criou raízes nos Estados Unidos por meio de braços internacionais da Sangh Parivar como *Vishwa Hindu Parishad of America*, *Hindu Swayamsevak Sangh* e *Overseas Friends of the BJP*, fundados a partir dos anos 1970. Além de alguns dos indianos que vivem no estrangeiro, a ideologia hindutva fora da Índia conta com a adesão de ocidentais de diversos países, frequentemente ligados à identidade hindu por meio da pertença a religiões de matrizes indianas, mais do que por motivos políticos.

Com a triunfante vitória do BJP nas eleições de 2014, a pauta da reforma educacional, principalmente do ensino de História, retornou à plena potência. A agenda revisionista do nacionalismo hindu inclui alterar a narrativa histórica sobre governantes e lideranças mulçumanas, o entendimento a respeito do caráter da sociedade de castas, a condição social das mulheres indianas, a teoria da migração ariana e as historicização da memória religiosa hindu.

As narrativas historiográficas em disputas são marcadas pela ideologia e pelo projeto de nação dos grupos sociais que as representam. De um lado, os nacionalistas seculares, representados no plano político pelo Partido Congresso Nacional Indiano e Partido Comunista da Índia, defendem uma narrativa inspirada no universalismo iluminista e internacionalismo socialista, na qual transparece o ideal da nação criada pela História, pela vontade dos homens movidos por uma racionalidade moderna.

¹⁰⁹ Hindu month in California and lessons from textbooks controversy. In: <http://koenraadelst.blogspot.com/2013/07/hindu-month-in-california-and-lessons.html>. Acesso em 5 de janeiro de 2020.

Implícita neste modelo de nação está a convicção de que a lealdade a um projeto nacional voltado para um futuro de igualitarismo e secularismo dissolveria as diferenças étnicas, religiosas e regionais da nação, sob uma mesma bandeira.

Do outro lado, temos os nacionalistas religiosos representados pela Sangh Parivar, que defendem um modelo de nação étnica, fundada na memória e baseada na identidade religiosa e cultural, da qual estão excluídos aqueles que não compartilham do mesmo vínculo de ancestralidade. Esse modelo busca sua legitimação no passado e demanda a validação de uma narrativa que reforce o orgulho nacional por meio das ideias de antiguidade da civilização, pureza cultural na formação do povo e a representação da cultura estrangeira como responsável pelos problemas nacionais.

Neste capítulo discorreremos sobre as relações entre história e memória no contexto de ascensão do nacionalismo hindu na Índia contemporânea. Foi possível compreender que história e memória constituem duas formas de abordagem do passado, que não se opõem necessariamente, mas a depender dos usos, ideologias e paradigmas defendidos pelos diferentes grupos sociais. A introdução da historiografia moderna na Índia, por meio da colonização, causou uma ruptura na percepção que os indianos tinham de si e de seu passado, até então compreendido por meio dos ensinamentos presentes nos mitos e nas narrativas semi-históricas dos épicos hindus. O contato com a historiografia ocidental originou dois caminhos de reação, um seguido pelos historiadores indianos secularistas e outro por nacionalistas hindus, que inspirados nos orientistas europeus, buscavam a construção de uma identidade nacional baseada no passado remoto da Índia Antiga. Na tentativa de fazer valer essa identidade, organizações nacionalistas hindus promovem interferências na escrita da História, gerando oposição de diversos grupos de interesses, como castas baixas, dalits, indígenas, mulheres e acadêmicos que, com seus próprios quadros sociais de memória, disputam as narrativas sobre o passado da Índia.

Conclusão

Com a presente tese buscamos elucidar o contexto de ascensão do Movimento Nacionalista Hindu e o fortalecimento da ideologia hindutva na Índia contemporânea. Para tanto, analisamos a construção e o funcionamento da doutrina étnico nacionalista hindutva em relação ao ideário de nação secular indiana, representado, no plano político, pelo partido Congresso Nacional Indiano. Investigamos os usos da memória

como estratégia política do movimento e as tentativas de construção de uma memória nacionalista hindu por meio da historicização da versão hindutva do passado da Índia.

Analizamos a disputas de narrativas entre dois diferentes projetos de nação, partindo da hipótese de que estes foram estruturados por dois modelos de abordagem do passado, sendo assim, propusemos que o papel e o uso da memória constituiriam o traço intrínseco que define e delinea as doutrinas nacionalistas em questão. Recorremos, destarte, aos aportes teóricos fornecidos pelas teorias da memória a partir do conceito basilar de memória coletiva, elaborado por Maurice Halbwachs, ao qual acrescentamos desdobramentos desenvolvidos por Paul Ricoeur, particularmente em relação a possibilidades de manipulação da memória coletiva. Além das contribuições de Marc Bloch quanto ao aspecto do caráter mais comunicacional, que propriamente coletivo, da memória, e de Pierre Nora, na diferenciação entre história e memória.

Ao longo da tese, fomos apresentamos traços característicos da memória como seu caráter múltiplo, moldável, afetivo, seletivo e suscetível a enquadramentos sociais e usos ideológicos que podem levar a abusos da lembrança e do esquecimento. A esses conhecidos atributos da memória acrescentamos, e propomos, seu caráter transitivo: a memória dos grupos sociais não é hermética, mas se forma por relação, na interação ou no confronto com outros grupos. Assim sendo, não é apenas o indivíduo que tem tantas memórias quanto forem os grupos aos quais pertença ou a sociedade que tem tantas memórias quantos forem os seus grupos sociais (HALBWACHS, 2006), mas também a memória de cada grupo que é construída em sua relação com os outros, com as consequentes assimilações, intercâmbios e ajustes entre seus diferentes quadros sociais. Nesta perspectiva, pudemos concluir que o intercâmbio ocorrido entre a Índia e os diversos países criaram as condições que possibilitaram o desenvolvimento do nacionalismo hindu, como também a internalização, por vezes inconsciente, de valores, paradigmas e crenças ocidentais dentro do próprio pensamento e agenda política hindutva.

No primeiro capítulo, analisamos os paradigmas moderno e o genealógico de nação defendendo que ambos são fundamentados em modelos de abordagem do passado desenvolvidos a partir das ideias iluministas da Revolução Francesa e das consequências da invasão napoleônica da Alemanha. Enquanto para o paradigma da nação cívica, a nação é fundada em um determinado momento da História, representado pela modernidade, o paradigma genealógico busca as raízes da nação nos laços de coesão fornecidos pela memória compartilhada desde o passado longínquo. Defendemos

que esses dois modelos chegaram à Índia por meio da colonização e estão na origem dos dois movimentos nacionalistas indiano; o nacionalismo secular e o nacionalismo hindu.

A análise dos dois paradigmas que sustentam esses projetos revelou que ambos possuem sua própria historicidade e condicionamentos ideológicos. O modelo moderno da nação cívica nasceu no contexto revolucionário e propõe a constituição da nação na superação do antigo e no pacto de lealdade em torno do projeto de implantação do novo. Nesse projeto, o passado tende a ser apropriado pela História e construído em uma narrativa homogeneizadora voltada para o futuro. O modelo genealógico, por sua vez, nasce em um contexto de resistência da coletividade nacional diante de uma perigo exterior. A comunidade se volta para o passado como fonte de força e coesão para enfrentar as ameaças à integridade do grupo e a memória adquire um papel fundamental na preservação do senso de identidade. O confronto entre os dois projetos nacionais configura, desse modo, uma disputa entre História e memória em torno da maternidade da nação. Entendemos, contudo, que a nação se origine e subsista a partir de uma dupla matriz; ela é gestada no ventre da memória, enquanto é a História lhe dá luz, lançando-a na temporalidade mundana. A nação se alimenta dos laços de coesão e proteção fornecidos pela memória a partir de eventos imaginados em lendas ou preservados em narrativas familiares, e ao mesmo tempo, mantém a coesão interna ao demonstrar, no presente, o comprometimento com o projeto cívico fundador da histórica nacional. Marginalizar o papel da memória, nesse processo, leva ao predomínio de narrativas homogeneizadoras e à desconsideração de conflitos latentes entre os diferentes grupos sociais, que podem eclodir em momentos de fragilidade e crise da coletividade.

O nacionalismo hindu, herdeiro do modelo genealógico, se desenvolveu a partir do Garam Dal, facção radical do movimento pela independência da Índia. Apontamos dois traços característicos das estratégias do grupo: o apoio aos métodos violentos de luta política e o uso da memória religiosa como fator de mobilização dos afetos dos indianos em torno da luta pela independência. Como forma de nacionalismo cultural, o Garam Dal, cujo representante mais proeminente foi Bal Bahadur Tilak, recorria às tradições sociais e à devoção religiosa para unificar a fragmentada sociedade indiana em torno de um inimigo em comum. A ala radical buscava o fortalecimento da identidade indiana perante o poder colonial britânico utilizando-se habilmente de dispersos elementos simbólicos da religião hinduísta, que foram coletivizados em festividades e comemorações nacionais.

A ala moderada do movimento pela Independência, o Naram Dal, seguidora do modelo da nação cívica, buscava reformar a sociedade indiana seguindo valores adquiridos dos ocidentais, como racionalidade, democracia e direitos individuais, tendo em vista uma futura nação integrada na modernidade. Entretanto, os moderados só conquistaram ressonância nas massas a partir da liderança de Mohandas Gandhi, cujo sucesso adveio, entendemos, do apelo à tradição e à memória religiosa hindu, aliada à renúncia aos métodos violentos defendidos pela ala radical, uma vez que Gandhi adotara a doutrina budista da não violência - *ahimsa* - que já tinha raízes na memória indiana. Como nacionalista cultural, Gandhi visualizava a futura nação indiana construída sobre as bases de suas tradições, manifestada na utopia do *Ram Raj* - o reino de Rama- uma referência ao herói divinizado do épico Rāmāyaṇa, que incorpora o arquétipo do ser humano moral e eticamente perfeito.

O nacionalismo cultural se transformou no que hoje se denomina nacionalismo hindu a partir do desenvolvimento da doutrina hindutva, elaborada pelo revolucionário indiano Vināyak Dāmodar Sāvarkar. Compreendemos que as principais distinções entre o hindutva e nacionalismo cultural de Gandhi são: a apologia da supremacia hindu, a aversão à doutrina da não violência e o projeto de nação exclusivamente hindu, fomentado pelo antagonismo com religiões consideradas estrangeiras, em especial o islamismo, acusado de ameaçar à cultura e a integridade da Índia. O hindutva desponta como ideologia política e somente vem a adotar feições mais religiosas, mesmo fundamentalistas, com a fundação, em 1925, da RSS - Rashtryia Swayamsevak Sangh (Corpo Nacional de Voluntários) - e da atuação de seu líder supremo Mahav Sadhashiv Gowalkar. Enquanto os partidos políticos ligados ao nacionalismo hindu, como o Hindu Mahasabha, atuavam diretamente na luta pela independência da Índia, em oposição aos métodos pacifistas e ecumênicos do Congresso Nacional Indiano, a RSS atuava no plano ideológico, doutrinando gerações de jovens hindus no pensamento hindutva por meio de suas organizações sociais, educacionais, midiáticas e editoriais. O assassinato de Mahatma Gandhi em 1948, por membros da organização política Hindu Mahasabha, lançou o movimento hindutva em um longo período de ostracismo político, no qual vigorou a plataforma do Congresso Nacional Indiano, ligada à social democracia, diminuição das desigualdades sociais e proteção a minorias. Em 2014, surpreendentemente, o nacionalismo hindu ascendeu ao Governo da Índia com a eleição de Narendha Modi, ex membro juvenil da RSS, como Primeiro Ministro.

Apresentamos a construção do nacionalismo indiano como resultado de uma série de interações entre a Índia e as outras nações. Iniciamos pelo surgimento dos paradigmas nacionalistas na França e Alemanha e sua chegada à Índia pela colonização. Situamos o desenvolvimento do nacionalismo hindu no contexto das lutas contra o imperialismo colonial em outros países na África e Ásia, assim como a Revolução Russa de 1917, que inflamou a confiança revolucionária ao redor do mundo. Apontamos, ademais, o papel da educação em língua inglesa trazida pelos britânicos, que forneceu o repertório conceitual para a elite intelectual da qual se originaram os principais dos líderes do movimento pela independência da Índia, tanto os da ala moderada, quanto os da ala radical. Procuramos, desta forma, demonstrar o entrelaçamento de eventos e a conexão entre as histórias dos países a fim de sustentar nosso argumento inicial de que a Índia não constitui um mundo à parte, sobre o qual não cabe aplicar as categorias de análise aplicáveis ao Ocidente, mas parte de uma rede de inter-relações globais integrada ao resto do mundo.

Além da conexão entre as histórias, apresentamos o intercâmbio de memórias inerente à formação do pensamento hindu, desde os seus primeiros desenvolvimentos conceituais no bojo dos movimentos de reforma religiosa Arya Samaj e Brama Samaj. A análise da influência destes movimentos na construção do “hinduísmo” demonstrou o intenso intercâmbio com a memória religiosa cristã representada em aspectos como monoteísmo, escritura canônica (os Vedas assim como a Bíblia) e ausência de ídolos e sacrifícios. Defendemos que a ideia de supremacia hindu, inspirada nas descobertas sobre a riqueza cultural da Índia Antiga, revela uma reação ao discurso de superioridade do colonizador europeu, evidenciando o aspecto relacional da construção de identidades.

Prosseguimos com a análise do papel da memória religiosa nas estratégias políticas do Movimento Nacionalista Hindu. Comparamos a relação entre mito e memória na epistemologia clássica indiana com as ações do MNH no sentido de canonizar uma das narrativas do *Rāmāyana*, promovendo o esquecimento de versões alternativas do épico, além do caso da destruição da Mesquita Babri Majid, em 1992. Foi possível concluir da análise que o movimento nacionalista hindu faz um uso pragmático da memória religiosa indiana, com propósitos políticos. Nesse processo, o MNH subverte as próprias normas da epistemologia clássica indiana sobre o fenômeno da memória, convertendo-a, no dizer de Ricouer (2007), em uma memória manipulada. Esse abuso da memória se manifesta pelo esquecimento, quando o movimento combate

violentamente as memórias concorrentes da versão do Rāmāyaṇa e pela imposição da lembrança, ao transformar a Mesquita Babri Majid em um “lugar de memória” da revanche de hindus sobre muçulmanos.

Proseguimos apresentando a disputa de narrativas entre o movimento nacionalista hindu e a história acadêmica. Defendemos que a polêmica em torno das diferentes versões sobre o passado da Índia configure uma disputa em torno de dois modelos de escrita historiográfica que, por sua vez, representam dois modelos de nação fundados na memória ou na História. Inicialmente, discorremos sobre o aparecimento da narrativa histórica ocidental na Grécia e o indissociável elo de ligação entre memória e história a partir da metáfora mítica de Clio e Mnemosine. Apresentamos os dois principais paradigmas historiográficos modernos, o positivista e o historicista alemão, surgidos concomitantemente à formação dos Estados Nacionais. Neste ponto, questionamos a oposição absoluta entre história e memória propostas por Maurice Halbwachs e Pierre Nora e defendemos que ambos modos de se abordar o passado fazem parte de um eixo epistemológico, onde ora se complementam e ora se opõem, a depender dos contextos e paradigmas de seu uso. Concluimos que a história é uma extensão da memória, tendo sido criada como auxílio à lembrança por meio da escrita.

Em seguida, investigamos os efeitos da introdução da História moderna na Índia e as consequências sobre a percepção indiana do próprio passado. Analisamos o papel dos historiadores utilitários na construção, por meio da escrita historiográfica, de uma concepção de Índia como sendo uma nação definida por critérios religiosos, criando as primeiras justificativas históricas para o conflito sectário entre hindus e muçulmanos que viriam a ser adotadas pelo nacionalismo hindu. Discutimos as duas principais acusações contra os governantes turco-árabes do período medieval: a sistemática destruição de templos hindus e as conversões forçadas ao islamismo. Apontamos, aqui, a relatividade das duas narrativas em disputa e defendemos que no período medieval, as relações entre islamismo e hinduísmo foram marcadas tanto por confrontos quanto por coexistência.

Por fim, apresentamos as condições que possibilitaram o desenvolvimento da historiografia nativa indiana ao lado das diferentes respostas à dominação colonial representadas em duas formas de nacionalismo; o hindu e o secular e seus respectivos modelos historiográficos. Discorremos sobre o papel tanto dos utilitaristas britânicos quanto dos orientistas românticos no desenvolvimento da historiografia indiana e apontamos os principais temas da disputa de narrativas entre historiadores seculares e

militantes hindus, como as datações e a formação étnica da civilização indiana. Discutimos a internacionalização do pensamento hindutva no caso dos Livros da Califórnia, quando organizações hindus promoveram uma ação judicial para alterar as representações do hinduísmo nos livros de história e sociologia da sexta série do ensino fundamental do estado. Desta análise, foi possível apreender que o nacionalismo hindu disputa com historiadores acadêmicos a narrativa sobre o passado da Índia propondo uma versão que objetiva desenvolver o orgulho nacional indiano e homogeneizar as inúmeras comunidades e grupos étnicos indianos sob uma mesma narrativa nacional. Ao tentar impor a historicização desta memória unificada, o movimento descaracteriza tanto a memória, que usada com esse propósito pragmático se converte em memória manipulada, quanto a História, ao ignorar seus atributos essenciais, como a inquirição, o questionamento lógico e a busca de evidências.

Compreendemos a versão do passado imposta pelo nacionalismo hindu em oposição à história acadêmica como uma forma de memória manipulada (RICOEUR, 2014), uma vez que não recorre a uma memória orgânica, mantida pelos grupos sociais viventes, mas a uma memória que, a despeito de ter como objeto preferencial a Índia Antiga, surgiu como reação à violência colonial fundadora da Índia Moderna. Essa memória não tem como objeto a recordação do passado, mas ressentimentos do presente e projetos de futuro. Assim violada, a memória se torna inimiga, porque concorrente, da História, pois é próprio desta última empreender a inquirição racional que questiona as leituras do passado baseadas nos afetos, ainda que a própria História não seja capaz de se dissociar da memória, da faculdade imaginativa e suas possíveis distorções.

Ademais, a necessidade de historicização da memória revela uma concessão aos valores e enquadramentos herdados do colonizador, pois traz implícita uma valorização da historiografia como forma de legitimação das narrativas sobre o passado. Embora aleguem defender a cultura nativa e combater a colonização da mentalidade indiana, nacionalistas hindus desrespeitam a fluidez, multiplicidade e sacralidade da memória religiosa presente nos mitos e suas diferentes versões, buscando calcificá-la na narrativa histórica moderna que é, essencialmente, iconoclasta, mundana e fundamentada em um contexto temporal e local, necessariamente passageiro e contingente, enquanto a memória mítica trata do eterno, do sentido e da coesão afetiva advinda de seu compartilhamento.

Consideramos, desse modo, que a ideologia hindutva seja, não apenas, um produto de uma determinada corrente de pensamento nacionalista, cuja memória foi

transmitida à Índia por meio da colonização, mas também, ela mesma, produtora de memórias propícias aos seus projetos no presente e no futuro. Assim ocorre porque a construção da memória coletiva nem sempre é fruto de um processo orgânico e natural, mas, frequentemente, resultado de diferentes formas de distorções e manipulações advindos do seu uso pragmático por parte dos grupos sociais que a representam ou que a ela se opõem.

A presente tese investigou o nacionalismo hindu, uma forma de nacionalismo étnico cultural surgido no contexto da luta pela independência da Índia, guiado pela ideologia hindutva, que advoga a supremacia nacional da religião hindu. Analisamos a trajetória de ascensão do movimento ao governo da Índia à luz das teorias da memória, evidenciando os usos pragmáticos da memória como estratégia política. Estamos cientes, contudo, que este recorte não é exaustivo no que se refere às múltiplas causalidades que levaram à vitória de um movimento que permaneceu por décadas ofuscado pela hegemonia da plataforma secular e social democrata do Partido Congresso Nacional Indiano. De fato, desde a conquista da independência por meios pacíficos e o assassinado Mahatma Gandhi, os militantes hindutva eram vistos, de forma quase condescendente, como representantes do atraso, fanatismo e obscurantismo, sem chances reais de galgar o poder político ou angariar apoio de parcela representativa da população. Diversos fatores, que não puderam ser aprofundados aqui, concorreram para essa mudança de rumos. O desequilíbrio demográfico de sexo, devido ao aborto e infanticídio de meninas, que leva a um número de rapazes sem perspectivas econômicas e de casamento a dedicar sua vida como voluntários da RSS; o sentimento de ameaça islâmica reforçado desde o atentado, nos Estados Unidos, em 11 de setembro de 2001, o desencantamento global com a democracia, entre outros.

Esses e outros fatores colocam em aberto questões a serem aprofundadas em investigações futuras. A primeira delas é como classificar o nacionalismo hindu no espectro político? Desde as primeiras vitórias do BJP, crescem na Índia não apenas os casos de violência contra minorias religiosas, quanto o culto a Nathuram Godse, o assassino de Mahatma Gandhi. O projeto supremacista adquiriu novo fôlego com a reeleição de Narendra Modi, em outubro de 2019, sendo que uma das suas primeiras medidas, após a reeleição, foi propor uma lei que dificulta o acesso de muçulmanos à cidadania indiana. O movimento nacionalista hindu é, por isso, frequentemente ativado como de extrema direita (BLEE, 2007) ou fascista (PATNAIK, 1993). Em

defesa do hindutva, Koenrad Enst¹¹⁰ publicou uma obra em dois volumes, dedicada a negar o caráter fascista do movimento, enquanto teóricos debatem sobre a aplicabilidade do termo “fascismo” ao contexto indiano. A questão perpassa a difícil conceituação de fascismo, palavra que adquiriu diversas conotações desde a Segunda Guerra Mundial. Permanece, assim, o desafio de categorizar um movimento de supremacia étnica que mobiliza o apoio da sociedade civil com discursos de ódio sectário.

A segunda questão é como situar a Índia, até então uma das maiores democracias do mundo, no contexto global de ascensão de líderes ultranacionalistas ou de perfil autoritário, eleitos por voto popular, em países como Turquia, Polônia, Estados Unidos e Brasil? Como compreender esse movimento em direção à autoproteção e ao sentimento, real ou construído, de que a nação está sob ameaça? Todas essas questões, por ora apenas supomos, atravessam o tema da relação entre memória e nacionalidade.

¹¹⁰ ERST, Koenraad. The saffron swastika: the notion of "Hindu fascism". Voice of India, 2001.

REFERÊNCIAS

- ANDERSEN, Walter. *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*, Delhi: Vistaar Publications, 1987.
- AMEZCUA, Alberto Trejo. *El plebiscito de todos los días: la idea de nación en Ernest Renan*. *Política y Cultura*, Primavera, número 39, p. 7-25. 2013
- APOLINÁRIO, Raquel (org.). *História: Projeto Araribá*. 6. Ano, 2. Ed. São Paulo: Moderna, 2007
- ATKINS, Stephen. *Encyclopedia of modern worldwide extremists and extremist groups* Westport: Greenwood Publishing Group, 2004.
- BARRACLOUGH, Geoffrey. *O Império Britânico na Índia*. *História do Século XX*, número 11, São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- BARROS, Jose D'Assuncao. *História Comparada*. Petropolis, Vozes, 2014.
- BLEE, Kathlen. *Ethnographies of Far Right*. *Journal of Contemporary Ethnographies*. April, 2017.
- BLOCH, Marc. *Memoire Collective tradition et coutume: a props d'un livre recente*. In: *Critiques*, 1925, p.73-83.
- BOGER, Simone. *O Ciclo do Tempo*. Rio de Janeiro: Nova Era, 1996.
- BROWN, Mackenzie. *Indian Political Thought: From Ranade to Bhave*. Los Angeles: University of California Press, 1961.
- _____. *The Philosophy of Bal Gangadhar Tilak: Karma vs. Jnana in the Gita Rahasya*. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 17, No. 2:197- 206. 1958.
- CARVALHO, José Jorge. *Religião, mídia e os predicamentos da convivência pluralista: uma análise do evangelismo transnacional norte-americano*. In: MOREIRA, Alberto (Org.). *Sociedade Global: cultura e religião*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 79-112.
- CHACRAVORTY, Sanjoy. *The truth about us: the politics of information from Manu to Modi*. Gurugram: Hachette book, 2019.
- CHANDRA, Bipan. *History of Modern India*. Telangana: Orient Blackswan, 2009.
- CHÂTELET, François. *História das ideias políticas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- CLAWSON, Judith. *Historiography in India: a study of the muslims as the first historiographers in India*. Honors Theses. Western Michigan University, 1967.
- COHAN, A.S. *Teorias da Revolução*. Tradução de Maria José da Costa. Brasília: UNB, 1981.

CRONENBERG, Allen. Johann Philipp Palm in: *The Consortium on Revolutionary Europe. Proceedings*. Athens: Consortium on Revolutionary Europe, 1987. p. 306-314.

DAVID, Saul. *The Indian Mutiny of 1847*. London: Viking, 2002.

DETIENNE, Marcel. *A Invenção da Mitologia*. Tradução de André Telle e Gilza Martins Saldanha da Gama. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1992.

DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo: Paulos, 2008

FERRO, Marc. *O ressentimento na história*. Rio de Janeiro: Agir, 2009.

DUTT, Romesh. *England and India: a record of progress during hundred years. 1785-1885*. London: Chatto and Windus, 1897.

EATON, Richard M. Temple Desecration and Indo-Muslim States, in: Gilmartin, David; Lawrence, Bruce B. (eds.), *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*. University Press of Florida, 2000.

_____. *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760*. Berkeley: University of California Press, 1993.

EISENSTADT, S.N. *Multiple Modernities*. *Daedalus* 129, 2000.

FALCON, Francisco José Calazans. *O que é iluminismo?* São Paulo: Ática, 1986.

FISCHER, Thomas A. *Thomas Carlyle: eine Geschichte seines Lebens*. Leipzig: Wigand, 1903.

FREEDMAN, Paul. *Images of the Medieval Peasant*, Stanford: Stanford University Press, 1999.

FULLERTON, Sandra. 'Primordialism'. In: *Nationalism and Political Identity*. Cornwall: MPG Books Ltd, 2003, p. 19-35

GAY, Peter. *The cultivation of hatred*. Hammersmith: Fontana Press, 1993.

GELLNER, Ernest. *Tought and Change*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

GILBERT, Martin, *O Império Britânico na Índia*. História do Século 20. Fascículo 11. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

GOYAL, D. Raj. *Rashtriya Swayamsevak Sangh*. Delhi: Radha Krishna Prakashan, 1979

GOWALKAR, Sadashiv. *We or Our Nationhood defined*. Nagpur: Bharat Publications, 1938, p.35

GOPAL, S. *Anatomy of a Confrontation, The Babri Masjid-Ramjanmabhumi Issue*. New Delhi: Viking, 1991

GROVER, Verinder. *Bal Gangadhar Tilak in: Political Thinkers of Modern India*. New Delhi: Deep & Deep Publications, 1990.

GUICHARD, Sylvie. *The Construction of History and Nationalism in India*. London, Routledge, 2010.

GUPTA, Tania Das. *Race and Racialization: Essential Readings*. Canadian Scholars' Press, 2007.

GRYOSBY, Steven. *The verdict of history: the inextinguishable tie of primordiality truth – A response to Eller and Coughlan*, *Ethnic and Racial Studies* 17, pp. 164-171, (p. 168).

GUHA, Ramachandra. *Makers of Modern India*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. Tradução Beatriz Sidou. 2. Ed. São Paulo: Centauro, 2006.

_____. *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Tradução Lutz Geldsetzer. Sinzheim: Suhrkamp, 1985.

_____. *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. Collection Les Travaux de l'Année sociologique. Paris: Félix Alcan, 1925.

_____. *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Saint: étude de mémoire collective*. Paris: PUF, 1971.

HARVEY, Mark. *Secular as Sacred? - The Religio-Political Rationalization of B.G. Tilak*. *Modern Asian Studies*. p. 20: 321, 1986.

HANSEN, Thomas. *The Saffran Wave: democracy and hindu nationalism in Modern India*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

HERDER, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Deutscher Klassiker Verlag, [1784] 1989, Ideen II 7,1,

HOBSBAWN, Eric. *Nações e Nacionalismos desde 1780*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

_____. *A Era das Revoluções*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017a.

_____. *A Era do Capital*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017b.

_____. *A Era dos Impérios*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017c.

IGGERS, Gerog. *The German Concept of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Middletown: Wesleyan University Press, 1983.

ISLAM, Shamsul. *RSS and the Raj*. In: Ram Puniyani (Edt). *Religion, Power and Violence: Expression of Politics in Contemporary Times*. California: SAGE Publications, 2005.

JAFFRELOT, C. *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics: 1925 to the 1990s* New Delhi: Penguin Books, 1996.

_____. *Hindu Nationalism: a reader*. Oxford: Princenton University Press, 2007.

JAIN, Meenakshi. *Rama and Ayodhya*. New Delhi: Aryan Books, 2013.

KUMAR, Ashish. *Aryans and non-Aryans: a study of Dalit narratives of India's Ancient Past*. Comtemporany voice of Dalits. Sage publication, 2018, p. 1-11.

LESSING, Gotthold. *Eine Duplik*. In: Lessings Werke in einem Band, Tomo 8. München:Verlag das Bergland-Buch, 1979

NARAIN, Harsh. *The Ayodhya Temple Mosque Dispute: focus on muslim sources*. Delhi: Penman Publishers, 1993.

KARVE, D. D. *The Deccan Education Society*. The Journal of Asian Studies, Vol. 20, No.2:205-212. 1961.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro, Contraponto Ed. PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *O Conceito de História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

LEHMANN, Hartmut e VAN DER VEER, Peter. *Nation and religion: perspectives on Europe and Asia*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

LITTLETON, C. Scott. *The New Comparative Mythology: an anthropological assesment of the theories of Georges Duménil*. Berkeley: University of California Press,1973

MANNHEIM, K. *Essays on the sociology of culture*. London: Routledge & Kegan Paul, 1971.

MARX, Karl. *O Domínio Britânico na Índia*. In: *Obras Escolhidas. Karl Marx/ Friedrich Engels* - Volume 1. São Paulo: Alfa Omega, 2008.

MINAULT, Gail *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*. New York: Columbia University Press, 1982.

MUKHERJEE, Aditya; MUKHERJEE Mridula; MAHAJAN, Sucheta. *RSS, School Texts and the Murder of Mahatma Gandhi*. Nova Deli: Sage Publications, 2015

MURALIDHARAN, Sukumar. *Patriotism Without People: Milestones in the Evolution of the Hindu Nationalist Ideology.*” *Social Scientist*. Vol. 22, N.5.p.3-38. 1994.

NANDRAJOG, Elaisha. *Hindutva and anti-muslim comunal violence in India under the Bharatiya Janata Party (1990-2010)*. Monografia. Claremont Mackenna College, 2010.

NETTO, Michel. *O uso da cultura no Romantismo alemão*. Arquivos do CMD. Volume 2. N.1, 2014. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/CMD/issue/view/1662>

NORA, Pierre. *Entre Memória e História: a problemática dos Lugares*. Projeto História, n. 10, pp 7-28, 1993

PATNAIK, Prabhat. *The fascism of our times*. *Social Scientist*. n.21, 1993.

PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

PALTI, Elias. *La Nacion como problema*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica de Argentina, 2006.

PANIKKAR, K.M. *A Survey of Indian History*. Bombay: Asia Publishing House, 1963

PANIKKAR, K. *Religious Symbols and Political Mobilization: the agitation for a mandir at Ayodhya*. *Social Scientist*. Vol. 21 N.7. Julho,1993.

PERRY, Marvin. As revoluções de 1848: uma avaliação. *In: Civilização ocidental: uma história concisa*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 408.

PANDEY, Gyanendra. *The Construction of Communalism in Colonial North India*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Volume II. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1974.

POHLIG, Mathias. *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessionelle Identitätsstiftung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

QUADROS, Elton Moreira. *Memória, reconhecimento de si e alteridade no pensamento de Paul Ricoeur*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), 2016.

RAJPUT, Nirantar. *The Need for Strengthening Education Change*, Pioneer, November 20. Social and Rural Research Institute. 2002.

RAO, Vecheru. *Texture of time: Writing History in South India 1600-1800*. New York: Other Press, 2003.

RAWLINSON, H. G. *Ancient and Medieval History of India*. Dehli: Bharatiya Kala Prakashan, 2001.

RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: via da libertação e imortalidade*. São Paulo: Hedra, 2005.

RENAN, Ernest. *O que é uma nação? Conferência realizada na Sorbonne, em 11 de março de 1882*. Revista Aulas. UNICAMP: Campinas. Tradução: Glaydson José Silva. p. 6.

_____. *Que es una nacion? /Cartas a Strauss*. Madri: Alianza Editorial As, 2007.

_____. *La reforma intelectual y moral*. Tradução Carme Vilaginès. Barcelona: Península, 1972.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga III: os sistemas da era helenística*. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. São Paulo: Unicamp, 2014.

RICOEUR, Paul. “O bom uso das feridas da memória” In: *Les résistances sur le Plateau Vivarais-Lignon (1938-1945); Témoins, témoignages et lieux de mémoires. Les oubliés de l’histoire parlent*, Éditions du Roure, 2005.

ROCHER, Ludo. *The Purāṇas*. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1986.

RUBEN, Guillermo Raúl. *O que é nacionalidade*. São Paulo: Brasiliense, 1984-. p. 25.

SETH, D.R. *At home with democracy: a theory of Indian politics*. New Delhi: Palgrave Macmillan, 2017.

SIEYÉS, Emmanuel Joseph. *O que é o Terceiro Estado?* Círculo leitores, 2001

SMITH, Anthony. *Nationalism; polity key concepts*. Malden: Polity Press, 2010

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Connected histories: Notes toward a reconfiguration of early modern Eurasia. In: LIEBERMANN, Victor. (Ed.). *Beyond Binary Histories: Re-imagining Eurasia to c. 1830*. Michigan: The University of Michigan Press, 1997, p. 289-315.

SUBRAMANYAM, Sanjay. Before Leviathan: Sectarian violence and the State in Pre-Colonial India. In: BASU Kaushik, SUBRAHMANYAM, Sanjay (org). *Unravelling the nation.: sectarian conflict and India’s identity*. New Dehli: Pinguin Books, 1996.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Is Indian Civilization a Myth?* Ranikhet: Permanent Black, 2013.

THAPAR, Romila. *Comunalism and the writing of Indian history*. New Dehli, 1987.

_____. *Somanath: The many voices of history*. London: Verso. 2005

_____. *Reporting history: early India*. Social Scientist n.40, 2012.

TRUSCHKE, Audrey. *Censoring India History*. History Today. August, 2017, p. 14-16.

VISWESWARAN, Kamala at al. *The Hindutva view of history: rewriting textbooks in India and the United States*. Georgetown: Journal of International Affairs 10. p.101-112, 2009.

WARIAWALLA, Bharat. *Religion and Nationalism in India: Ram the God of Hindu Nation*. The Round Table, 2000, p.357.

WEBER, Max. *The Religions of India: the sociology of hinduism and buddhism*. Glencoe: The Free Press, 1960.