UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

MIRIAN SANTOS RIBEIRO DE OLIVEIRA

A nação e seus emigrantes: análise do discurso nacionalista hindu contemporâneo sobre a “comunidade hindu ultramarina”

São Paulo
2012

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

A nação e seus emigrantes: análise do discurso nacionalista hindu contemporâneo sobre a “comunidade hindu ultramarina”

Mirian Santos Ribeiro de Oliveira

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Flávio de Oliveira Pierucci

São Paulo
2012

OLIVEIRA, M. S. R. **A nação e seus emigrantes: análise do discurso nacionalista hindu contemporâneo sobre a “comunidade hindu ultramarina”**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof(a). Dr(a). _____	Instituição: _____
Julgamento: _____	Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____	Instituição: _____
Julgamento: _____	Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____	Instituição: _____
Julgamento: _____	Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____	Instituição: _____
Julgamento: _____	Assinatura: _____

Prof(a). Dr(a). _____	Instituição: _____
Julgamento: _____	Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Antônio Flávio de Oliveira Pierucci, pela confiança, pelo apoio e pela liberdade concedida na elaboração de minha pesquisa.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pela concessão da bolsa de doutorado e pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

À Superintendência de Assistência Social da Universidade de São Paulo, pela bolsa moradia e demais auxílios concedidos, indispensáveis à execução da etapa inicial do curso de doutorado.

Aos pesquisadores, no Brasil, no Reino Unido e na Índia, que contribuíram de muitas formas para a redação desta tese: Prof. Manoel Neto (PUC Minas), Prof. Dr. Alexandre Cardoso (UFMG), Prof. Dr. Frank Usarski (PUC-SP), Profa. Dra. Lilian Gulmini (Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, USP), Prof. Dr. Angelo Segrillo, (Departamento de História, Laboratório de Estudos da Ásia, USP). Dr. Dorian Hayes (King's College London), Prof. Dr. Pralay Kanungo (Centre for Political Studies, Jawaharlal Nehru University), Prof. Dr. Ajay Kumar Sahoo (Centre for the Study of Indian Diaspora, University of Hyderabad).

Aos familiares, amigos e colegas de trabalho, partícipes de meus próprios processos de migração. Em Belo Horizonte: Anandra, Bernardo, Breno, Heitor, Ivair, Jonas, Rose, Tânia; Guilherme, Kalinka, Liliane; Daniele, Débora, Sirlene; Cid, Daniela, Niva, Renata, Tereza, Terezinha. Em São Paulo: Danilo, Eliseu, Fábio, Juan, Marina e família, Regina, Rogério. Em Nova Déli: Amit; Seema, Titu e todos os amigos de Pratap Nagar; Subhash e os demais membros da Fundação Krishnamurti e da *International Jurist Organisation*.

RESUMO

OLIVEIRA, M.S.R. **A nação e seus emigrantes: análise do discurso nacionalista hindu contemporâneo sobre a “comunidade hindu ultramarina”**. 2012. 299f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

Diferentes organizações sociais no interior dos Estados-nação modernos, confrontadas com o aprofundamento e a diversificação dos processos de globalização contemporâneos, buscaram redefinir seus papéis, modos de atuação e percepções sobre a pertença à nação. Esta tese investiga processos de construção identitária ligados a migrações internacionais e, mais especificamente, a relações transnacionais entre organizações nacionalistas e emigrantes. Apresenta-se como objetivo a análise do discurso nacionalista hindu contemporâneo sobre a emigração, elaborado a partir da sociedade de origem, a Índia, concentrando-se no modo como processos nacionais influenciam a construção de identidades transnacionais. Para tanto, examina-se o processo de (re)construção da identidade “hindu” como uma identidade transnacional, por uma organização nacionalista específica: o *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (Organização Nacional de Voluntários, RSS), atuante na Índia e em sociedades com quantidades significativas de migrantes indianos. Concentrou-se na análise do discurso “oficial” da Organização Nacional de Voluntários, ou seja, no exame de livros e panfletos publicados pelo grupo nacionalista hindu em questão. A pesquisa documental foi realizada durante o período de trabalho de campo na Índia (entre dezembro de 2010 e maio de 2011), principalmente em arquivos mantidos pela Organização, em Nova Déli. Os documentos nacionalistas hindus selecionados para análise podem ser divididos em duas categorias: narrativas sobre a “nação hindu” que tratam parcialmente do tema da emigração e discursos sobre a emigração propriamente dita. Em ambas as categorias de textos, verifica-se a ocorrência de: (i) reelaboração de percepções sobre a emigração (de modo mais específico, a construção de imagens positivas da emigração e dos emigrantes); ii) (re)construção de vínculos simbólicos com os emigrantes (ou seja, a reformulação da noção de pertença à “comunidade nacional”, com vistas à incorporação do emigrante nas narrativas sobre a nação). O exame dos processos de construção identitária empreendidos pela organização nacionalista em questão revela-se crucial para a análise da própria criação de canais institucionais que pretendem efetivar os vínculos simbólicos entre sociedade de emigração e emigrantes, uma vez que a formação de filiais ultramarinas, pela Organização Nacional de Voluntários, foi legitimada e estimulada pelo discurso nacionalista hindu sobre a emigração. Ademais, a análise realizada evidencia que a (re)construção de vínculos transnacionais entre a “pátria” e seus emigrantes, por organizações não estatais na sociedade de origem, promove a transnacionalização dos próprios ideários nacionalistas formulado por tais organizações. A representação da identidade “hindu” como uma identidade transnacional, a vincular indianos residentes na Índia ou no exterior a uma unidade sociocultural ampliada, o “Grande Hindustão”, implica, nesse sentido: i) a afirmação da predominância da noção de pertença à “pátria hindu” sobre outras identificações possíveis, entre os emigrantes; ii) a tentativa de reterritorialização das relações transnacionais entre as partes, isto é, a caracterização da sociedade indiana como o centro de redes transnacionais construídas ao longo de processos de emigração.

Palavras-chave: emigração; identidades culturais; nacionalismo; transnacionalismo; Índia

ABSTRACT

OLIVEIRA, M.S.R. **A nação e seus emigrantes: análise do discurso nacionalista hindu contemporâneo sobre a “comunidade hindu ultramarina”**. 2012. 299f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

Distinct social organizations within modern nation-states seek to redefine their roles, strategies and perceptions of nationhood as contemporary globalization processes deepen. This thesis examines the construction of cultural identities in contexts significantly affected by international migrations. More precisely, we investigate transnational relations between nationalist organizations and emigrants. Since our objective is analyzing contemporary Hindu nationalist discourse on emigration, which is elaborated within the sending-society, India, we focus on the influence of national processes over the construction of transnational identities. In this connection, we examine the process of (re)construction of “Hindu” identity as a transnational identity by a particular nationalist organization: *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (National Volunteer Organization, RSS), active in India and in receiving-societies with significant amounts of Indian migrants. We concentrate on the analysis of the ‘official’ discourse of National Volunteers’ Organization, that is, on the exam of books and pamphlets published by such Hindu nationalist organization. Documentary research was done in India, from December, 2010 to May, 2011. Hindu nationalist documents selected for analysis can be divided in two categories: narratives on “Hindu nation” only partially related to emigration matters, and discourses on emigration properly speaking. Both categories highlight: (i) the reinterpretation of perceptions of emigration (more precisely, the construction of positive images of emigrants and emigration); ii) the (re)construction of symbolic linkages with emigrants (i.e. the reformulation of the idea of national belongingness, in order to include the emigrant in national narratives). The investigation of processes of identity construction, undertaken by the RSS, is crucial to the analysis of the very creation of institutional channels that intend to realize the symbolic linkages between sending-society and emigrants, once the foundation of Hindu nationalist overseas branches was legitimated and encouraged by the organization’s discourse on emigration. Moreover, the analysis presented in this thesis reveals that the (re)construction of linkages with emigrants, from the ‘homeland’, furthers the transnationalization of nationalist ideologies. Thus, the representation of ‘Hindu’ identity as a transnational identity, linking resident and non-resident Indians to a broad sociocultural entity, the “Great Hindusthan”, implies: i) the assertion of prevalence of the belongingness to the “Hindu nation” over alternative identifications constructed by the emigrants; ii) the attempt of reterritorialization of transnational relations between the parts, that is, the intention of depicting Indian society as the core of transnational networks formed during emigration processes.

Keywords: emigration; cultural identities; nationalism; transnationalism; India

LISTA DE SIGLAS

ABVP	Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad (Conselho Estudantil Nacional)
ARSP	Antar Rashtriya Sahayog Parishad (Conselho para a Cooperação Internacional)
BJP	Bharatiya Janata Party (Partido do Povo Indiano)
BJS	Bharatiya Jana Sangh (União Popular Indiana)
BSS	Bharatiya Swayamsevak Sangh (Organização Indiana de Voluntários)
FISI	Friends of India Society - International (Sociedade Internacional de Amigos da Índia)
IDRF	India Development and Relief Fund (Fundo para o Auxílio e o Desenvolvimento da Índia)
HSS	Hindu Swayamsevak Sangh (Organização Hindu de Voluntários)
OBJP	Overseas Friends of the Bharatiya Janata Party (Amigos Ultramarinos do Partido do Povo Indiano)
RSS	Rashtriya Swayamsevak Sangh (Organização Nacional de Voluntários)
VAK	Vishwa Adhyayan Kendra (Centro para Estudos Internacionais)
VHP	Vishwa Hindu Parishad (Conselho Mundial Hindu)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. RELAÇÕES TRANSNACIONAIS ENTRE SOCIEDADE DE EMIGRAÇÃO E EMIGRANTES	19
1.1 A perspectiva da emigração	19
1.2 A sociedade de emigração indiana	23
1.3 Relações transnacionais entre sociedade de emigração e emigrantes.....	33
1.4 Organizações da sociedade de emigração com atuação transnacional.....	38
1.4.1 <i>Instituições governamentais</i>	38
1.4.2 <i>Organizações não estatais</i>	46
1.5 Vínculos simbólicos transnacionais	59
2. FORMAÇÃO DA REDE DE ORGANIZAÇÕES NACIONALISTAS HINDUS	62
2.1 Construção da concepção de “comunidade hindu”.....	62
2.2 Construção da concepção de “comunidade nacional hindu”	75
2.2.1 <i>Fundação da Organização Nacional de Voluntários – período colonial britânico</i>	78
2.2.2 <i>Consolidação e expansão interna da Organização Nacional de Voluntários – transição ao período independente</i>	89
2.3 Formação do Estado-nação indiano: comunidade nacional indiana ou comunidade nacional hindu?	98
2.3.1 <i>“Comunidade hindu no exterior”: criação das primeiras filiais ultramarinas da Organização Nacional de Voluntários</i>	103
3. FUNDAMENTOS DO DISCURSO NACIONALISTA HINDU SOBRE A NAÇÃO E SEUS EMIGRANTES	118
3.1 Swami Vivekananda	118
3.2 Savarkar	127
3.2.1 <i>A identidade nacional hindu</i>	130
3.2.2 <i>O discurso sobre a emigração</i>	136

3.3 Golwalkar	145
3.3.1 <i>A identidade nacional hindu</i>	147
3.3.2 <i>O discurso sobre a emigração</i>	151
4. EXPANSÃO TRANSNACIONAL DA REDE DE ORGANIZAÇÕES NACIONALISTAS HINDUS	159
4.1 Repressão do nacionalismo hindu na Índia independente – a década de 1960	159
4.1.1 <i>Expansão e institucionalização da rede transnacional de organizações nacionalistas hindus</i>	165
4.2 Instabilidade política e fortalecimento do nacionalismo hindu – a década de 1970	176
4.2.1 <i>Ativação e instrumentalização da rede transnacional de militância hindu</i>	185
4.3 Recrudescimento de conflitos sociais e ascensão do nacionalismo hindu nas décadas de 1980 e 1990	193
4.3.1 <i>Fortalecimento da militância transnacional hindu</i>	200
4.3.2 <i>“Despertar da nação hindu”: mobilização popular e conflitos religiosos na transição à década de 1990</i>	206
4.3.3 <i>Transnacionalização da causa nacionalista hindu</i>	218
5. O DISCURSO NACIONALISTA HINDU CONTEMPORÂNEO SOBRE A EMIGRAÇÃO	231
5.1 Bhide	231
5.1.1 <i>Comunidades “hindus” no exterior</i>	235
5.1.2 <i>Desafios à preservação da hinduidade em sociedades de imigração indiana</i>	240
5.1.3 <i>O papel das filiais ultramarinas do Sangh na defesa da hinduidade</i>	244
5.2 Seshadri	248
5.2.1 <i>Desafios à preservação da hinduidade no exterior</i>	249
5.2.2 <i>O papel dos emigrantes “hindus” na proteção da hinduidade</i>	255
5.3 Singh	259
5.3.1 <i>O papel do militante hindu na defesa da identidade “hindu”</i>	260
5.3.2 <i>Ideais e práticas sociais no discurso nacionalista hindu sobre a emigração</i>	264
5.3.3 <i>Dupla pertença e responsabilidade do emigrante “hindu” no discurso sobre a “missão mundial hindu”</i>	269
CONCLUSÃO	276
REFERÊNCIAS	287

INTRODUÇÃO

Diante do caráter crescentemente transnacional dos processos de globalização contemporâneos, de modo geral, e das migrações internacionais, de modo particular, diferentes grupos sociais no interior dos Estados-nação buscaram redefinir não apenas seu papel e modo de atuação, mas, ainda, as percepções sobre a pertença à nação. Em se tratando de grupos nacionalistas, devem-se considerar os desafios impostos por relações sociais que atravessam fronteiras nacionais, não podendo ser compreendidas ou abordadas segundo os moldes de relações convencionalmente caracterizadas como internacionais (entre Estados-nação). Tais desafios motivaram a construção de noções de pertença que intentam vincular os “nacionais” (migrantes ou não migrantes) tanto aos Estados-nação como a entidades socioculturais mais abrangentes que os Estados-nação, como “comunidades transnacionais”. Tais processos de construção de identidades transnacionais podem ocorrer entre indivíduos ou grupos situados na sociedade de origem (e que se dedicam, portanto, ao tema da *emigração*, da ausência de nacionais da “pátria”) ou na sociedade de destino (e que lidam, dessa forma, com o tema da *imigração*, da presença de não nacionais nos países de domicílio). Deve-se ressaltar, portanto, que esta tese de doutorado adota como referência a *sociedade de origem e discursos sobre a emigração* formulados em seu interior. De modo mais específico, tem por objetivo analisar o discurso nacionalista hindu contemporâneo sobre a emigração, elaborado a partir da sociedade de origem, a Índia, concentrando-se no modo como processos nacionais influenciam a construção de identidades transnacionais.

A proposta de análise do discurso nacionalista hindu sobre a emigração como estudo de caso deveu-se à identificação da formulação de discursos sobre “comunidades hindus ultramarinas”, no interior das narrativas sobre a “nação hindu”, quando da investigação dos temas da identidade cultural e da intolerância religiosa na Índia contemporânea, realizada em minha dissertação de mestrado. Além do mais, considerou-se a relevância da transnacionalização das atividades de grupos sociais indianos (ou de origem indiana) e do processo relacionado de (re)construção de identidades transnacionais indianas (caracterizadas em termos religiosos,

linguísticos ou regionais) para a compreensão de processos socioculturais contemporâneos.

Entre os problemas de pesquisa que originaram a análise desenvolvida nos capítulos que se seguem, encontra-se, em primeiro lugar, a relação entre as dimensões nacional e transnacional em uma concepção de identidade transnacional elaborada a partir da sociedade de origem. Questiona-se, de saída, a ideia de que identidades transnacionais são antinacionais e de que, portanto, existiria uma relação de oposição e até mesmo de superação entre nacionalismo e transnacionalismo. Deve-se levar em consideração, nesse caso, que, do ponto de vista histórico, não haveria uma relação de oposição entre o nacional e o transnacional, uma vez que a construção de identidades nacionais é indissociável de processos de globalização de longa duração e, portanto, de processos transnacionais. Em se tratando da identidade transnacional hindu, mais especificamente, podem-se distinguir três configurações específicas de inter-relações entre o nacional e o transnacional, caracterizadas antes por influência mútua que por oposição: a) a difusão da “hinduidade”, tal como concebida pelos nacionalistas hindus contemporâneos, a partir da sociedade de origem, entre os emigrantes indianos; b) a articulação entre identidades construídas entre os próprios emigrantes e o ideário nacionalista hindu nas sociedades de destino; c) a influência das identidades construídas entre os emigrantes, nas sociedades de destino, sobre as identidades formadas na sociedade de origem.

Discute-se, ademais, a adoção das sociedades de imigração como ponto de referência para a análise de processos de construção de identidades transnacionais. Do ponto de vista histórico, a formação de identidades transnacionais não é um fenômeno recente (veja-se o caso das identidades diaspóricas, por exemplo). Além disso, foi associada quase que exclusivamente a processos de autoidentificação de migrantes ocorridos nas sociedades de destino. Entretanto, alterações na percepção sobre a emigração, ao longo da segunda metade do século 20, propiciaram a participação de novos atores sociais nos processos de construção de tais identidades. Pôde-se verificar, assim, a criação de identidades transnacionais, bem como o aumento da importância atribuída a discursos sobre a emigração, por grupos situados no interior da sociedade de origem. A noção de hinduidade é bastante reveladora das dinâmicas de transformação de percepções sobre a emigração e do

engajamento de grupos de não migrantes, no interior da sociedade de origem, a Índia, na construção de uma identidade transnacional em que coexistem as noções de pertença: a um Estado-nação (descrito como a “nação hindu”) e a uma unidade sociocultural mais abrangente que o Estado-nação (a “comunidade transnacional hindu”).

Deve-se destacar, em segundo lugar, a definição de uma identidade transnacional em termos religiosos. Em se tratando da concepção de uma identidade nacional-religiosa como o principal vínculo simbólico entre a sociedade indiana e os emigrantes, presente no discurso nacionalista hindu contemporâneo sobre a emigração, questiona-se a caracterização das comunidades indianas no exterior como uma “comunidade hindu ultramarina”. Especialmente porque, quando se faz referência aos fluxos migratórios originados a partir da Índia, considera-se a emigração de indianos e não exclusivamente de hindus. Apesar de não haver indicações de ocorrências que tivessem causado especificamente a emigração hindu, o tema da dispersão é empregado por grupos nacionalistas hindus contemporâneos porque é politicamente significativo. A descrição de processos e histórias de migração complexos em termos exclusivamente religiosos está relacionada ao objetivo de construir a imagem de uma “comunidade transnacional” especificamente religiosa e hereditária. Isso permitiria, por um lado, fortalecer a autoidentificação (conferindo aos grupos de emigrantes indianos um caráter de homogeneidade, além de reforçar o fato de que os indianos vivendo no exterior pertenceriam à “nação hindu”) e, por outro lado, delimitar diferenças entre os emigrantes “hindus” e os outros.

Uma vez definidos o objetivo, os problemas de pesquisa e a hipótese (qual seja, a de que processos nacionais estimulam a criação e o fortalecimento de identidades diaspóricas *a partir da sociedade de origem*), deve-se ressaltar que se procedeu à análise do *discurso* nacionalista hindu contemporâneo sobre a emigração. De modo mais específico, examina-se o discurso da organização político-religiosa que é considerada a matriz das inúmeras entidades de orientação nacionalista hindu, na Índia e no exterior: a Organização Nacional de Voluntários (*Rashtriya Swayamsevak Sangh*, RSS). Tal organização constituiu-se como a porta-voz do ideário nacionalista hindu, no interior da sociedade indiana, desenvolvendo técnicas de treinamento e doutrinação que seriam replicadas por grupos afiliados em

todo o território nacional. Pioneiro na criação de centros de treinamento em sociedades de imigração indiana, o RSS tem se apresentado, ainda, como o defensor da causa da “sociedade hindu” junto aos emigrantes. A existência de continuidade entre os modos de atuação do RSS na Índia e no exterior, que se reflete nos discursos sobre a emigração formulados pela organização, possibilita investigar o *processo* de construção da identidade transnacional “hindu”, e, dessa forma, as dinâmicas de construção de vínculos transnacionais a partir da sociedade de origem. Nos capítulos que se seguem, a compreensão do processo de (re)construção da hinduidade como uma identidade transnacional envolve: (i) a reelaboração de percepções sobre a emigração – de modo mais específico, a construção de imagens positivas da emigração e dos emigrantes; ii) a (re)construção de vínculos simbólicos com os emigrantes (ou seja, a reformulação da noção de pertença à “comunidade nacional”, com vistas à incorporação do emigrante nas narrativas sobre a nação); iii) a criação de canais institucionais que pretendem efetivar tais vínculos simbólicos – trata-se, nesse caso, dos processos relacionados de fundação de filiais ultramarinas e de coordenação de suas atividades.

É importante destacar que se optou, nesta pesquisa, por analisar o discurso “oficial” da Organização Nacional de Voluntários sobre a identidade transnacional hindu, ou seja, o discurso que pretende apresentar o posicionamento do movimento nacionalista hindu como um todo, a respeito do tema. Isso porque, devido a limitações de tempo e recursos, não seria possível analisar em profundidade as experiências pessoais (de emigração ou de contato com os emigrantes) de militantes hindus e, tampouco, as vozes dissidentes no interior do movimento nacionalista em questão. Manteve-se, portanto, o foco na busca e na análise do material escrito, publicado por organizações nacionalistas hindus e mantido em seus arquivos – tais como panfletos, periódicos e livros. Nesse sentido, não se concebeu a entrevista como principal técnica de coleta de dados, mas como um recurso auxiliar para obtenção de informações adicionais, relevantes à compreensão do tema investigado.

Atividades de pesquisa documental e bibliográfica preliminares foram realizadas na Biblioteca Florestan Fernandes (FFLCH/USP) e na *Maughan Library* (*King's College London*). A pesquisa documental propriamente dita foi realizada ao longo de seis meses de trabalho de campo na Índia (entre os meses de dezembro

de 2010 e maio de 2011), sob a orientação do Professor Doutor Pralay Kanungo, do Centro de Estudos Políticos da *Jawaharlal Nehru University*, em Nova Déli. Particularmente importantes para a coleta de dados foram as atividades de pesquisa realizadas na biblioteca do *Nehru Memorial Museum (Teen Murti Bhavan)*, reputada por sua coleção de documentos históricos e estudos acadêmicos na área de ciências sociais, e junto ao escritório central da Organização Nacional de Voluntários, ambos localizados em Nova Déli. Os documentos analisados nesta tese foram, em sua maioria, obtidos por meio de visitas regulares ao Departamento Internacional do RSS e da participação em eventos promovidos pela organização (como a palestra em homenagem ao primeiro chefe do Departamento Internacional, realizada em março de 2011, por exemplo). Igualmente relevantes para a construção do objeto de pesquisa foram as atividades de observação participante no evento *Pravasi Bharatiya Divas*. Trata-se de uma conferência organizada anualmente, desde 2003, por agências governamentais, com o intuito de celebrar o Dia do Emigrante Indiano e, assim, reunir Pessoas de Origem Indiana vivendo em diferentes regiões do mundo, no mês de janeiro, em Nova Déli. A participação na conferência permitiu coletar documentos e discursos do governo indiano sobre a emigração, bem como interagir com os participantes do evento – entre os quais se encontram não apenas emigrantes ou representantes de instituições governamentais indianas, mas, ainda, membros de organizações não estatais da sociedade de origem que desenvolvem atividades direcionadas aos emigrantes. Dessa forma, a observação participante na “conferência para a diáspora indiana” propiciou a compreensão de algumas das dinâmicas envolvendo a construção e a enunciação do discurso identitário sobre as “comunidades indianas no exterior”.

O *corpus* de textos analisados nesta tese pode ser dividido em duas categorias: i) narrativas sobre a formação da “nação hindu” que tratam parcialmente do tema da emigração; ii) discursos sobre a emigração propriamente dita. A primeira categoria de documentos forneceu os fundamentos do discurso nacionalista hindu contemporâneo sobre a emigração. Foi composta pelas obras *Hindutva. Who is a Hindu?*, de Vinayak Damodar Savarkar, e *Bunch of Thoughts*, de Madhav Sadashiv Golwalkar. A segunda categoria contemplou o discurso de militantes hindus veteranos, atuantes em sociedades de imigração indiana. É importante ressaltar que se trata de obras de não migrantes, enviados a países com quantidades

significativas de populações de origem indiana, com a finalidade de iniciarem ou coordenarem atividades de militância hindu – e, portanto, de difundirem o ideário nacionalista hindu entre os emigrantes provenientes do subcontinente indiano. Compõem essa categoria de documentos nacionalistas hindus os escritos de Laxman Srikrishna Bhide, contidos em *Moving Spirit of Global Hindu Cause*, de Yadavrao Deshukh; o livro *Hindus Abroad. Dilemma: Dollar or Dharma*, de H. V. Seshadri, e a obra *Sarsanghchalak goes abroad*, organizada por Shankar Tatwawadi.

Deve-se ressaltar que o recorte temporal desta pesquisa abrange aquelas que foram consideradas, pelo discurso nacionalista hindu “oficial”, as duas primeiras fases da expansão transnacional da rede de organizações político-religiosas liderada pela Organização Nacional de Voluntários: a criação das primeiras unidades ultramarinas, coordenada informalmente pela matriz, na sociedade de emigração, entre 1947 e 1957; e a institucionalização da rede transnacional de militância hindu, marcada pela nomeação de um coordenador internacional, desde então lotado na sede ultramarina do RSS, entre 1957 e 1995. Esta tese se concentra, portanto, no período independente. As menções ao período colonial britânico, bem como a inclusão de um documento escrito no período anterior à independência, na primeira categoria de textos nacionalistas hindus analisados, estão relacionadas à necessidade de se analisar a construção dos fundamentos do discurso nacionalista hindu contemporâneo. É importante ter em mente, assim, que foge aos objetivos deste trabalho um exame minucioso e extenso de processos de construção de identidades culturais na Índia britânica.

O exame do discurso nacionalista hindu sobre a emigração foi realizado em cinco capítulos. O primeiro deles explicita a perspectiva da emigração, mais precisamente a atuação de *organizações não estatais* localizadas no interior da sociedade de emigração, nos processos relacionados de (re)elaboração de percepções sobre a emigração e de (re)construção de vínculos simbólicos com os emigrantes. Para tanto, caracteriza a Índia como uma sociedade de emigração, destacando os principais movimentos migratórios, a partir desse país, segundo padrões claramente identificáveis: contrato de aprendizado; contrato de trabalho; migrações livres; descolonização e mobilidade profissional. As relações entre sociedade de emigração e emigrantes promovidas pela Organização Nacional de

Voluntários são classificadas como relações transnacionais estritas, ou seja, relações, entre as partes, dotadas de um grau mínimo de institucionalização e de permanência das transações realizadas através de fronteiras nacionais. Em seguida, distinguem-se os principais atores sociais envolvidos na reconstrução de relações entre a sociedade indiana e os emigrantes, divididos em duas categorias: instituições governamentais e organizações não estatais. Analisam-se, ademais, alterações na percepção da emigração, no interior da sociedade de origem, que legitimariam o estabelecimento de relações sociais dessa natureza. Uma vez que a tese trata de uma organização hindu com atuação transnacional, examinam-se principalmente mudanças na percepção sobre a *ausência* de hindus de sua terra sagrada: da imagem negativa da emigração (associada à transgressão de inúmeras restrições a viagens e à residência no exterior) à aceitação da emigração (e até mesmo ao elogio à presença hindu em diversas regiões do mundo, retratada como a possibilidade de realização da “missão hindu”), passando por ajustes e adaptações de diferentes grupos hindus com vistas a recriar seu ambiente sagrado em “terras impuras”. A análise da concepção de vínculos transnacionais encerra o primeiro capítulo da tese. Problematisa-se a construção de uma identidade nacional-religiosa, a “hinduidade”, como fundamento da elaboração de uma noção de pertença transnacional – ou seja, a hinduidade como o próprio fundamento da construção de vínculos transnacionais simbólicos entre sociedade de emigração e emigrantes.

O segundo capítulo examina a formação da rede de organizações nacionalistas hindus, ou seja, os processos de formação da Organização Nacional de Voluntários, na Índia, e de sua expansão transnacional. Procede-se, em primeiro lugar, à análise das dinâmicas de mobilização nacionalista e de reinterpretação de identidades culturais, no período colonial britânico, que possibilitaram a própria formulação das concepções de “comunidade hindu” e “comunidade nacional hindu”. Em seguida, reflete-se sobre a formação do RSS, estreitamente relacionada à construção da noção de “comunidade nacional hindu”. As técnicas de treinamento e doutrinação, bem como a estrutura hierárquica da organização e a intrincada lógica de formalidade e informalidade característica das relações mantidas por seus membros, internamente ou com entidades associadas, tornaram-se a marca do movimento nacionalista hindu, identificável ainda nos dias atuais. Consideram-se, ainda, os processos de institucionalização e de diversificação das áreas de atuação

da Organização Nacional de Voluntários, empreendidos em resposta às restrições impostas às atividades nacionalistas hindus pelo secularismo vigilante das primeiras décadas da Índia independente (mais precisamente entre 1940 e 1960). Uma vez que tais processos ocorreram paralelamente à criação dos primeiros centros de treinamento nacionalista hindu no exterior, passa-se, em seguida, à análise da primeira fase da expansão transnacional da rede de organizações nacionalistas hindus: a criação das primeiras filiais no Leste da África, entre 1947 e 1957. Destacam-se como principais características desse período a manutenção do padrão organizacional da matriz indiana nas atividades conduzidas no ultramar, com pequenas adaptações às condições locais, e a coordenação informal dos centros de treinamento, então recém-criados por um militante lotado no escritório do RSS em Nova Déli.

O terceiro capítulo aborda os fundamentos do discurso nacionalista hindu sobre a emigração. Apresenta, portanto, a análise dos documentos inseridos na primeira categoria de documentos nacionalistas hindus, mencionada anteriormente: discursos que tratam parcialmente do tema da emigração. O capítulo se inicia com o exame de textos essenciais à compreensão de temas recorrentes no discurso contemporâneo da Organização Nacional de Voluntários, como a própria noção de “comunidade nacional hindu”. Tais documentos foram elaborados por pensadores que, embora tenham influenciado significativamente o ideário e até mesmo as modalidades de atuação do RSS, não foram membros da organização: Vivekananda e Savarkar. A inclusão de Vivekananda no terceiro capítulo se explica pela incorporação das concepções de “superioridade hindu” (em relação à “cultura ocidental”), “missão hindu” (de difusão do modo de vida e dos valores hindus superiores) e “Grande Índia” (como uma unidade sociopolítica transnacional que atestaria a grandeza da “civilização hindu”) no discurso nacionalista hindu examinado nas seções seguintes do capítulo. A presença de Savarkar, por sua vez, justifica-se pelo fato de que a própria concepção de hinduidade, tal como apropriada pelo movimento nacionalista hindu contemporâneo, foi por ele formulada na década de 1920. Também incorporada foi a ideia de “expansão da nação hindu”, apresentada por Savarkar, que conferiu um caráter nacional à “missão hindu” referida por Vivekananda. A análise dos fundamentos do discurso do RSS sobre a emigração é finalizada com os escritos de Golwalkar. Primeiro comandante da

Organização Nacional de Voluntários a dedicar um capítulo de sua obra aos emigrantes, Golwalkar realizou a fusão das concepções de missão espiritual e missão nacional “hindus”, fornecendo as bases para a legitimação e o estímulo das atividades de militância hindu no exterior.

O quarto capítulo examina a segunda fase de expansão transnacional do RSS, marcada pela institucionalização da rede de organizações nacionalistas hindus, bem como pela mobilização de emigrantes em defesa da causa da “nação hindu”. Procede-se, em primeiro lugar, à análise da conjuntura política indiana nas décadas de 1960 e 1970. Destaca-se a atuação da Organização Nacional de Voluntários no combate ao regime de exceção instaurado por Indira Gandhi, que favoreceu o fortalecimento do RSS no interior da sociedade indiana, por um lado, e em países do Norte, por outro lado. Examina-se, em seguida, a multiplicação de centros de treinamento nacionalistas hindus no exterior, possibilitada pela nomeação de um coordenador internacional da rede de organizações nacionalistas hindus e que foi favorecida por novos processos de emigração de populações de origem indiana, decorrentes da descolonização na África e na Ásia, ou motivados por mobilidade profissional. A “ativação” da rede de militantes hindus no ultramar, pela liderança da Organização Nacional de Voluntários na Índia, por ocasião dos protestos contra a Emergência decretada por Indira Gandhi, e as atividades de arrecadação de fundos que acompanharam a oposição ao governo da primeira-ministra, propiciaram a instrumentalização da rede transnacional de militância hindu. Prossegue-se com a análise das estratégias de mobilização popular empregadas pelo RSS, num contexto de crescente instabilidade política na sociedade de origem, entre as décadas de 1980 e 1990. A campanha pela (re)construção de um templo para um deus hindu, no Norte da Índia, atraiu a participação de militantes hindus nas sociedades de emigração e imigração, fortalecendo a noção de pertença dos emigrantes à “nação hindu”. Destaca-se que a capacidade de mobilização dos emigrantes se deveu, em grande medida, ao processo de institucionalização das atividades das filiais do RSS no exterior, então em curso. Particularmente relevante foi a construção de uma “agenda da emigração”, que buscou reinserir os emigrantes em dinâmicas internas à sociedade indiana – de caráter econômico, político ou cultural. Igualmente significativas foram a criação de carreiras internacionais, nos quadros da organização nacionalista hindu, e o estabelecimento de rotas de

circulação internacional de militantes entre a Índia e sociedades de imigração indiana.

Por fim, o quinto capítulo analisa o discurso nacionalista hindu contemporâneo sobre a emigração. Trata-se, portanto, do exame da segunda categoria de documentos mencionada anteriormente: discursos sobre a emigração propriamente dita. O capítulo se inicia com a análise dos escritos do primeiro coordenador internacional da rede de organizações nacionalistas hindus, Laxmanrao Bhide. Salientam-se a construção de uma narrativa “oficial” sobre a emigração “hindu”, a reinterpretação da concepção de superioridade hindu e a representação dos militantes hindus como “missionários”, que deveriam liderar o enfrentamento dos desafios impostos à hinduidade pelas culturas das sociedades de imigração. Em seguida, procede-se ao exame dos textos de H. V. Seshadri sobre as condições de vida dos “hindus no exterior”. Especialmente significativa foi a postura pragmática desse militante veterano, que o levou a abordar temas como a crise de identidade da segunda geração de migrantes de origem indiana, a discriminação contra os “hindus”, em países do Norte, e a necessidade de formação de um “lobby hindu”. O capítulo se encerra com a análise dos discursos do primeiro comandante da Organização Nacional de Voluntários a viajar ao exterior no exercício do cargo, Rajendra Singh. Particularmente importantes, nos discursos do líder nacionalista hindu, foram a declaração de um “código de conduta” dos militantes no ultramar e a consolidação da representação da hinduidade como uma noção de pertença transnacional.

1. RELAÇÕES TRANSNACIONAIS ENTRE SOCIEDADE DE EMIGRAÇÃO E EMIGRANTES

1.1 A perspectiva da emigração

A mobilidade humana entre unidades sociopolíticas distintas não é um fenômeno recente. No entanto, os movimentos migratórios contemporâneos distinguem-se de processos observados em períodos históricos anteriores por sua inserção em redes de interdependência cada vez mais extensas e complexas, o que amplia significativamente seu alcance. É possível observar, em quase todas as regiões do globo (no Norte ou no Sul, seja por meio de fluxos migratórios inter-regionais ou intrarregionais), a ocorrência de alguma modalidade de migração: entrada ou saída de migrantes do gênero feminino ou masculino, involuntários (refugiados ou vítimas de tráfico humano, por exemplo) ou voluntários (como estudantes ou trabalhadores – temporários ou permanentes, regulares ou irregulares,¹ qualificados ou não qualificados) (CASTLES; MILLER, 2009; KOSER, 2007).

A crescente mobilidade dos migrantes e a simultaneidade de modalidades de migração verificada na maioria das sociedades atenuam limites estabelecidos por categorias tradicionalmente utilizadas para descrever ou analisar processos migratórios. As concepções de “origem” e “destino”, assim como as caracterizações “sociedades de emigração” e “sociedades de imigração”, construídas em decorrência da predominância do movimento de saída ou de entrada de migrantes, vêm sendo relativizadas pela intensificação do caráter transitório das migrações, estreitamente associada à ampliação das possibilidades de participação em múltiplos processos migratórios. Observam-se repetidas migrações temporárias (e a lógica de retornos cíclicos que instauram) e migrações sucessivas (como no caso dos “duas vezes” ou “três vezes” migrantes, por exemplo) que podem ou não incluir “passagens” (espaços intermediários que servem de “plataforma” para uma nova

¹ É importante ressaltar que a distinção entre migrante temporário e permanente, bem como entre regular e irregular é muito tênue, uma vez que os indivíduos podem transitar entre essas categorias ao longo dos processos de migração de que participam (CASTLES; MILLER, 2009; KOSER, 2007).

migração). Tais processos indicam, por um lado, que, na trajetória dos migrantes, origem e destino nem sempre podem ser facilmente determinados. Por outro lado, evidenciam a simultaneidade de movimentos de saída e de entrada de migrantes na maior parte das sociedades, tornando cada vez mais imprecisa, do ponto de vista prático, a distinção entre sociedades de emigração e sociedades de imigração (CASTLES; MILLER, 2009; KOSER, 2007; PERALVA, 2008; VERTOVEC, 2009).

No entanto, devem ser relativizadas as imagens de fluidez e mobilidade atribuídas às migrações contemporâneas, bem como de diluição de fronteiras (identitárias e/ou territoriais, por exemplo) e de categorias analíticas, tão bem captadas por expressões como “mobilidade” ou “circulação migratória”. Paralelamente à intensificação e à diversificação de processos transnacionais, observa-se a constante (re)criação, por parte dos Estados-nação, de mecanismos de gestão e controle de tais processos (PERALVA, 2008; VERTOVEC, 2009). Em se tratando dos movimentos migratórios, mais especificamente, a multiplicação de normas visando à regulação das fronteiras nacionais claramente impõe restrições à mobilidade ou à circulação dos migrantes. Além disso, evidencia que as migrações são constituídas de movimentos distintos, a *emigração* e a *imigração*, que, embora sejam duas faces de um mesmo processo, são concebidos como objetos (de investigação acadêmica, de formulação de políticas, de medidas administrativas etc.) distintos, como “problemas” a serem abordados de maneiras diferentes (SAYAD, 1998). Nesse sentido, as caracterizações como *sociedade de emigração* e como *sociedade de imigração* remetem não apenas à predominância de um movimento migratório (de entrada ou saída) numa sociedade. Indicam, ainda, a constituição de ordens de problemas bastante específicos a serem tratados por pesquisadores, por formuladores de políticas, pelos próprios migrantes, por organizações da sociedade civil que lidam com as migrações etc. A diferenciação entre os processos de *emigração* e *imigração* permanece, portanto, relevante e é parte importante do recorte do objeto de análise desta tese, como se demonstrará adiante.

Tanto as sociedades de emigração como as sociedades de imigração – e, no interior dessas sociedades, migrantes e não migrantes – estão sujeitas aos impactos econômicos, políticos e culturais das transformações sociais relacionadas aos movimentos migratórios. Entretanto, observa-se a predominância da perspectiva da

imigração e da sociedade de imigração, de modo mais específico, nas discussões relativas ao tema em pelo menos dois sentidos:

(i) as sociedades de imigração têm um papel dominante na definição da relevância dos assuntos/problemas referentes aos movimentos migratórios, assim como no processo relacionado de criação de normas/medidas consideradas adequadas ao tratamento do tema;

(ii) a sociedade de imigração tem sido o principal foco de análise de inúmeros estudos (econômicos, sociológicos, antropológicos, políticos) sobre a *presença* de imigrantes, de não nacionais, em “comunidades nacionais” que se deparam com as questões de controle da imigração e de incorporação do imigrante (ØSTERGAARD-NIELSEN, 2003).

O outro lado do processo, a emigração, relacionada à *ausência* (temporária ou permanente) de nacionais da sociedade de origem, permanece relativamente pouco investigada até o momento. Exceto pelas discussões sobre a ligação entre migração e desenvolvimento, bem como sobre os vínculos e relações entre os emigrantes (concebidos como “diásporas” ou “comunidades transnacionais”) e as sociedades de origem (CASTLES; MILLER, 2009; KOSER, 2007; ØSTERGAARD-NIELSEN, 2003; VERTOVEC, 2009).

Os debates sobre migração e desenvolvimento colocam a sociedade de emigração em primeiro plano ao analisarem:

(i) a influência do (sub)desenvolvimento sobre a emigração: a noção de que o subdesenvolvimento constitui um dos incentivos à emigração e de que, portanto, promover o desenvolvimento das sociedades de origem reduziria os movimentos emigratórios é contestada pelas concepções de “transição da migração” (o desenvolvimento econômico nas sociedades em processo de industrialização geraria, num primeiro momento, maiores incentivos à emigração) e de “cultura da migração” (a migração seria incorporada ao horizonte de possibilidades/oportunidades das populações nas sociedades de origem e, dessa forma, condições de vida relativamente melhores não necessariamente diminuiriam a emigração) (CASTLES; MILLER, 2009; KOSER, 2007; PERALVA, 2008);

(ii) os impactos da emigração sobre o desenvolvimento nas sociedades de origem, em seus aspectos positivos (os emigrantes contribuiriam para o desenvolvimento da

sociedade de origem por meio do envio de remessas de divisas ou por meio de suas habilidades, conhecimentos, redes de contato – em outras palavras, de seu “capital social”) e negativos (a emigração de mão-obra qualificada – também denominada “fuga de cérebros” – poderia privar a sociedade de emigração de recursos considerados indispensáveis ao seu desenvolvimento) (CASTLES; MILLER, 2009; KHADRIA, 1999, 2009; KOSER, 2007; ØSTERGAARD-NIELSEN, 2003; VERTOVEC, 2009).

Por sua vez, os processos de (re)construção de vínculos e relações entre os emigrantes e as sociedades de origem podem ser compreendidos:

(i) do ponto de vista dos emigrantes, dos nacionais vivendo no exterior – concebidos como indivíduos ou membros de associações profissionais de imigrantes, associações vinculadas a regiões específicas nas sociedades de origem (*hometown associations*), organizações para a diáspora ou organizações religiosas, por exemplo –, e do seu crescente envolvimento com a sociedade de origem por meio de atividades de variadas naturezas (como investimentos financeiros ou filantropia);

(ii) do ponto de vista da sociedade de origem, mais precisamente de instituições governamentais – ministérios, secretarias ou departamentos (em nível nacional ou regional) para nacionais no exterior – ou não estatais – partidos políticos, organizações religiosas e de direitos humanos, meios de comunicação transnacionais (como canais de televisão ou *websites* direcionados a nacionais no exterior) – que procuram expandir seu âmbito de ação de modo a incluir os emigrantes em processos internos à sociedade de origem, sejam eles de caráter econômico, político ou cultural (ØSTERGAARD-NIELSEN, 2003; VERTOVEC, 2009).

É possível observar, assim, a importância de se estabelecer essa distinção inicial, uma vez que *emigrantes* e *sociedades de origem/emigração* não constituem categorias homogêneas, reunindo em seu interior uma diversidade significativa de atores, interesses, percepções e modalidades de atuação dos atores envolvidos. Tal fato multiplica não apenas as possibilidades de interação entre emigrantes e sociedades de origem, mas, ainda, os temas passíveis de análise. Nesta tese de doutorado, destaca-se o *ponto de vista da sociedade de origem*, mais precisamente a atuação de *organizações não estatais* localizadas no interior da sociedade de

emigração nos processos relacionados de (re)elaboração de percepções sobre a emigração e de (re)construção de vínculos simbólicos com os emigrantes.

1.2 A sociedade de emigração indiana

A Índia é uma das maiores sociedades de emigração da Ásia, com uma população de cerca de 27 milhões de emigrantes vivendo em todos os continentes. A presença global de indianos e descendentes de indianos deve-se a movimentos emigratórios estreitamente relacionados a processos de globalização de longa duração que se estendem do período colonial britânico ao período independente. As características dos principais movimentos emigratórios nos períodos em questão são apresentadas de modo esquemático nos Quadros 1.1 e 1.2. É importante ressaltar que as informações expostas não pretendem ser exaustivas, mas têm o propósito de indicar os principais movimentos migratórios, a partir da Índia, segundo padrões claramente identificáveis em cada uma das épocas mencionadas.

Mapa 1.1 Emigração da Índia no período colonial britânico

Fonte: BROWN, 2007

Movimento emigratório	Quantidade estimada	Regiões de origem (no subcontinente indiano)	Regiões de destino	Perfil dos emigrantes	
				Ocupação (nas regiões de destino)	Religião
Contrato de aprendizado (1834-1917)	1,5 milhão	Presidência de Madras (Tamil Nadu), Províncias Unidas, Oudh e Bihar (Leste de Uttar Pradesh e Bihar)	República de Maurício, África do Sul (Natal), Fiji, Malásia, Guiana Britânica, Trinidad e Tobago, Suriname	Agricultores, artesãos	Hindus, muçulmanos
Contrato de trabalho (1850-1930)	6 milhões	Presidência de Madras (Tamil Nadu), Panjab, Gujarat	Burma (Myanmar), Ceilão (Sri Lanka), Malásia, Cingapura, Leste da África (Quênia, Uganda, Tanzânia)	Agricultores, pedreiros, carpinteiros, desenhistas, agrimensores	Hindus, siques, muçulmanos
Migrações livres (1800-1947)	100 mil	Gujarat, Panjab, Oudh e Bihar (Leste de Uttar Pradesh e Bihar), Travancore e Cochim (Kerala), Bengala.	Malásia, Cingapura, Hong Kong, Leste da África, África do Sul, Golfo Pérsico, Grã-Bretanha, Estados Unidos, Canadá	Comerciantes, militares, servidores da administração colonial, médicos, veterinários, professores, engenheiros, estudantes, missionários, agricultores	Pársis, muçulmanos, hindus, siques, jainistas

Quadro 1.1 Movimentos emigratórios indianos no período colonial britânico

Fontes: BROWN, 2007; NAUJOKS, 2009; RAI, 2008, VAN DER VEER, 1994.

Obs.: As quantidades estimadas de emigrantes indianos apresentadas neste Quadro indicam os movimentos emigratórios iniciais. Tratam de fluxos e não de estoques migratórios, ou seja, não incluem populações de origem estrangeira nascidas nas sociedades de imigração.

Embora haja registros históricos de emigração ao longo de toda a história indiana, os primeiros padrões a serem destacados aqui remetem ao processo de incorporação do subcontinente indiano às redes de interdependência econômica do Império Britânico. Tal processo implicou, de modo mais imediato, a demanda não apenas por matéria-prima mas, ainda, por mão de obra indiana. Os contratos de aprendizagem (*indentured labour*), que buscavam substituir o trabalho africano na produção de matérias-primas, em decorrência da abolição do tráfico de escravos na década de 1830, geraram a primeira emigração em massa do subcontinente indiano. Qualificados por vezes de semiescravidão, dadas as condições de extrema exploração a que eram submetidos os trabalhadores, os contratos de aprendizagem foram extintos no início do século 20, em virtude da pressão das elites educadas indianas e da retração dos movimentos migratórios durante a Primeira Guerra Mundial (BROWN, 2007; COHEN, 1997; LAL, 1997a, 1997b). A partir da década de 1850, estabeleceram-se contratos de trabalho sob condições relativamente mais favoráveis aos migrantes que as proporcionadas pelos contratos de aprendizagem. Os trabalhadores indianos foram empregados principalmente em obras de infraestrutura do Império Britânico, como a construção de ferrovias e rodovias. “Migrações livres” acompanharam os processos de emigração iniciados por meio dos dois tipos de contrato mencionados acima. Por migrações livres entende-se: a manutenção de tradições migratórias antigas (como aquelas inseridas nas rotas comerciais ligando o subcontinente indiano ao Leste da África, fortalecidas pelas redes coloniais de interdependência econômica); o surgimento de novos movimentos migratórios relacionados à ampliação da presença indiana no exterior (possibilidades de atuação profissional ou especializada junto dos emigrantes, como no caso de professores, médicos, comerciantes, missões religiosas etc.) e à criação de oportunidades educacionais e profissionais na metrópole imperial (BROWN, 2007).

Devido à maior visibilidade de processos emigratórios das colônias (ou ex-colônias) em direção às metrópoles (ou ex-metrópoles) e da reconfiguração de relações de poder e subordinação nas sociedades de destino ou imigração – como no caso da presença dos “filhos do Império” em solo britânico (HALL, 2003) –, a mobilidade populacional entre colônias ou no interior de uma mesma colônia é frequentemente negligenciada nas análises sobre o tema da migração. Entretanto,

se se adota a perspectiva de que a colonização é parte de um processo global de longa duração que envolve também “ligações transversais ou que cruzam as fronteiras dos Estados-nação” (HALL, 2003, p. 113), observam-se movimentos migratórios de outra natureza no interior das próprias colônias: migrações internas de funcionários públicos indianos (VAN DER VEER, 1995), ou envolvendo diferentes colônias, como evidenciam os contratos de aprendizagem e de trabalho (BROWN, 2007; COHEN, 1997; LAL, 1997a, 1997b). É possível identificar, assim, a coexistência de relações verticais e horizontais entre colonizadores e colonizados. Em se tratando da mobilidade populacional a partir do subcontinente indiano ao longo do período colonial, percebe-se a predominância da migração entre colônias, ou seja, do estabelecimento de relações horizontais entre diferentes sujeitos coloniais no interior do Império Britânico. Essa constatação é relevante não apenas para se destacar que a emigração à metrópole representava uma possibilidade entre as demais existentes no período – na maior parte das vezes a menos buscada. É importante também para se compreenderem movimentos de segunda migração de que participaram quantidades significativas de indianos, em decorrência de processos de descolonização da Ásia, da África e da América Latina. Deve-se observar, em primeiro lugar, o próprio processo de independência do subcontinente indiano, que resultou na formação dos Estados da Índia e do Paquistão, no ano de 1947, e originou os primeiros movimentos migratórios de massa no período independente. Cerca de 12 milhões de pessoas migraram em virtude de reconfigurações territoriais relacionadas à demarcação de fronteiras naquela região. O caráter violento dos deslocamentos populacionais em questão está associado à construção de fronteiras simbólicas entre os dois Estados (o Paquistão como um Estado islâmico e a Índia como um Estado secular, mas de maioria hindu) e à consequente geração de movimentos migratórios significativos em direções opostas: síques e hindus situados do lado paquistanês, em direção à Índia, e muçulmanos, localizados em território indiano, em direção ao Paquistão (BROWN, 2007). Deslocamentos de magnitude e gravidade semelhantes voltariam a ocorrer na década de 1970. Em decorrência do conflituoso processo de formação do Estado de Bangladesh, 10 milhões de pessoas, aproximadamente, refugiaram-se no estado indiano de Bengala Ocidental (ACNUR, 2000). A reorganização territorial das novas unidades políticas – Índia, Paquistão e Bangladesh – originou movimentos migratórios regionais e, por essa razão, na maior parte das vezes, não é

considerada como causa da dispersão de indianos ou descendentes de indianos em âmbito global. No entanto, deve-se atentar para o fato de que as experiências migratórias do período reforçaram tradições de mobilidade pessoal nas regiões mais diretamente afetadas, incorporando migrações inter-regionais ao horizonte de oportunidades dessas populações. Com efeito, quantidade significativa dos emigrantes que se dirigiram ao Reino Unido, nas décadas de 1950 e 1960, atraída pelas oportunidades de trabalho na reconstrução da Europa após a Segunda Guerra Mundial, partiu de áreas diretamente afetadas pela Partição, como Jalandhar, no Panjab, e Mirpur, na Caxemira (BROWN, 2007).

Em segundo lugar, deve-se considerar, ao longo da segunda metade do século 20, a descolonização de sociedades que receberam quantidades consideráveis de migrantes indianos, devido às redes de interdependência econômica estabelecidas ou fortalecidas pela dominação colonial. As tensões latentes nas relações horizontais entre os sujeitos coloniais em questão – os imigrantes indianos e as populações locais – manifestaram-se de forma mais contundente durante os processos de nacionalização que acompanharam a formação dos Estados de Uganda, Quênia, Tanzânia, Suriname e Fiji. Em se tratando das sociedades africanas, a posição intermediária dos imigrantes indianos, entre os colonizadores e as populações locais, em termos econômicos e políticos, e o relativo fechamento étnico de suas comunidades (caracterizado pela manutenção da endogamia, por exemplo) suscitaram suspeição e hostilidade nas elites locais. Motivaram, dessa forma, a restrição aos direitos de aquisição de propriedade e de atuação profissional quando da independência do Quênia e da Tanzânia. Levaram, por conseguinte, à emigração em massa de indianos e descendentes de indianos a segundos destinos – principalmente Reino Unido, Canadá e Estados Unidos – e ao retorno de uma minoria à Índia. No caso de Uganda, as tensões mencionadas ocasionaram a expulsão dos imigrantes indianos (BROWN, 2007). Se no Leste da África os imigrantes indianos constituíam minorias, o peso das populações de origem indiana na composição demográfica de Fiji e Suriname foi grande. Recrutados por meio dos contratos de aprendizagem, os trabalhadores indianos dedicaram-se principalmente a atividades agrícolas após o término dos contratos. Mas ocorreu, também, no interior das sociedades de imigração, a formação de uma classe média educada de origem indiana, constantemente às voltas com restrições

de natureza política e econômica a sua ascensão social. Ao longo dos processos de independência, prospectos a respeito da deterioração das condições de vida, no caso do Suriname, ou agressão consumada contra os imigrantes e suas propriedades, em Fiji, causaram a emigração de grandes levas de pessoas de origem indiana a segundos destinos – Países Baixos, Austrália e Nova Zelândia, predominantemente (BROWN, 2007; LAL, 2003).

Mapa 1.2 Emigrações indianas no período independente

Fonte: BROWN, 2007

Ainda na segunda metade do século 20, migrações econômicas diversificaram os destinos dos emigrantes indianos por meio dos contratos de trabalho temporário em países do Golfo Pérsico, por exemplo. Além disso, consolidaram redes migratórias ligando a Índia a países como EUA, Canadá, Austrália e Nova Zelândia que, valendo-se de mecanismos de migração seletiva, permitiram a entrada de grandes quantidades de profissionais indianos (BROWN, 2007; COHEN, 1997; KHADRIA, 2009). É importante observar que a distinção

habitualmente feita entre emigração de mão de obra não qualificada ou pouco qualificada ao Golfo Pérsico e emigração de mão de obra altamente qualificada a países desenvolvidos indica tendências ou a predominância de padrões nos processos migratórios mencionados. Como evidencia o Quadro 1.2, é possível encontrar migrantes indianos qualificados, pouco qualificados ou não qualificados em todos esses destinos. Se as ondas migratórias iniciais aos países do Golfo eram constituídas principalmente por trabalhadores pouco qualificados, o aumento de oportunidades econômicas para os mais qualificados com o passar dos anos contribuiu para a diversificação do perfil dos emigrantes indianos. No caso da migração seletiva a países desenvolvidos, que envolveu a princípio o movimento de profissionais altamente qualificados, processos de reunificação familiar, por exemplo, favoreceram a entrada e a permanência de trabalhadores menos qualificados nessas sociedades de destino (BROWN, 2007).

O traço marcante dos vários processos de emigração abordados acima é a *diversidade*. Pode-se falar: da diversidade geográfica, tanto no que se refere às regiões de origem na Índia como no que diz respeito aos destinos dos emigrantes; da diversidade cultural, concebida principalmente em termos linguísticos e religiosos, e estreitamente relacionada à diversidade regional; da diversidade geracional, ou seja, da existência de distintas gerações de migrantes nos diferentes destinos geográficos (migrantes de primeira e segunda geração, nos movimentos migratórios mais recentes aos países desenvolvidos, e migrantes de quarta ou quinta geração, nas emigrações originadas no período colonial britânico, por exemplo); da diversidade ocupacional, uma vez que há emigrantes indianos dedicados a uma vasta gama de atividades econômicas; da diversidade dos modos de organização social nas sociedades de imigração, relacionada a padrões de mobilidade individual (como no caso da emigração individual de homens solteiros ao Reino Unido, nas décadas de 1950 e 1960) ou familiar (em se tratando dos “duas vezes migrantes”, que se dirigiram do Leste da África a países do Norte como Reino Unido e Canadá, por exemplo).

Movimento emigratório	Quantidade estimada	Regiões de origem		Regiões de destino	Perfil dos emigrantes	
					Ocupação (nas regiões de destino)	Religião
Descolonização	80 mil	Índia (1950-1960)	Panjab, Mirpur (Jammu e Kashmir), Sylhet (Assam, Bengala Oriental), Gujarat	Reino Unido	Industriários, comerciantes, construtores civis, trabalhadores braçais	Hindus, siques, muçulmanos
	90 mil	Leste da África	Quênia (1960), Uganda (1960-1970) e Tanzânia (1960)	Reino Unido, Estados Unidos, Canadá, Austrália, Nova Zelândia	Professores, empresários, funcionários públicos, industriários, artesãos, comerciantes	Hindus, siques, muçulmanos, jainistas
	94 mil	Suriname (1970)		Países Baixos	Empresários, professores universitários, médicos	Hindus, muçulmanos e cristãos
	80 mil	Fiji (1970-)		Austrália, Nova Zelândia, Canadá e Estados Unidos	Arquitetos, engenheiros, contadores, professores, médicos, dentistas, veterinários, funcionários públicos	Hindus, muçulmanos, cristãos, siques

Movimento emigratório	Quantidade estimada	Regiões de origem		Regiões de destino	Perfil dos emigrantes	
					Ocupação (nas regiões de destino)	Religião
Mobilidade profissional	2,2 milhões	Índia (1970-)	Kerala, Tamil Nadu, Andhra Pradesh	Golfo Pérsico (principalmente Arábia Saudita, Emirados Árabes Unidos e Oman)	Engenheiros, administradores, contabilistas, mecânicos, cozinheiros, trabalhadores braçais, funcionários administrativos, homens de negócios	Muçulmanos, cristãos, hindus
	2,5 milhões	Índia (1960-)	Gujarat, Panjab, Karnataka, Maharashtra, Déli, Andhra Pradesh e Tamil Nadu	Austrália, Nova Zelândia, Estados Unidos, Canadá, Reino Unido	Profissionais da informática, cientistas, professores universitários, engenheiros, médicos, administradores, empresários, estudantes, guardas, carteiros, motoristas de táxis, atendentes, garçons, cozinheiros etc.	Hindus, siques, muçulmanos, cristãos, jainistas, pársis

Quadro 1.2. Movimentos emigratórios indianos no período independente

Fontes: BHACHU, 1985; BROWN, 2007; KHADRIA, 2009; LAL, 2003; NAUJOKS, 2009.

Obs.: As quantidades estimadas de emigrantes indianos apresentadas neste Quadro indicam os movimentos emigratórios iniciais. Tratam de fluxos e não de estoques migratórios.

A heterogeneidade dos emigrantes indianos, bem como dos processos que os levaram à condição de emigrantes, impõe grandes desafios à criação e à manutenção de vínculos entre a sociedade de emigração e os emigrantes. Especialmente porque, do ponto de vista simbólico, o primeiro e principal vínculo a ser (re)construído é o da identidade nacional. A identificação com a “comunidade nacional” de origem pressupõe homogeneidade (ainda que se reconheça que se trata de um ideal de homogeneidade) e relações de co-presença entre a nação e seus nacionais (que são interrompidas temporária ou permanentemente pelo processo de emigração). Interrupções de longa duração, ou permanentes, das relações de co-presença entre emigrantes e sociedade de emigração criam o desafio adicional de reconstrução da própria concepção de “pátria” ou “comunidade nacional de origem”. Isso porque noções de lealdade e pertença às sociedades de imigração podem ter se tornado mais relevantes para os migrantes que a identificação com a sociedade de origem de seus ancestrais.

Ainda que se considere a manutenção da lealdade ou do sentimento de pertença à sociedade de origem pelos emigrantes, a elaboração de noções de múltipla pertença (isto é, que vinculam os indivíduos a sociedades de emigração e imigração simultaneamente) coloca o problema de como regular a afiliação a espaços sociais distintos. Implica também determinar a superioridade ou prioridade de uma noção de pertença sobre as demais, num contexto em que os limites espaciais tradicionais se reconfiguram e, dessa forma, deixam de constituir parâmetros obrigatórios para a formulação de definições identitárias. No interior de Estados multiculturais, a ordenação de múltiplas noções de pertença ocorre por meio da (suposta) predominância da identidade nacional sobre as demais identidades culturais (de caráter linguístico, religioso, étnico etc.). Em se tratando de noções de múltipla pertença que envolvem também afiliações transnacionais – e, portanto, atores sociais situados em dois ou mais Estados-nação –, não há, todavia, critérios que estabeleçam a preponderância de uma espécie de identificação (nacional ou transnacional) sobre a outra. Isso aponta, por um lado, para a existência de uma tensão permanente entre as dimensões nacional e transnacional das identidades culturais construídas ao longo de processos migratórios. Por outro lado, indica a existência de um campo aberto à afirmação ou à contestação de hierarquias identitárias, assim como à criação de estratégias de (re)posicionamento

de emigrantes e sociedades de emigração no interior de redes transnacionais. A reivindicação da prerrogativa de definição de regras de pertença à nação e à “comunidade de emigrantes”, por organizações situadas na sociedade de emigração que buscam (re)construir vínculos simbólicos entre a Índia e os emigrantes, constitui, assim, uma tentativa de controlar processos que atravessam o espaço nacional. Ademais, trata-se de um esforço para conferir à sociedade indiana uma posição central nas redes de longa distância que a conectam aos emigrantes.

Tendo em vista essas considerações iniciais, que se desdobrarão em análises mais detidas ao longo desta tese, deve-se proceder agora à definição de termos e conceitos empregados. Faz-se necessário, ainda, identificar os atores sociais envolvidos nos processos que interessa aqui investigar. Inicia-se pela caracterização das relações estabelecidas entre sociedade de emigração e emigrantes, apresentada na próxima seção.

1.3 Relações transnacionais entre sociedade de emigração e emigrantes

As relações entre sociedade de emigração e emigrantes podem ser pensadas como:

- i) relações internacionais (ou intergovernamentais): relações diplomáticas entre governos nacionais das sociedades de emigração e imigração, com vistas a tratar de assuntos diretamente ligados aos emigrantes, como a defesa dos direitos de trabalhadores migrantes, por exemplo;
- ii) relações transnacionais: relações mantidas através das fronteiras nacionais entre atores situados nas sociedades de emigração e imigração, tais como organizações não governamentais, instituições governamentais, empresas, indivíduos com interesses comuns (crenças religiosas, identidades étnicas, ideais políticos etc.) (MAU, 2010; VERTOVEC, 2009).

Esta pesquisa de doutorado concentra-se em *relações transnacionais* entre organizações situadas na sociedade de emigração e emigrantes indianos. Relações transnacionais podem ser entendidas de modo amplo, ou seja, concebidas como

“todas as formas de troca, comunicação, práticas sociais, solidariedade, sentimentos de afiliação e relações trabalhistas que cruzam as fronteiras dos Estados-nação” (MAU, 2010, p. 18, tradução nossa). Podem, ainda, ser compreendidas de modo estrito, isto é, como relações sociais estabelecidas através de fronteiras nacionais que envolvem um grau mínimo de institucionalização e permanência (MAU, 2010; VERTOVEC, 2009). Como será possível perceber por meio da análise das práticas transnacionais (e dos discursos a ela associados) da Organização Nacional de Voluntários (*Rashtriya Swayamsevak Sangh*, RSS), nos capítulos seguintes desta tese, a concepção estrita de relações transnacionais pode ser aplicada aos vínculos entre sociedade de origem e emigrantes construídos pelo grupo militante hindu. A despeito da ênfase no caráter informal de suas atividades, presente nos documentos nacionalistas hindus examinados nesta tese, os níveis de institucionalização e permanência das relações transnacionais desenvolvidas e mantidas pelo RSS são significativos. A criação das primeiras organizações militantes hindus no exterior foi, de fato, iniciativa de membros da Organização Nacional de Voluntários, participantes de trajetórias de emigração individuais apenas indiretamente relacionadas à difusão de práticas e ideias nacionalistas hindus. Contudo, ao longo da segunda metade do século 20, a matriz indiana assumiu a coordenação das atividades de militância hindu no ultramar. Dessa forma, promoveu, deliberadamente, a multiplicação de grupos de orientação nacionalista hindu em sociedades de imigração indiana, bem como procedeu à institucionalização das relações entre as filiais e a sede. Exemplos importantes de tal processo de institucionalização são a formação de um Departamento Internacional no escritório do RSS em Nova Déli e, em decorrência disso, a criação de cargos direcionados à coordenação e ao fomento de relações transnacionais com os emigrantes, como o posto de “*pracharak* internacional”.

O fato de que relações transnacionais não são fenômenos recentes é evidenciado pelos processos de emigração da Índia apresentados anteriormente. A constituição de relações transnacionais, por meio da criação de redes de longa distância entre o subcontinente indiano e outras regiões do mundo, antecede a própria formação do Estado independente indiano. Com efeito, é possível identificar práticas transnacionais nas relações de longa distância estabelecidas a partir dos movimentos emigratórios iniciados (no caso de contratos de aprendizagem e contratos de trabalho) ou intensificados (em alguns dos processos envolvidos nas

migrações livres) durante o período colonial britânico: a manutenção de vínculos emocionais entre as partes envolvidas; a experiência do retorno (cíclico ou permanente); a continuação da comunicação entre emigrantes e grupos na sociedade de emigração, por meio de correspondências, por exemplo; o envio de remessas financeiras; a formação de associações de migrantes, nas sociedades de imigração, e de organizações para os emigrantes, no interior da sociedade de emigração; participação política dos emigrantes na sociedade de origem, bem como interesse político de nacionais residentes na "pátria" na posição dos emigrantes nas sociedades de destino (VERTOVEC, 2009). Embora não se possam pensar as conexões de longa distância mencionadas como relações que atravessam as fronteiras de Estados-nação independentes, como se faz em relação ao período contemporâneo da história indiana, é legítimo caracterizá-las como transnacionais. A colônia indiana pode ser concebida como uma entidade política capaz de elaborar e fazer cumprir leis e regras. Uma administração colonial foi de fato instaurada a partir da conquista de Bengala pela Companhia das Índias Orientais, em 1757, que se tornaria formalmente um Estado colonial em 1858 (EMBREE, 2002; PANIKKAR, 1964, 1977; POUCHEPADASS, 2004). Nesse sentido, pode-se observar a formação de limites territoriais e simbólicos em torno do subcontinente e, dessa forma, reconhecer a existência de relações transnacionais conectando a colônia a redes de interdependência cada vez mais extensas e complexas.

Deve-se ter mente, no entanto, que o grau de envolvimento de emigrantes e de atores situados no interior da sociedade indiana em relações transnacionais foi bastante diverso no período em questão, devido, principalmente, à desigualdade do acesso a recursos que favorecessem a construção ou a manutenção de vínculos transnacionais. Pode-se observar, assim, que aspectos mais visíveis das conexões transnacionais entre o subcontinente indiano e os emigrantes (como mobilidade física e comunicação constante entre as sociedades de imigração e emigração, assim como envio de remessas), restringiram-se a pequenas parcelas do conjunto de emigrantes indianos, especialmente aos participantes das migrações livres mencionadas anteriormente. Comerciantes e profissionais liberais indianos na África e na Grã-Bretanha, por exemplo, tinham maiores possibilidades de se engajar em relações transnacionais, inclusive no que se refere à expressão de interesses políticos na sociedade de emigração – e aqui se pode mencionar, a título de

ilustração, a construção de redes transnacionais de ativismo nacionalista entre a Grã-Bretanha e o subcontinente, ligando estudantes e jovens profissionais indianos situados na metrópole a organizações nacionalistas na Índia (BHATT, 2001). Por outro lado, entre os emigrantes recrutados por contratos de aprendizagem vivendo na América Latina e no Caribe, as ligações com a sociedade de emigração se limitavam quase que exclusivamente à manutenção de vínculos emocionais, expressos na maioria das vezes por práticas culturais híbridas (de caráter religioso, linguístico, culinário, etc.) (VERTOVEC, 2000). Na sociedade de emigração, não migrantes participaram, de forma direta ou indireta, de relações transnacionais: a) ao defenderem os direitos dos emigrantes indianos (principalmente dos “aprendizes”) em Conferências Imperiais, no caso de membros das elites nacionalistas (CHANDRASEKHAR, 1945; SARBADHIKARY, 1929); b) ao formarem associações de assistência social a emigrantes que retornaram à Índia após o fim de seus contratos de aprendizagem, quando da criação do Comitê de Serviço aos Emigrantes Indianos, em Calcutá, na década de 1920, por exemplo (BROWN, 2007); ou c) ao enviarem missões religiosas a sociedades de imigração com grandes populações de origem indiana, no caso de movimentos reformistas religiosos como *Arya Samaj* (BHATT; MUKTA, 2000; COHEN, 1997).

Quanto às relações transnacionais entre a sociedade de emigração indiana e os emigrantes, no período que interessa aqui analisar, o período independente, deve-se atentar para o fato de que as práticas transnacionais contemporâneas caracterizam-se pelo maior alcance e complexidade das redes de interdependência de longa distância, estabelecidas (ou transformadas) a partir da criação (ou aperfeiçoamento) de “tecnologias de contato” (meios de transporte e de comunicação de massa) (VERTOVEC, 2009). Principalmente quando se tem por referência a mobilidade profissional iniciada na década de 1960 – nos processos de emigração a países desenvolvidos e à região do Golfo Pérsico –, deve-se considerar o aumento gradual da velocidade e das possibilidades de mobilidade física e de comunicação entre sociedades de imigração e emigração, o que propiciou não apenas a manutenção de vínculos emocionais fortes mas, ainda, alterações nas percepções sobre a ausência (MAU, 2010). Além disso, observam-se o crescimento significativo do volume de remessas financeiras (ver Gráfico 1) e a multiplicação de canais de “investimentos” na sociedade de emigração – por meio de

empreendimentos comerciais, de filantropia, ou de remessas sociais. Por remessas sociais entende-se a transmissão de “ideias, comportamentos, identidades e capital social” das sociedades de destino para as sociedades de origem, seja mediante o retorno temporário ou permanente dos emigrantes, visitas familiares aos emigrantes nas sociedades de imigração ou processos de comunicação à distância (telefone, internet, cartas, etc.) (CASTLES; MILLER, 2009, p. 62, tradução nossa). As modalidades de participação política em âmbito transnacional também se ampliaram e se diversificaram significativamente. Na sociedade de emigração, por exemplo, instituições governamentais como o *Ministry for Overseas Indian Affairs* (MOIA), procuram, entre outras coisas, promover a extensão de direitos políticos aos emigrantes. Partidos políticos, como o Bharatiya Janata Party, criam filiais (*Overseas Friends of the Bharatiya Janata Party*) em sociedades de imigração indiana com o objetivo de captar o apoio de nacionais (e descendentes de nacionais) vivendo no exterior. Entre os emigrantes, formam-se organizações como GOPIO (*Global Organization of People of Indian Origin*) que pretendem representar os interesses das pessoas de origem indiana nas sociedades de imigração e junto ao governo indiano.

Em todos esses casos, percebe-se o crescimento da quantidade e da diversidade de atores sociais participantes de relações transnacionais ligando sociedades de emigração e imigração. Interessa aqui destacar a inclusão, em redes transnacionais, de populações relativamente imóveis, afetadas direta ou indiretamente por “eventos, valores e práticas [envolvendo] seus parentes e conterrâneos conectados transnacionalmente” (VERTOVEC, 2009, p. 15, tradução nossa; ver também MAU, 2010). O reconhecimento de que a atuação em redes transnacionais, assim como a adoção de práticas eminentemente transnacionais, não têm como requisito a mobilidade (ou a condição de migrante) é crucial para se compreenderem os processos de (re)construção de vínculos simbólicos entre sociedade de emigração e emigrantes que se propõe analisar nesta tese de doutorado. Isso porque as organizações situadas no interior da sociedade indiana que se dedicam à elaboração de discursos e práticas que visam a (re)incluir os emigrantes na “comunidade nacional” indiana – também concebida em alguns momentos como uma “comunidade transnacional” – são formadas predominantemente por não migrantes, como se verá nos capítulos seguintes.

Gráfico 1. Evolução do volume de remessas financeiras recebidas pela Índia (em milhões de dólares)

Fonte: WORLD BANK, 2011

1.4 Organizações da sociedade de emigração com atuação transnacional

Pode-se distinguir, para fins analíticos, entre duas categorias de organizações situadas no interior das sociedades de emigração que, diante do desafio de (re)construir relações transnacionais com os emigrantes, buscaram redefinir não apenas seu papel e modo de atuação, mas, ainda, as percepções sobre a pertença à nação: instituições governamentais e organizações não estatais.

1.4.1 Instituições governamentais

Embora as relações intergovernamentais entre as sociedades de emigração e imigração certamente desempenhem um papel relevante em determinadas situações, como a formulação de acordos relativos à proteção dos direitos dos trabalhadores emigrantes, as relações transnacionais entre instituições governamentais da sociedade de origem e os emigrantes vêm adquirindo

proeminência ao longo das últimas décadas. As razões do engajamento de instituições governamentais² das sociedades de emigração em tais relações transnacionais com os emigrantes divergem de acordo com as particularidades históricas da emigração em cada uma delas. No entanto, é possível observar que, em geral, numerosas sociedades de emigração formularam políticas específicas para os nacionais no exterior – como a criação de ministérios ou departamentos para os emigrantes, condições especiais para investimento, extensão do direito ao voto a não residentes e, em alguns casos, dupla nacionalidade ou cidadania (ØSTERGAARD-NIELSEN, 2003; VERTOVEC, 2009) – com os objetivos de

(a) assegurar o influxo contínuo de recursos econômicos, (b) mobilizar apoio político e controlar dissidências políticas e (c) promover a mobilidade social ascendente dos nacionais no exterior (...) Desse modo, a migração oferece aos países de origem, tanto aos posicionados no centro como na periferia da economia global, mas aos últimos em especial, novas opções de reconfiguração do alcance do Estado-nação por meio de vínculos transnacionais econômicos, sociais e políticos com os nacionais no exterior (ØSTERGAARD-NIELSEN, 2003, p. 4, tradução nossa).

Tais iniciativas representam, assim, uma tentativa de estender a esfera de atuação de instituições governamentais das sociedades de origem, de modo a incorporarem-se à nação atores ausentes e espaços (geográficos, políticos, econômicos, culturais) situados além da sociedade de emigração. A pretendida expansão das fronteiras simbólicas da sociedade de emigração – isto é, a ampliação das regras de pertença à “comunidade nacional” – está, dessa forma, ligada a processos de reconstrução de identidades nacionais que visam a promover, entre os emigrantes, o sentimento de pertença à sociedade de origem, concebida nesse contexto como a “pátria” (VERTOVEC, 2009). É importante considerar, pois, que a ampliação e, em certo sentido, a flexibilização das regras de pertença à nação, estão estreitamente relacionadas a mudanças na percepção sobre a emigração no interior das sociedades de origem. Trata-se, mais especificamente, de um processo

² É importante ter em mente que as políticas direcionadas aos emigrantes não fazem necessariamente parte de uma “estratégia estatal unitária, coordenada. Antes, formam uma constelação de planos e programas institucionais e legislativos que são criados em diferentes períodos, por razões diversas” e podem ser planejados e/ou implementados por instituições governamentais distintas (GAMLEN, 2006, p. 4, tradução nossa).

de construção de uma *percepção positiva* sobre os emigrantes e seus vínculos com a sociedade de origem – o emigrante representado como um “herói” ou um indivíduo essencial ao desenvolvimento, à construção da nação –, em oposição à *percepção negativa* predominante em períodos anteriores – o emigrante como um “desertor”, um indivíduo desleal à pátria, mais interessado no melhoramento de suas próprias condições de vida que na contribuição para o “bem-estar da nação” como um todo (CASTLES; MILLER, 2009; KHADRIA, 1999, 2009; ØSTERGAARD-NIELSEN, 2003; PERALVA, 2008; SCHNAPPER, 2001).

Em se tratando da esfera governamental indiana, a elaboração de uma percepção positiva sobre a emigração, de modo geral, e sobre o papel do emigrante nos processos de construção da nação, de modo mais específico, constituiu um processo lento e gradual. Nos anos imediatamente posteriores à independência, durante os mandatos do Primeiro-Ministro Jawaharlal Nehru (1947-1964), a ênfase na integração dos emigrantes, por meio da adoção da cidadania das sociedades de destino ou do retorno à Índia, baseou-se numa concepção estrita dos vínculos entre a nação e os emigrantes: o governo indiano seria responsável somente pelos cidadãos indianos vivendo no exterior (não pelos descendentes desses cidadãos ou por indianos que adotassem a cidadania de outros Estados), e apenas na medida em que tal responsabilidade não significasse intervenção nos assuntos internos de outro Estado soberano (DUBEY, 2003; PRASHAD, 2004; RAJ, 2003). Além disso, deve-se destacar que a percepção sobre a relação entre emigração e desenvolvimento – ou, em outras palavras, sobre a contribuição dos emigrantes na promoção do desenvolvimento da sociedade de origem – foi predominantemente negativa entre as décadas de 1950 e 1970. As expectativas iniciais de que a emigração de trabalhadores – qualificados ou não qualificados – geraria “a redução dos excedentes de mão-de-obra (e, dessa forma, do desemprego) nas áreas de origem e de que a entrada de capital por meio das *remessas dos migrantes* (o dinheiro que os migrantes enviam para suas famílias e comunidades) poderia aumentar a produtividade e as rendas” não foram correspondidas (CASTLES; MILLER, 2009, p.50, tradução nossa). A emigração passou a ser associada, assim, a efeitos prejudiciais ao desenvolvimento local, principalmente no que se refere à emigração de mão-de-obra qualificada, caracterizada como uma “fuga de cérebros” que representava perdas: do investimento financeiro em educação e do

conhecimento técnico dos indivíduos treinados, por exemplo (CASTLES; MILLER, 2009; KHADRIA, 2009).

Os movimentos iniciais de reaproximação de instituições governamentais indianas com os emigrantes, que assinalariam uma alteração gradual na postura de distanciamento adotada anteriormente, podem ser identificados a partir dos mandatos da Primeira-Ministra Indira Gandhi (1966-1977; 1980-1984). Nos períodos em questão, cogitaram-se as primeiras iniciativas para captar investimentos dos emigrantes, bem como foram realizadas visitas oficiais de representantes do governo indiano a países com quantidade expressiva de emigrantes ou descendentes de emigrantes indianos (Guiana e Trinidad e Tobago, por exemplo), com o intuito de verificar as condições de vida e as reivindicações das populações de origem indiana vivendo no exterior (PRASHAD, 2004; RAJ, 2003). Observou-se, ainda, a partir da década de 1980, a construção de uma imagem positiva da contribuição dos emigrantes indianos (principalmente os altamente qualificados) para o desenvolvimento da sociedade de origem, perceptível, por exemplo, por meio do uso do termo “banco de cérebros” pelo Primeiro-Ministro Rajiv Gandhi (1984-1989) – em oposição à noção de “fuga de cérebros” – para se referir aos “prósperos e talentosos” emigrantes indianos que constituiriam uma “reserva de recursos” da qual a Índia poderia se valer em sua busca pelo desenvolvimento (KHADRIA, 2009, p. 117, tradução nossa). O fortalecimento da percepção dos emigrantes como uma “reserva de recursos” se tornaria mais evidente ao longo da década de 1990. As reformas de liberalização da economia indiana, iniciadas pelo Primeiro-Ministro P. V. Narasimha Rao (1991-1996), incluíram medidas para atrair investimentos de emigrantes indianos, mais especificamente os pertencentes à categoria Indianos Não Residentes (NRI, *Non-Resident Indians*) – ou seja, os participantes de movimentos emigratórios mais recentes, em sua maioria ainda detentores da cidadania indiana.

A construção gradual de uma percepção positiva sobre a emigração, associada à adoção de uma postura cada vez mais ativa, no que se refere à criação e manutenção de vínculos com os emigrantes por parte de instituições governamentais no interior da sociedade de origem, ganhou novo ímpeto durante o mandato do Primeiro-Ministro Atari Bihari Vajpayee (1999-2003). A começar pela criação do cartão para Pessoas de Origem Indiana (PIO, *Persons of Indian Origin*)

em 1999, que ofereceu aos descendentes de emigrantes indianos até a quarta geração, aproximadamente, condições de investimento, aquisição de propriedade e estudo na Índia semelhantes às aquelas concedidas aos NRI (RAJ, 2003). Além do mais, estabeleceu-se, em 2000, o Comitê de Alto Nível para a Diáspora Indiana, encarregado da redação de um relatório, publicado em 2002, que procurou apresentar informações detalhadas sobre as condições de vida de emigrantes indianos situados em diferentes regiões geográficas, bem como recomendações de políticas com vistas ao fortalecimento dos vínculos entre a sociedade indiana e seus emigrantes. Entre as recomendações encontrava-se a criação de um novo Ministério direcionado exclusivamente ao tratamento de temas relacionados aos emigrantes, o qual acabou por ser instituído em 2004: o Ministério das Relações com Indianos Não Residentes (*Ministry of Non-Resident Indians Affairs*), mais tarde renomeado Ministério das Relações com Indianos no Exterior (MOIA, *Ministry of Overseas Indian Affairs*). Paralelamente às recomendações do relatório, estabeleceu-se, a partir de 2003, a celebração do Dia do Emigrante Indiano (*Pravasi Bharatiya Divas*) em 9 de janeiro – numa referência à data do retorno de Mohandas K. Gandhi da África do Sul à Índia, em 1915 – por meio da realização de conferências anuais para os emigrantes indianos (KHADRIA, 2009).

Deve-se mencionar, por fim, que o processo de institucionalização das práticas e dos discursos direcionados aos emigrantes, por parte de instituições governamentais indianas, vem sendo aprofundado ao longo dos mandatos do Primeiro-Ministro Manmohan Singh, que permanece no cargo desde 2004. A diversificação e a sistematização das atividades sob a coordenação do Ministério das Relações com Indianos no Exterior (*Ministry of Overseas Indian Affairs*) podem ser observadas, por exemplo, por meio da implementação, em 2004, do *Know India Programme* (programa de intercâmbio destinado a jovens de origem indiana); da operacionalização da *Overseas Indian Citizenship* a partir de 2005, concedendo a cidadania indiana (restrita, na medida em que não previa o direito ao voto³, por exemplo) a Pessoas de Origem Indiana cuja sociedade de imigração permitisse dupla cidadania; e da criação, em 2007, do *Overseas Indian Facilitation Centre* – organização estabelecida em parceria com a Confederação Indiana da Indústria,

³ O direito ao voto foi concedido a uma parcela da diáspora, composta pelos NRI, por meio da aprovação da emenda ao *Representation of the People Act*, em novembro de 2010.

com a finalidade de orientar e estimular a participação econômica dos emigrantes na sociedade de origem e de construir a *Diaspora Knowledge Network*.

Não é o objetivo desta pesquisa analisar o discurso governamental indiano sobre a emigração – ou a (re)construção de vínculos simbólicos entre a “pátria” e os emigrantes por instituições governamentais indianas. Contudo, interessa aqui problematizar a construção de uma definição “oficial” de “diáspora indiana”, uma vez que evidencia processos de reinterpretação cruciais à compreensão das dinâmicas de construção de identidades transnacionais no interior da sociedade de emigração. Segundo relatório do Comitê de Alto Nível para a Diáspora Indiana, o termo “diáspora” é utilizado para se “referir aos indianos que migraram a diferentes regiões do mundo e que, de modo geral, mantiveram sua identidade indiana” e inclui duas categorias de emigrantes. Os Indianos Não Residentes (NRI, *Non-Resident Indians*) são definidos como “cidadãos indianos, detentores do passaporte indiano e residentes no exterior por período indefinido”. Pessoas de Origem Indiana (PIO, *Persons of Indian Origin*), por sua vez, são caracterizadas como indivíduos de ascendência ou origem indiana que adquiriram a cidadania de outros Estados e que se enquadram em uma das seguintes categorias: a) terem sido detentores do passaporte indiano em qualquer período de suas vidas; b) serem filhos(as), netos(as) ou bisnetos(as) de indianos residentes nos territórios da Índia britânica (à exceção de regiões atualmente pertencentes a Paquistão, Afeganistão, China, Butão, Nepal, Sri Lanka); c) serem cônjuges de cidadãos indianos ou PIOs pertencentes a uma das categorias anteriores (HIGH LEVEL COMMITTEE ON THE INDIAN DIASPORA, 2002, p. viii, tradução nossa).

Deve-se ressaltar que a representação dos emigrantes como uma *diáspora* por sujeitos não diaspóricos, como instituições governamentais indianas, remete aos processos relacionados de mudanças nas percepções sobre diásporas e de diversificação dos atores envolvidos na formulação de noções de pertença transnacionais. As identidades diaspóricas foram tradicionalmente associadas a *autoidentificações*, a identidades construídas pelos próprios migrantes no interior das sociedades de imigração, numa tentativa de enfrentamento do desafio de se adaptarem ao novo ambiente sem renunciar à identidade do grupo (KOSER, 2007; VERTOVEC, 2009). Deve-se observar que, do ponto de vista das sociedades de emigração e de imigração, as diásporas figuraram nas narrativas sobre a nação,

principalmente ao longo dos processos de formação e consolidação dos Estados-nação modernos, como parte dos discursos sobre a alteridade – sobre a presença do *outro*, o imigrante, na sociedade de destino, ou sobre a ausência do emigrante, daquele que deixou de pertencer à ordem nacional (temporária ou definitivamente), ocupando uma posição intermediária entre o nacional e o estrangeiro. Mas as diásporas foram excluídas dos processos de autodefinição da identidade nacional. O migrante não seria considerado um nacional pleno (da sociedade de imigração ou da sociedade de emigração). Pode-se falar, assim, na predominância de uma *percepção pessimista* sobre as diásporas no período em questão. O discurso nacionalista desencorajava a noção de múltipla pertença, ressaltava a importância da homogeneidade cultural e do controle estatal dos fluxos migratórios (CALHOUN, 1995), além de estabelecer o tom dos debates sobre as migrações internacionais, destacando a temática da integração/assimilação. Nesse contexto, grupos com lealdades transnacionais eram considerados passíveis de suspeição e pareciam indicar os limites da integração dos migrantes às sociedades de destino (PERALVA, 2008). As diásporas eram percebidas, assim, como fonte de anomia, visto que questionavam a fidelidade à nação e criavam espaços sociais que escapavam ao controle estatal (SCHNAPPER, 2001).

No entanto, a partir da segunda metade do século 20, paralelamente à intensificação dos processos de globalização, constrói-se uma *percepção otimista* sobre as diásporas. Uma vez que a mobilidade se torna um elemento central nas sociedades contemporâneas e que, em decorrência disso, processos transnacionais adquirem cada vez mais relevância, confere-se nova legitimidade a noções de pertença transnacionais existentes anteriormente. Observa-se, por um lado, que a ênfase na integração/assimilação dos migrantes é reduzida. Por outro lado, a multiplicidade de referências e de valores, concebida como uma das principais características das diásporas – associada na maioria das vezes a flexibilidade e hibridez –, passa a ser considerada positiva (PERALVA, 2008; SCHNAPPER, 2001). Além disso, a utilização do termo diáspora tornou-se mais frequente, ampla e flexível. Antes empregado para designar grupos sociais que, apesar de geograficamente dispersos através de Estados diferentes, mantinham vínculos (materiais e simbólicos) entre si e com suas sociedades de origem – como grupos de judeus, armênios, gregos e chineses que migraram devido a perseguições políticas

ou a empreendimentos comerciais –, o vocábulo passou a ser utilizado para se referir a todas as formas de dispersão de populações humanas (SCHNAPPER, 2001). Tal flexibilização do uso do termo por diferentes grupos dedicados ao tema – pesquisadores acadêmicos, membros de grupos diaspóricos, organizações para a diáspora nas sociedades de origem ou de destino etc. – aponta também para o surgimento de novos modos de representar as identidades diaspóricas e de novos grupos sociais atuantes nos processos de construção identitária em questão.

A participação ativa de instituições governamentais da sociedade de emigração nos processos de construção de identidades diaspóricas no período contemporâneo indica um deslocamento na posição que tradicionalmente se atribuiu ao emigrante no interior das narrativas sobre a “nação”. O emigrante, não mais percebido como o *outro* – o *ausente* e, nesse sentido, situado entre as noções de nacional e não nacional –, é reinserido na categoria do *eu* nacional como aquele que, a despeito da ausência, pertence à “pátria” por afinidade e por direito. Mais do que isso, a formulação de uma definição oficial de diáspora indiana – que estabelece regras de pertença a uma entidade transnacional e cria direitos e deveres que intentam vincular diretamente os emigrantes ao Estado indiano (e não necessariamente os “indianos diaspóricos” entre si) – constitui uma tentativa de centralização da elaboração e enunciação do discurso identitário transnacional na “comunidade nacional de origem”. Significa, ademais, um esforço de reposicionamento da sociedade indiana no interior de redes transnacionais. Trata-se do movimento inicial de apropriação do transnacional por sujeitos não diaspóricos, ou seja, de representação da Índia como o centro legítimo de discursos e práticas que são habitualmente pensados e vividos pelos migrantes nas sociedades de imigração.

Esse movimento é aprofundado pela interlocução com identificações diaspóricas elaboradas pelos próprios emigrantes. O intuito de tal interlocução é reforçar aspectos das identidades (re)construídas no exterior que, do ponto de vista das instituições governamentais das sociedades de origem e da identidade nacional que representam (a identidade indiana, por vezes descrita como “indianidade”), devem constar da definição oficial de diáspora indiana. Ademais, pode-se dizer que a tentativa de centralização do discurso identitário transnacional na sociedade de origem culmina na criação de uma “agenda oficial” para a diáspora, bem como na

veiculação de um “conhecimento oficial” sobre a Índia (e sobre os mecanismos de relacionamento transnacional com a sociedade de emigração), em ocasiões como as conferências anuais para a diáspora⁴ (*Pravasi Bharatiya Divas*). Em última instância, o que pretendem as instituições governamentais indianas dedicadas ao tema da emigração é fortalecer a ideia de que a legitimidade da definição de uma identidade indiana – seja ela concebida como nacional ou transnacional – deve permanecer uma prerrogativa de atores sociais situados no interior da sociedade de emigração.

1.4.2 Organizações não estatais

Conforme mencionado anteriormente, não apenas instituições governamentais das sociedades de emigração se dedicam à (re)construção de vínculos com os emigrantes. Também desempenham papéis relevantes nos processos em questão partidos políticos, organizações religiosas e associações de migrantes, por exemplo. Tais organizações não estatais podem ser concebidas como grupos de pressão engajados em atividades de *lobby* junto a instituições governamentais, com o intuito de defender interesses relativos ao tema da emigração. Entretanto, interessa aqui salientar outro aspecto: tais organizações, na maior parte das vezes, se antecipam à ação governamental no campo das relações transnacionais com os emigrantes. Nesse sentido, constroem redes transnacionais das quais órgãos governamentais podem se valer posteriormente a fim de desenvolver políticas orientadas às “comunidades de nacionais no exterior” (MÁRMORA, 1999; ØSTERGAARD-NIELSEN, 2003).

Em se tratando das organizações não estatais analisadas nesta tese de doutorado, é importante destacar que o mandato do Primeiro-Ministro A. B. Vajpayee, filiado ao *Bharatiya Janata Party* (BJP), o partido nacionalista hindu formado em 1980, é por vezes apontado como o período crucial para o processo de

⁴ O Ministério para Relações com Indianos no Exterior procura pautar a agenda da diáspora no sentido de que, a cada ano, seleciona temas considerados prioritários para as relações entre sociedade de emigração e emigrantes. No ano de 2011, por exemplo, destacou como áreas de investimento a educação e a saúde, além de apresentar como região geográfica economicamente atrativa o Nordeste indiano. Ademais, o Ministério formula um discurso oficial sobre a conjuntura indiana (principalmente no que se refere à situação econômica) que intenta apresentar aos emigrantes – há muito ou pouco tempo distantes da sociedade de origem – a “verdadeira Índia”.

institucionalização de políticas e discursos direcionados aos emigrantes discutido no tópico anterior. Considera-se, nesse caso, que a experiência da rede de organizações nacionalistas hindus (conhecida como *Sangh Parivar*, ou a “família” do *Rashtriya Swayamsevak Sangh*), no que se refere à (re)construção de vínculos com os emigrantes, teria gerado o apoio de parcelas das “comunidades indianas no exterior” à causa do nacionalismo hindu no interior da sociedade de origem (DUBEY, 2003; PRASHAD, 2004). A postura favorável do governo do BJP às iniciativas direcionadas aos emigrantes, que teriam por objetivo sustentar e fortalecer o apoio conquistado ao longo de aproximadamente seis décadas de atividades junto à “diáspora”, deve ser compreendida, portanto, como parte de um *processo* de média duração de atuação no exterior e de (re)construção de uma identidade nacional-religiosa que se pretende transnacional. É o papel dessa rede de organizações nacionalistas hindus e, mais especificamente, da Organização Nacional de Voluntários (*Rashtriya Swayamsevak Sangh*, RSS), na construção de uma identidade transnacional hindu que se pretende analisar nesta pesquisa.

À semelhança das peculiaridades históricas identificáveis nos processos de (re)construção de vínculos com os emigrantes empreendidos por instituições governamentais nas sociedades de origem, podem-se observar diferentes motivações para o engajamento de organizações não estatais em atividades direcionadas aos emigrantes. No caso de organizações político-religiosas, como a Organização Nacional de Voluntários, a atuação transnacional é caracterizada por: “adoção de diversos modos de comunicação (inclusive de formas eletrônicas e computadorizadas)”; manipulação de recursos cuja natureza é mutável (como no caso da “mobilização de pessoas, fundos e informações entre diferentes localidades”); “manutenção de vários tipos de relacionamentos no que se refere a contextos políticos e sociais abrangentes (inclusive vínculos com pessoas no país de origem/destino e em outras regiões do mundo)” (VERTOVEC, 2009, p. 150, tradução nossa). Pode-se considerar que o principal objetivo da participação de organizações desta natureza em redes transnacionais é a difusão de uma doutrina político-religiosa, formulada na sociedade de origem entre os emigrantes (ou até mesmo entre a população local nas sociedades de imigração), a fim de buscar apoio internacional a sua causa (THERWATH, 2005; VERTOVEC, 2009). Deve-se ressaltar, no entanto, que a difusão do ideário nacionalista entre os emigrantes

constitui apenas um aspecto – talvez o mais visível – do processo de reconstrução de vínculos entre sociedade de emigração e emigrantes pelos grupos em questão. Igualmente relevantes são as reinterpretações de percepções sobre a emigração, estreitamente relacionadas a alterações nas noções de pertença à comunidade religiosa (e, posteriormente, à comunidade nacional-religiosa). Tais reinterpretações possibilitam a reformulação de discursos e modalidades de atuação em contextos significativamente influenciados por processos transnacionais – e, por vezes, criam as próprias condições de construção de relações transnacionais por organizações religiosas ou político-religiosas.

Em se tratando da sociedade indiana, de população majoritariamente hindu, deve-se ter em mente a predominância de percepções negativas sobre a emigração. Considerações sobre a geografia sagrada indiana e sobre noções de pureza e contaminação relacionadas à presença ou ausência do território em questão, embora não tenham constituído propriamente impedimentos à emigração de hindus, criaram restrições consideráveis à mobilidade além do “solo sagrado” (BROWN, 2007; KNOTT, 1998; WARRIER, 2008). No que se refere à centralidade ritual e soteriológica do território do subcontinente para o hindu, pode-se observar que, na tradição clássica bramânica (ou seja, nos principais códigos e textos bramânicos, como os *Dharmashastra*)⁵,

Bhārata, a Índia, é a região na qual o *ārya* tem o seu lar verdadeiro e apropriado, que sustenta e mantém seu status de ‘Ária’. (...) O Ária ou ‘duas vezes nascido’ (*dvija*) que é natural dessa terra preserva sua identidade e status desde que viva nela. De acordo com a cosmografia sagrada do hinduísmo, apenas *Bhārata* é adequada para a execução de rituais e atividades soteriológicas. Tem o privilégio de ser *karmabhūmi*, a terra de obras e decisões religiosas e rituais, na qual as pessoas podem influenciar, dominar ou até mesmo anular seu karma, o poder de seus atos passados, e na qual podem iniciar o caminho para a liberação final

⁵ Os *Dharma Shastra*, elaborados nos séculos iniciais da Era Comum, constituíram-se como instruções sobre deveres seculares e religiosos, dirigidas a todos os membros da comunidade ária. “Contudo, seu objetivo expresso era mais religioso que secular (embora na Índia [as esferas religiosa e secular] sejam dificilmente dissociáveis): eles apresentavam prescrições para o caminho da salvação. Vários *Dharma Shastra* foram compostos, sendo o mais antigo deles o *Manava Dharma Shastra* ou *Manu Smṛti*, conhecido como Código de Manu, datado entre o século 2 A.E.C e o século primeiro da Era Comum. Uma coletânea de preceitos antigos e irrefutáveis, o Código de Manu foi, de longe, o mais importante dos textos sobre o *dharma*. No entanto, houve outros códigos legais, como os de *Yajnavalkya*, *Visnu* e *Narada*, que remontam aos séculos iniciais da Era Comum. No período medieval (entre os séculos 8 e 12), numerosos tratados sobre o *dharma* foram compostos, todos eles afirmando ter a autoridade dos códigos antigos” (BASHAM, 1989, p. 101, tradução nossa).

do ciclo de nascimentos e mortes (*saṃsāra*). Bhārata é a terra do *dharma* e, como tal, tem status soteriológico, religioso e ritual únicos. (HALFBASS, 1988, p. 177, tradução nossa)

Um elemento central a vincular o hindu ao subcontinente era a organização social na forma da “ordem de estamentos e estágios da vida” (*varnashramadharma*). Além de determinar a posição social do indivíduo – perdida temporária ou definitivamente quando da emigração –, tal ordem estabelecia um sistema classificatório de graus relativos de pureza e contaminação das relações sociais. De acordo com essa classificação, o contato com o estrangeiro – principalmente por meio do deslocamento ao exterior e da comunicação com indivíduos estrangeiros (*mleccha*) em seu território – era concebido como contaminação grave (que poderia ser remediada com rituais purificadores) ou irreparável (que levaria à expulsão do emigrante da casta de origem), no caso de indivíduos de castas altas. Aos indivíduos de castas baixas, cuja participação na estrutura do *dharma* era limitada, impunham-se menores restrições à mobilidade geográfica (BROWN, 2007; HALFBASS, 1988; KNOTT, 1998; WARRIER, 2008). No caso dos emigrantes hindus, portanto, devem-se acrescentar sanções religiosas às causas de interrupções temporárias ou permanentes dos vínculos com a terra de origem – além de se considerarem as já discutidas desigualdades e dificuldades do acesso a recursos que possibilitassem a manutenção de relações de longa distância com a sociedade de emigração no período anterior aos desenvolvimentos dos meios de transporte e comunicação de massa que promoveram o “encolhimento do mundo”.

Tantas interdições à emigração certamente contribuíram para a imagem de sedentariedade e enraizamento atribuída aos hindus – muitas vezes retratados como um povo “caseiro”, pouco afeito à migração (CHANDRASEKHAR, 1945; SARBADHIKARY, 1929). Essa imagem foi reforçada ao longo do período colonial britânico, a despeito das inúmeras evidências históricas de mobilidade no interior do subcontinente (e além dele) e da intensificação e diversificação dos movimentos migratórios na época em questão. Por um lado, representações da sociedade indiana como estática, imutável e rígida (relacionadas em grande medida às percepções dos colonizadores sobre a organização social em castas) apareceram associadas à ideia de imobilidade essencial das populações locais. Deve-se considerar, entretanto, que foi a intervenção colonial a causadora da fixação de

grupos sociais altamente móveis até então, por meio do desmantelamento de padrões migratórios antigos considerados ameaçadores à instauração e à preservação do controle imperial – como a prática de ofícios nômades (criadores e vendedores de cavalos, caçadores de elefantes, pastores e trabalhadores rurais empregados temporariamente no plantio ou na colheita) e o recrutamento de forças militares mercenárias (que incluíam a participação de ascetas hindus e soldados-agricultores, ou seja, de indivíduos que se dividiam entre atividades religiosas, militares e agrícolas, dependendo da conjuntura econômica). Por outro lado, a intromissão do governo colonial em tais padrões migratórios significou a redução das oportunidades de trabalho dos novos grupos sedentários basicamente às atividades agrícolas. Dessa forma, a relativa escassez de terras, a pobreza e a pressão demográfica enfrentadas no século 19, em várias regiões do subcontinente, constituíram fatores de estímulo à emigração por meio dos contratos de aprendizagem. Não se deve desconsiderar, ainda, que a inserção do subcontinente indiano nas redes de interdependência assimétricas do Império Britânico acabou por reconfigurar outras rotas migratórias preexistentes – como no caso das rotas de comércio associadas aos diversos movimentos emigratórios livres discutidos anteriormente, Criou, além do mais, novas modalidades e destinos migratórios (em se tratando dos contratos de aprendizado e trabalho, por exemplo) (BROWN, 2007; VAN DER VEER, 1994).

A partir dos primeiros movimentos migratórios de massa originados no período colonial britânico, a emigração de hindus se tornava cada vez mais volumosa e construía ou fortalecia “culturas de migração” no subcontinente. Deve-se ponderar, portanto, a relevância das interdições à emigração para os grupos sociais envolvidos, bem como a predominância de percepções negativas sobre a emigração e os emigrantes na sociedade indiana. Pode-se argumentar que as restrições impostas pela noção tradicional de contaminação propiciada pela interação com o estrangeiro (concebido como o indivíduo estrangeiro e/ou a terra estrangeira) não eram tão centrais à organização social hindu. Considerações de outra natureza – como motivações econômicas para a emigração, por exemplo – poderiam se tornar, de acordo com o contexto, mais relevantes à decisão de emigrar (WARRIER, 2008). Contudo, ainda que não se questione a importância das proibições religiosas à emigração para diferentes tradições hindus, deve-se ter em mente que as

restrições bramânicas ao contato com o estrangeiro são relativamente vagas, dando margens a exceções e ajustes (HALFBASS, 1988). E, de fato, antes que se possa falar na construção de uma percepção positiva sobre a emigração, o que se observou entre os emigrantes hindus, num primeiro momento, foi o desenvolvimento de estratégias de evitação ou atenuação da contaminação causada pela emigração, especialmente no que se refere aos hindus de castas altas.

Entretanto, os exemplos extremos de tentativa de extensão do território sagrado (ou de recriação do ambiente sagrado hindu por meio do transporte de elementos considerados essenciais à preservação da pureza – como terra, água e alimentos de origem indiana –, bem como de especialistas religiosos ao exterior), por parte de viajantes de castas altas, não poderiam ser reproduzidos nos mesmos moldes por emigrantes de fato (BROWN, 2007; KNOTT, 1998). Por um lado, devido à extensão da permanência dos emigrantes nas sociedades de destino – frequentemente longa, se não definitiva. Por outro lado, em virtude do perfil dos emigrantes, em sua maioria pertencentes a castas médias e baixas no período anterior à partida do subcontinente. Além da escassez de recursos para promover a “recriação do ambiente sagrado hindu” nas sociedades de imigração, seria possível identificar, entre os emigrantes em questão, menor preocupação com considerações de pureza e contaminação associadas à ausência da sociedade de emigração e maior disposição para a organização da vida religiosa nas sociedades de destino – principalmente em se tratando daqueles de castas baixas, cuja posição de marginalidade na sociedade de origem por si só indicava a debilidade dos vínculos com o território sagrado hindu (HALFBASS, 1988).

De fato, ao longo dos processos migratórios originados da Índia a partir do período colonial britânico, observou-se que a manutenção e a reinterpretação de práticas e identidades religiosas hindus nas sociedades de imigração envolveram a demarcação e a santificação de espaços considerados adequados à execução dos rituais necessários, como evidencia a construção de templos hindus no exterior (KNOTT, 1998; WARRIER, 2008). Entre os emigrantes, deve-se apontar a importância da atuação de leigos na fundação, administração e liderança de instituições religiosas para a formação de comunidades religiosas hindus nas sociedades de imigração. O fato de que esses leigos frequentemente desempenharam tanto papéis de facilitadores da organização da vida religiosa dos

emigrantes como de oficiantes ocasionais da adoração e do serviço às deidades (ou seja, de condutores de rituais habitualmente executados por sacerdotes brâmanes) aponta para a possibilidade de que ajustes nas práticas rituais fossem realizados de acordo com precedentes estabelecidos por tradições hindus não dominantes, como as tradições devocionais (*bhakti*), e que “esses hindus [tenham sido] inspirados mais pelo espírito que pela letra de sua religião” (KNOTT, 1998, p. 100, tradução nossa). No que se refere à ligação entre sociedades de emigração e imigração, pode-se perceber, entre os emigrantes, o interesse em manter vínculos com o território sagrado hindu e com práticas religiosas consideradas “autênticas” e, portanto, o desejo de garantir a presença de especialistas religiosos hindus nas sociedades de imigração. Em contrapartida, verifica-se, na sociedade de origem, a disposição de preservar vínculos entre os emigrantes e as comunidades religiosas hindus principalmente por meio da atividade missionária.

A participação ativa de grupos neo-hindus em atividades missionárias entre os emigrantes é reveladora de processos internos (embora não dissociados da inclusão do subcontinente indiano nas redes de interdependência assimétrica do Império Britânico e, portanto, de processos transnacionais) de reinterpretação de aspectos específicos das tradições hindus. A aceitabilidade da manutenção de vínculos entre o “território sagrado” e aqueles hindus que o deixaram está associada, entre outras coisas, ao questionamento da hierarquia da ordem de castas e das noções de contaminação e pureza a ela associadas. Em última instância, tratava-se da construção de novos limites à pertença à comunidade hindu (cuja própria definição estava em processo de reinterpretação), o que abria a possibilidade de inclusão não apenas de segmentos marginalizados na sociedade de origem, mas, ainda, daqueles que se encontravam temporária ou permanentemente afastados da nação em formação: os emigrantes. A influência de concepções neo-hindus na elaboração de uma identidade político-religiosa hindu, bem como sua relevância para a atuação transnacional das organizações nacionalistas hindus contemporâneas, serão analisadas em maiores detalhes nos capítulos seguintes desta tese. O que interessa destacar neste ponto é que os vínculos entre a sociedade de origem e os emigrantes construídos por missões como *Arya Samaj* e *Ramakrishna* a partir do final do século 19 mantiveram a centralidade da “pátria indiana” (representada como a “terra sagrada hindu”), assim

como da “identidade hindu”, no interior das redes transnacionais formadas. Além do mais, tais missões teriam sido precursoras dos processos de transnacionalização empreendidos por organizações nacionalistas hindus contemporâneas, tanto no sentido de que organizações nacionalistas hindus puderam, inicialmente, valer-se das redes construídas pelas missões para desenvolver suas atividades no exterior (THERWATH, 2005), como no sentido de que estabeleceram um modelo a ser seguido.

No período independente, os padrões de emigração indianos se alteraram consideravelmente, como discutido anteriormente. O mesmo ocorreu com as percepções da emigração, de modo geral, e dos emigrantes e seus vínculos com a sociedade de origem, de modo mais específico. Mediante a incorporação da emigração ao horizonte de oportunidades de trabalhadores e estudantes indianos – e, portanto, mediante os volumes crescentes de indianos que deixavam a Índia e se radicavam no exterior –, os ajustes nas práticas e crenças religiosas por comunidades hindus no exterior, iniciados ainda no período colonial, diversificaram-se e aprofundaram-se, consolidando ou dando origem a formas de hinduísmo com dinâmica própria (KNOTT, 1998; VERTOVEC, 2000). A intensificação de processos transnacionais – associada à popularização gradual dos meios de transporte e comunicação que possibilitavam a participação de populações móveis e relativamente imóveis em redes transnacionais – favoreceu não apenas a difusão de informações sobre as oportunidades de trabalho e educação no exterior, mas também a transmissão de impressões sobre o modo de vida de comunidades hindus nas sociedades de imigração. Isso envolvia maior consciência de aspectos negativos da experiência da emigração (principalmente no que se refere à discriminação sofrida nas sociedades que, havia pouco, tempo alteraram políticas de imigração que restringiam a entrada de migrantes “não brancos”, como Estados Unidos, Austrália, Nova Zelândia e Canadá – e não se deve esquecer, ainda, a crescente tensão nas relações entre diferentes grupos étnicos no Reino Unido, no mesmo período). Implicava também maior conhecimento sobre aspectos positivos da emigração, relacionados não somente ao êxito material, mas também à construção da imagem de que o indiano – e o hindu, mais especificamente – seria particularmente flexível, ou seja, capaz de se adaptar a novas culturas sem abrir mão das tradições de origem. A noção de que a emigração causaria o deslocamento

ou desenraizamento do hindu, uma vez que estaria distante de seu território sagrado e de tudo o que conferiria sentido a sua existência, enfraqueceu-se significativamente com o crescimento e a consolidação de comunidades hindus no exterior (WARRIER, 2008).

Outro aspecto a ser considerado no período em questão é o processo paralelo de fortalecimento das redes transnacionais construídas por missões religiosas enviadas da Índia a numerosas sociedades de imigração indiana. Isso envolveu, por um lado, a extensão de tais redes, principalmente devido a processos de segunda emigração de que participaram algumas comunidades hindus no exterior. Por outro lado, incluiu a formação de novas redes de longa distância unindo a Índia a diferentes regiões do mundo por meio da multiplicação e diversificação de organizações religiosas hindus com atuação transnacional. Particularmente importante para a ampliação da presença de grupos religiosos hindus em sociedades de imigração indiana – e, posteriormente, até mesmo em sociedades com quantidades pouco significativas de imigrantes indianos, como a brasileira, por exemplo –, foi a divulgação de ensinamentos de gurus indianos no exterior. Isto, por vezes, envolveu a própria emigração dos mestres ou de discípulos representantes dos mestres – como no caso de A. C. Bhaktivedanta, fundador da Sociedade Internacional da Consciência de Krishna (ISKCON, na sigla em inglês), na década de 1960 – ou o trânsito constante de líderes religiosos baseados na Índia no interior das redes transnacionais construídas – exemplo de fenômenos mais recentes como as turnês internacionais da guru Amritanandamayi (Amma). Igualmente relevante é o fato de que, à diferença das missões religiosas que acompanharam as rotas de emigração indiana estabelecidas ou fortalecidas no período colonial britânico, cujos seguidores eram quase que exclusivamente pessoas de origem indiana – os exemplos mais significativos talvez sejam *Arya Samaj* e *Swaminarayan* –, as congregações de devotos de gurus contemporâneos têm constituição diversificada. É possível encontrar organizações compostas predominantemente por indianos e pessoas de origem indiana (Missão *Chinmaya*, entre outras), grupos mistos, que incluem também seguidores de origens não indianas (ISKCON e Sai Baba, por exemplo) e aqueles cujos adeptos, em sua maioria, não são indianos ou descendentes de indianos (*American Self-Realization Association*, Meditação

Transcendental, *Siddha Yoga*, *Sahaja Yoga* etc.) (KNOTT, 1998; SMITH, 2003; LLEWELLYN, 2004).

A presença de organizações religiosas hindus em diferentes sociedades de imigração indiana fortaleceu a concepção de que existiria uma afinidade entre o hinduísmo e os ideais de não violência e tolerância (frequentemente associados ao vegetarianismo e a práticas originárias da Índia como *hatha yoga*) e, em última instância, de que a contribuição das diferentes tradições hindus ao mundo seria o “preenchimento do vácuo espiritual” experimentado no Ocidente, por meio do “[oferecimento] de práticas e ideias (...) alternativas ao secularismo e às religiões ocidentais” (KNOTT, 1998, p. 104, tradução nossa). Concepção esta que se estendeu à reinterpretação, na Índia e no exterior, do papel do emigrante hindu como representante de uma cultura milenar e intrinsecamente espiritualizada e, portanto, como portador de valores e práticas essenciais a um mundo materialista em decadência. A caracterização do emigrante como mensageiro da sociedade de origem – e, mais especificamente, de tradições religiosas originárias na sociedade de emigração – confere nova legitimidade às relações entre as comunidades religiosas hindus situadas na Índia e seus membros no exterior e, dessa forma, à (re)construção de vínculos entre as partes envolvidas. Uma análise detalhada das representações da emigração elaboradas por organizações nacionalistas hindus contemporâneas será realizada nos capítulos seguintes desta tese. O que se quer destacar neste ponto é que as noções de comunidade religiosa hindu e comunidade nacional são equivalentes no interior do discurso nacionalista hindu contemporâneo, o que implica a congruidade entre identidade hindu e identidade nacional. Segundo a perspectiva das organizações político-religiosas em questão, o emigrante seria, portanto, um representante da comunidade nacional hindu de origem e, como tal, deveria mobilizar recursos essenciais – entendidos como recursos econômicos ou políticos – à concretização do projeto de revigoração da “nação hindu”, por um lado, e de expansão da influência da “cultura hindu”, por outro lado.

Deve-se considerar, dessa forma, a ocorrência de dois processos relacionados: i) a difusão de crenças e práticas associadas ao hinduísmo, desenvolvimento que envolveu também o destacamento de tais crenças e práticas do contexto histórico e social em que se formaram; ii) abertura à participação de indivíduos sem ascendência indiana em grupos religiosos de origem ou inspiração

hindu. Tais processos geraram questionamentos sobre noções de pertença à “comunidade religiosa hindu” e, de modo mais radical, sobre as próprias definições de hinduísmo e identidade hindu. Às inquietações sobre a possibilidade de extensão do território sagrado hindu, relacionadas aos primeiros movimentos de emigração em massa discutidos anteriormente, acrescentaram-se interrogações sobre as fronteiras simbólicas do hinduísmo – sobre a aceitabilidade de se considerarem hindus todos os membros de grupos religiosos de origem ou inspiração hindus ou de se restringir a autoidentificação como hindu a indivíduos indianos ou de ascendência indiana (KNOTT, 1998). Uma vez que se trata aqui de analisar a (re)construção de vínculos simbólicos entre a sociedade de emigração e os emigrantes, e portanto, de relações transnacionais entre indianos e/ou descendentes de indianos, interessa observar a (re)elaboração de representações da identidade hindu como uma identidade étnica. Não se considera, portanto, a inclusão de não indianos (ou não descendentes de indianos) nas “comunidades religiosas hindus”.

A caracterização do hinduísmo como uma religião étnica está associada à suposição de que existe uma forte ligação entre os membros das diferentes tradições hindus e a terra de origem de suas práticas e crenças religiosas. A robustez desse vínculo seria devida aos fatos de que: i) a grande maioria dos hindus é indiana (ou de origem indiana) – nepaleses e balineses hindus constituem a exceção; ii) a quase totalidade dos grupos hindus não promove o proselitismo; iii) a maior parte dos hindus, vivendo na Índia ou no exterior, mantém a prática da endogamia (KNOTT, 1998; VERTOVEC, 2000). Contudo, a descrição da identidade hindu como uma identidade étnica, bem como a suposição de que existe uma ligação forte entre os hindus e a “terra sagrada da Índia”, não significam afirmar que exista uma identidade essencial hindu a vincular migrantes e não migrantes ao solo indiano. A concepção de que identidades são construções sociais é evidenciada pelos processos de (re)formulação de diferentes noções de identidade hindu, na Índia e no exterior, ao longo dos movimentos migratórios discutidos anteriormente.

Com efeito, pode-se observar, por um lado, a construção positiva da diferença, ou seja, a autorrepresentação da identidade hindu como aberta e tolerante – em relação a outras religiões e à diversidade existente entre as diferentes tradições hindus (KNOTT, 1998) –, que está associada também à tendência de formação de um “hinduísmo ecumênico”, caracterizado pelo reconhecimento e pela

coexistência das distintas comunidades hindus, ocasionalmente articuladas por organizações pan-hindus, por meio de celebrações e atividades conjuntas. Talvez o exemplo mais significativo de hinduísmo ecumênico seja observado entre grupos hindus nos Estados Unidos (VERTOVEC, 2000). Por outro lado, há a construção negativa da diferença, a “criação de uma identidade hindu unificada que possa ser articulada publicamente e comparada às principais religiões mundiais” (KNOTT, 1998, p. 106, tradução nossa), que remete à tendência de formação de um “pan-hinduísmo”. As práticas e crenças dos grupos envolvidos apontam para a constituição de uma comunidade hindu homogênea. As diferentes tradições hindus são entendidas como manifestações distintas de princípios básicos que seriam comuns a todas elas. Enfatizam, ainda, a demarcação de limites entre tal comunidade hindu e outras comunidades religiosas, evidenciando a relevância da noção de especificidade do hinduísmo – e da identidade hindu, de modo especial – no interior dessa vertente, presente tanto na sociedade de emigração como em diversas sociedades de imigração (VERTOVEC, 2000). Entre os principais apoiadores e promotores da construção de um pan-hinduísmo encontram-se as organizações nacionalistas hindus contemporâneas, cuja concepção de identidade hindu, a hinduidade, foi primeiro elaborada na sociedade de origem e, posteriormente, difundida e reformulada por meio de suas atividades transnacionais, processos que serão analisados em maiores detalhes nos capítulos seguintes.

Deve-se observar, ademais, que a afirmação de que, como uma religião étnica, o hinduísmo estabelece uma forte ligação entre seus membros e o território de origem de suas crenças e práticas não indica, necessariamente, a centralidade da sociedade indiana como fonte de autenticidade de tais crenças e práticas. É importante ponderar que as comunidades de emigrantes hindus são dotadas de dinâmicas internas próprias e que, portanto, as diferentes manifestações do hinduísmo no exterior merecem ser consideradas por si mesmas. Deve-se questionar a noção de que existe um parâmetro na sociedade de origem – um hinduísmo ideal ou arquetípico – que deveria orientar as análises sobre comunidades hindus no exterior (VERTOVEC, 2000). No entanto, quando se trata de examinar relações transnacionais entre organizações não estatais situadas na sociedade de emigração e os emigrantes – e, dessa forma, processos de construção de identidades transnacionais a partir das sociedades de origem –, deve-se ter em

mente a possibilidade de que ocorra a tentativa de reposicionar a Índia como o centro de práticas e discursos que são habitualmente vividos e pensados pelos nacionais no exterior, nas sociedades de imigração, à semelhança do que se observa no processo de construção de uma identidade diaspórica por instituições governamentais indianas. Esse movimento de centralização (e, de certa forma, reterritorialização de processos transnacionais caracteristicamente difusos e descentralizados) busca reforçar a ideia de que a autenticidade e a legitimidade da identidade hindu se encontram na sociedade de origem – seja porque é concebida como o território sagrado hindu, seja porque os agentes da construção da hinduidade seriam hindus “autênticos”. Pretende enfatizar, além disso, a necessidade de retorno periódico à “nação hindu” (por meio do retorno físico, como participantes de conferências, excursões e peregrinações promovidas pelos grupos nacionalistas hindus, ou do retorno metafórico, ou seja, por meio de contribuições financeiras ou do apoio político à causa da “nação hindu”).

É importante considerar, por fim, a utilização do termo “diáspora hindu” para se referir aos emigrantes. Pode-se falar na existência de uma diáspora hindu se se caracterizam os emigrantes hindus como um grupo étnico dotado de uma forte ligação com a sociedade de origem, como mencionado anteriormente (VERTOVEC, 2000). Além do mais, já se demonstrou, na seção anterior, que a utilização do termo “diáspora” por grupos inseridos nas sociedades de origem para caracterizar os emigrantes é um modo possível de representação de noções de pertença transnacionais. No entanto, no discurso sobre a emigração presente nos documentos nacionalistas hindus selecionados para análise, não se observou o uso da denominação “diáspora” em referência aos emigrantes, sendo identificável o emprego de expressões como “hindus no exterior” ou “comunidades hindus no exterior” (GOLWALKAR, 1996; SESHADRI, 1990). Tendo em vista essa particularidade, optou-se por adotar, nesta pesquisa, o termo “identidade transnacional”, em vez de “identidade diaspórica”, para se referir aos processos de construção identitária em foco. Essa decisão se explica também por uma necessidade de clareza, já que a palavra “diáspora” ainda está fortemente associada a autoidentificações construídas pelos emigrantes nas sociedades de destino.

1.5 Vínculos simbólicos transnacionais

Organizações da sociedade de emigração (sejam elas instituições governamentais ou organizações não estatais) estabelecem relações transnacionais de natureza variada com emigrantes, originadas por motivações econômicas, políticas ou culturais. Tais motivações se sobrepõem, na maioria das vezes. Daí a importância de se determinar o tipo de relações transnacionais a ser analisado nesta tese de doutorado. A Organização Nacional de Voluntários (RSS), na Índia, e suas filiais, no exterior, certamente se dedicam a relações transnacionais de natureza econômica e política. Os exemplos mais significativos disso talvez sejam a arrecadação de fundos para o financiamento de projetos nacionalistas hindus, na sociedade de emigração, e a tentativa de constituição de um lobby estrangeiro (isto é, de tornar os emigrantes um grupo de pressão sobre os governos das sociedades de imigração ou sobre o governo indiano). Esta pesquisa se concentra, no entanto, na construção de relações transnacionais de cunho simbólico entre as partes.

É importante destacar que, como uma organização nacional-religiosa, o RSS afirma ter entre seus principais objetivos a defesa e a promoção de uma identidade nacional-religiosa, a hinduidade. As atividades de treinamento e doutrinação desenvolvidas pelos militantes hindus visam à construção de uma “comunidade nacional hindu”, cujo vínculo simbólico primordial é precisamente essa representação específica de identidade hindu (analisada em maiores detalhes no terceiro capítulo desta tese). Com o estabelecimento das primeiras filiais ultramarinas da Organização Nacional de Voluntários, a noção de pertença à “nação hindu” continuou sendo, do ponto de vista da organização, o elemento a vincular hindus residentes na Índia e no exterior. Contudo, tratar-se-ia, agora, de uma “comunidade transnacional hindu”, ou seja, de uma comunidade nacional-religiosa que, tendo a sociedade indiana como centro, abarcaria hindus dispersos por várias sociedades de imigração ao redor do mundo. A identidade coletiva construída por organizações nacionalistas hindus pode ser compreendida como um vínculo simbólico que conecta os participantes de uma rede transnacional (a rede transnacional de militância hindu) e que, portanto, atua como uma ponte entre pontos geograficamente distantes, separados por fronteiras nacionais. É possível falar na formação de uma comunidade transnacional, nesse caso, principalmente

porque se trata de relações transnacionais sustentadas por uma identidade étnica e que apresentam um grau significativo de permanência e institucionalização (FAIST, 2000).

Três observações são necessárias, no que se refere à caracterização das relações entre organizações da sociedade de emigração e emigrantes como relações envolvendo a (re)construção de vínculos simbólicos transnacionais. A primeira observação remete ao uso de termos habitualmente presentes nas análises de redes sociais, ao longo desta tese. Deve-se ressaltar que se optou pelo uso metafórico de alguns desses termos, com o objetivo de descrever e analisar processos sociais relevantes para os argumentos desenvolvidos e sustentados. Não se empregou, portanto, a metodologia específica de análises de redes sociais.

A segunda observação se refere à noção de identidades étnicas como vínculos simbólicos transnacionais. Já se mencionou que a diversidade das populações de origem indiana no exterior favorece a criação de múltiplas representações de identidades étnicas (em termos religiosos, linguísticos e regionais, por exemplo). Nesse sentido, deve-se considerar, também, a possibilidade de construção de diferentes comunidades transnacionais – comunidade transnacional sique, comunidade transnacional guzerate, ou comunidade transnacional tâmil, por exemplo. A “comunidade transnacional hindu”, tal como concebida por organizações nacionalistas hindus, constitui, dessa forma, uma entre as inúmeras representações possíveis de comunidades transnacionais formadas por indivíduos de origem indiana. É importante destacar, por fim, que a concepção nacionalista hindu de “comunidade hindu”, descrita em termos nacionais ou transnacionais, embora restrita (compreende basicamente relações entre militantes hindus), pretende-se representativa dos interesses e aspirações da totalidade da população hindu, na Índia e no exterior.

A terceira observação está relacionada ao fato de que a construção de uma “comunidade transnacional hindu” foi empreendida, ao longo da segunda metade do século 20, por militantes radicados na Índia e no exterior. O segundo e o quarto capítulos desta tese incluem o exame de relatos de membros da Organização Nacional de Voluntários cuja vivência da transnacionalidade esteve associada à criação de filiais ultramarinas e à adaptação das técnicas de treinamento e doutrinação nacionalistas hindus às condições de vida das sociedades de

imigração. Trata-se, portanto, da análise da formação dos canais institucionais que possibilitaram a construção ou o fortalecimento de vínculos simbólicos entre sociedade de emigração (concebida pelos militantes como uma “sociedade hindu”) e emigrantes. Embora a expansão transnacional de fato tenha sido iniciada por emigrantes, foi consolidada e aprofundada pela liderança do RSS na Índia e por enviados da organização a sociedades de imigração indiana. Deve-se considerar, assim, a relevância da atuação de não migrantes para a construção de uma rede transnacional de militância hindu, de modo geral, e para a (re)construção de vínculos simbólicos entre as partes, de modo particular. O terceiro e o quinto capítulos tratam precisamente da reelaboração da noção de identidade hindu realizada por não migrantes partícipes de relações transnacionais com emigrantes. Para tanto, apresentam a análise dos discursos de comandantes da Organização Nacional de Voluntários e de *pracharaks* (militantes renunciantes, dedicados integralmente à causa nacionalista hindu) sobre a emigração. Os capítulos em questão procedem, dessa forma, ao exame do conteúdo do vínculo simbólico entre sociedade de emigração e emigrantes, tal como representado pela liderança da rede de organizações nacionalistas hindus contemporâneas.

2. FORMAÇÃO DA REDE DE ORGANIZAÇÕES NACIONALISTAS HINDUS

A análise da formação dos canais institucionais que possibilitaram a construção ou o fortalecimento de vínculos simbólicos entre sociedade de emigração (concebida pelos militantes como uma “sociedade hindu”) e emigrantes envolve, em primeiro lugar, a compreensão do processo de formação da Organização Nacional de Voluntários, na Índia. Este capítulo se inicia, portanto, com o exame das dinâmicas de mobilização nacionalista, no interior da sociedade indiana, que propiciaram a construção das concepções de “comunidade hindu” e “comunidade nacional hindu” e a própria fundação do RSS. Prossegue com a análise da consolidação da organização nacionalista hindu em questão, relacionada, principalmente, à definição de suas técnicas de treinamento e doutrinação e à formação de uma rede nacional de centros de militância hindu. Em segundo lugar, faz-se necessário abordar a fase inicial de expansão das atividades de militância hindu no exterior. Destacam-se os padrões migratórios relacionados à criação das primeiras filiais ultramarinas. Ademais, examinam-se os moldes organizacionais estabelecidos nas sociedades de imigração, bem como as iniciativas de coordenação, pela matriz indiana, das unidades internacionais da rede transnacional de militância hindu em construção.

2.1 Construção da concepção de “comunidade hindu”

Em se tratando da construção de identidades culturais em sociedades pós-coloniais, como a indiana, deve-se atentar para o fato de que a experiência da modernidade é indissociável da presença ocidental e, portanto, de relações de dominação colonial, aqui compreendidas como parte de um processo global de longa duração, ligado à expansão europeia por diferentes regiões do mundo, em diferentes períodos da modernidade ocidental (HALL, 2003; COHEN, 1997; HOBBSBAWM, 1990). É importante destacar, ainda, que as relações de dominação imperialista correspondem ao período de formação de comunidades nacionais

territorialmente definidas. No caso da Índia, o período de colonização britânica, marcado também pela unificação interna da Grã-Bretanha, está estreitamente relacionado ao processo de formação de um Estado-nação indiano, o que aponta para o caráter inacabado da construção da nação e para a simultaneidade dos processos na metrópole e na colônia (VAN DER VEER, 2001).

É irônico que tenha sido no final do século XIX, no exato momento em que a globalização da organização política e econômica e os fluxos globais de cultura atingiam níveis sem precedentes, que a necessidade de organizar a vida social em termos de fronteiras bem definidas, identidades nacionais e categorias culturais essencialistas atingiu o seu ápice. Na Europa, foi o período em que os nacionalistas começaram efetivamente a pressionar pelo controle da imigração (...) Nenhuma outra era enfatizou mais a autonomia do Estado-nação ou a capacidade de a ideia de nação definir as identidades coletivas em grande escala. E essa ênfase ocorreu exatamente quando o mundo estava se tornando bem mais internacional e, em parte, precisamente por essa razão (CALHOUN, 2001, p.209-10).

Pode-se observar, assim, que a construção de identidades nacionais é indissociável de processos transnacionais (HALL, 2003; CALHOUN, 2001; VAN DER VEER, 1995). A ocupação britânica da Índia, que se iniciou com a Companhia das Índias Orientais (*East India Company* – EIC), no século 17, representou a inclusão do subcontinente indiano em uma entidade supranacional que incluía domínios (territórios autônomos), colônias, possessões e protetorados em vários continentes: o Império Britânico. Quando, em 1858, a Coroa assumiu o controle direto da colônia, oficializou a existência da Índia Britânica, concebida como uma unidade territorial e política, como um Estado colonial que, a partir de então, teria seus vínculos com a metrópole estreitados. A autoridade máxima da colônia passava a ser o Parlamento britânico, representado no subcontinente por instituições da administração colonial, e os indianos foram incluídos na categoria de cidadãos do Império (CHANDRASEKHAR, 1945; ZAVOS, 2001). É possível perceber, desse modo, que relações de dominação colonial – de caráter essencialmente transnacional – deram origem a um Estado colonial que formaria as bases para a constituição de um Estado-nação independente.

Compreender a colonização – e a formação de identidades nacionais em ex-colônias, de modo mais específico – como parte de um processo global de longa

duração que envolve relações transnacionais de variadas naturezas permite perceber que as relações de dominação colonial transformaram “as próprias ‘colônias’, ou mesmo grandes extensões do mundo ‘pós-colonial’, em regiões desde já e sempre ‘diaspóricas’ em relação ao que se poderia imaginar como suas culturas de origem” (HALL, 2003, p. 114). Na Índia britânica, esse processo de “diasporização” foi caracterizado pela simultaneidade de processos de dispersão de grupos humanos a partir da metrópole e da colônia, como discutido no primeiro capítulo desta tese. Interessa neste ponto destacar que as relações transnacionais entre colonizadores e colonizados envolveram também a construção de conhecimento sobre as colônias, o que Said denomina “orientalismo”: um “sistema de conhecimento” sobre as sociedades colonizadas, um “corpo criado de teoria e prática” que pretendia “filtrá-las”, para que fossem compreendidas por olhos ocidentais, bem como para que fossem mais bem governadas pelos colonizadores (SAID, 1990, p. 18). Tal saber sobre as sociedades colonizadas foi obtido por meio de processos como recenseamento e mapeamento e apresentado em “textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos” (SAID, 1990, p. 24).

No caso da Índia britânica, é possível identificar, entre os administradores coloniais, dois grupos com posturas distintas em relação à colônia: orientalistas e anglicistas. Os orientalistas, em sua maioria britânicos e alemães, eram membros de uma elite intelectual europeia classicista, cosmopolita e racionalista que buscava princípios constantes e universais representativos da unidade da natureza humana. Tais princípios tinham por fundamento conceitos e percepções ocidentais e serviam aos orientalistas como parâmetro de compreensão da sociedade indiana, como no que se refere, por exemplo, à tentativa de resgatar histórias e culturas do subcontinente indiano e de valorizá-las por meio de sua comparação a histórias e culturas do continente europeu. Para os anglicistas, britânicos de formação semelhante à dos orientalistas, a comparação da sociedade indiana a sociedades europeias resultava na constatação de inferioridade da colônia. Instituições e tradições nativas – principalmente as hindus, como o sistema de castas, o politeísmo e a idolatria – eram por eles associadas à imagem de uma Índia supersticiosa, cruel e atrasada (EMBREE, 2002; JAFFRELOT, 1996). Deve-se observar, ainda, a atuação, na administração colonial britânica, de uma elite indiana de castas altas

tradicionais e instruída no sistema de educação colonial, organizado em moldes ocidentais. Essa elite apresentava uma postura ambígua em relação aos colonizadores. Admirava-os, por um lado, por suas notáveis realizações nos campos científico e jurídico, por exemplo. Por outro lado, considerava sua presença, bem como a cultura que representavam, uma ameaça que poderia ser combatida por meio do revigoramento de tradições locais – principalmente de tradições hindus –, o que realizou apropriando-se seletivamente de concepções orientalistas sobre a sociedade indiana (JAFFRELOT, 2007a; ZAVOS, 2001).

Posto que o sistema de conhecimento produzido pela administração colonial esteve estreitamente associado à intervenção nos modos de organização das sociedades dominadas (SAID, 1990), interessa aqui destacar as implicações de reformas implementadas na colônia indiana pelo governo britânico para os processos de construção de identidades culturais, de modo geral, e da construção da identidade nacional-religiosa hindu, de modo específico. É importante lembrar que a ocupação britânica do subcontinente indiano foi iniciada e comandada, de 1765 a 1813, pela Companhia das Índias Orientais (*East India Company*, EIC). Prevaleceu, durante o período em questão, o compromisso colonial. Defendido por orientistas, determinava que a administração britânica se concentrasse nas atividades comerciais da Companhia e procurasse manter uma postura de neutralidade e não-intervenção em práticas sociais locais, principalmente em se tratando de práticas cujos fundamentos fossem religiosos. Tal postura estava relacionada aos interesses em manter boas relações com os líderes políticos e religiosos locais e em garantir a governabilidade da colônia, uma sociedade na qual havia uma relação de apoio mútuo entre Estado e instituições religiosas. Tal inter-relação era perceptível na observância de códigos de conduta religiosos (hindus ou muçulmanos) em atividades governamentais, no financiamento de templos e no apoio às atividades de especialistas religiosos por governos pré-coloniais. No contexto indiano, portanto, a observância dos princípios de neutralidade e não-intervenção implicou, durante o período inicial de ocupação britânica, a proibição da entrada de missões cristãs na colônia. Significou, ainda, a manutenção do apoio às instituições religiosas locais, por meio da atuação de oficiais da EIC na coleta de impostos de peregrinos que se dirigiam a grandes festivais hindus, na supervisão de

forças militares encarregadas da segurança nesses festivais e na administração de templos hindus, muçulmanos e pársis⁶ (EMBREE, 2002).

Ao longo do século 19, principalmente após a extinção do monopólio da Companhia sobre o território indiano em 1813, o serviço administrativo colonial, dirigido por políticos ou militares de alto escalão vindos da metrópole, adquiriu “um espírito de grupo cada vez mais conscientemente britânico, à medida que se profissionalizava em seus diferentes ramos de competência e formava um conceito mais alto de sua missão e de seus méritos” (POUCHEPADASS, 2004, p. 316). Tornou-se predominante, então, a perspectiva anglicista de que, diante da inferioridade da colônia, o governo britânico deveria ser o agente de reformas moralizantes e progressistas, cujo objetivo seria impelir a sociedade indiana à modernidade, à civilização (EMBREE, 2002; POUCHEPADASS, 2004). Em decorrência de tal perspectiva, que se tornou vitoriosa após acirradas disputas internas, o Parlamento britânico autorizou, em 1813, a entrada de missões cristãs na Índia. Igualmente importante foi o fato de que o governo colonial favoreceu, ainda que indiretamente, a atividade missionária, uma vez que adotou uma legislação de proteção aos convertidos (direito à herança familiar e, no caso dos homens, de obrigar a esposa a converter-se à religião deles), encorajou a atuação de missões junto a tribos consideradas “atrasadas” e permitiu iniciativas de reforma da sociedade, por meio da educação, área em que os missionários cristãos eram bastante ativos (PANIKKAR, 1977; VAN DER VEER, 2001). Devem-se destacar, ainda, reformas realizadas pela administração colonial que tiveram impacto direto sobre as comunidades religiosas locais: a proibição de costumes hindus considerados cruéis – como *sati*⁷ e o infanticídio de meninas –, a promoção do extermínio de “tribos criminosas” – como a seita dos tugues⁸ – e a retirada do apoio do governo colonial às instituições religiosas locais, o que culminou, em 1838, na proibição da atuação de oficiais britânicos na administração de templos (EMBREE,

⁶ No início do século 8 E.C., após a conquista da Pérsia por exércitos árabes, zoroastrianos se refugiaram na Índia, concentrando-se na costa Oeste do subcontinente. A comunidade fundada por esses indivíduos de origem persa, dedicados principalmente a atividades comerciais, ficaria conhecida como pársi (THAPAR, 1990).

⁷ Autoimolação de uma viúva na pira funerária de seu marido como prova de devoção e pureza.

⁸ Os tugues foram retratados pelos britânicos como uma tribo criminosa, como “bandidos que atacavam os viajantes e executavam rituais de sacrifício humano para Kali” (VAN DER VEER, 2001, p. 152, tradução nossa).

2002; POUCHEPADASS, 2004). Por fim, cumpre destacar reformas de “inclusão social”, implementadas entre o final do século 19 e o início do século 20, que afetaram indiretamente as comunidades religiosas indianas: a concessão de benefícios e recursos especiais a grupos minoritários considerados “atrasados” ou desfavorecidos (grupos de castas baixas ou religiões minoritárias, como a muçulmana), a fim de reduzir as desigualdades sociais existentes e de promover a meta de ascensão de tais grupos ao nível das castas altas hindus (BRASS, 2001; DIXIT, 1986).

As atividades proselitistas e educacionais das missões cristãs no subcontinente e a intervenção da administração colonial em práticas religiosas evidenciaram, perante os indianos, a vinculação dos princípios fundamentais do projeto de modernização do Estado colonial – “desenvolvimento, progresso e evolução” –, expressos por meio do discurso anglicista, a um projeto de cristianização da sociedade indiana, a despeito da imagem secular que se lhes pretendia imprimir (VAN DER VEER, 2002, p. 179, tradução nossa). Se, no início do século 19, não parecia aos indianos que os britânicos tivessem uma “fé nacional”, algumas décadas depois puderam observar a proliferação de igrejas cristãs por toda a colônia, as quais os oficiais frequentavam com regularidade. Gradualmente, o governo britânico pareceu revelar aos colonos sua face cristã. Em decorrência disso, grande parte das instituições religiosas locais associou o consentimento à presença de missionários em território indiano a uma suposta pretensão do governo colonial de difundir o cristianismo. Tal percepção se fortaleceu diante da retirada do apoio da administração colonial às instituições religiosas indianas, medida interpretada como uma tentativa de debilitar as religiões autóctones (EMBREE, 2002). Deve-se mencionar, ainda, que muitas das políticas de proteção às minorias – que incluíram, por exemplo, a criação de um eleitorado separado para a minoria muçulmana indiana, em 1909 – foram consideradas, pelas elites hindus, parcialidade da administração britânica em favor dos muçulmanos (JAFFRELOT, 1996, 2007a; DIXIT, 1986). Na realidade, tais políticas poderiam ser concebidas como parte de uma estratégia de “dividir para governar”, que tinha por objetivo abalar a posição econômica e a unidade emergente dos membros das classes médias educadas, principais representantes do nascente movimento nacionalista indiano (BRASS, 2001; DIXIT, 1986).

Diante do surgimento de um sentimento de vulnerabilidade entre as elites urbanas hindus, em decorrência da percepção de que o governo colonial, em sua defesa de religiões semíticas, constituía uma ameaça às tradições religiosas indianas, diversos grupos religiosos – hindus, muçulmanos, siques e pársis – passaram a oferecer resistência à intervenção governamental (EMBREE, 2002; JAFFRELOT, 1996; VAN DER VEER, 2001, 2002). Tal resistência ocorreu nos moldes da “cultura legal-representativa” estabelecida pela administração britânica: sociedades legalmente constituídas (*sabha* e *samaj*), com membros registrados e modos de prática reconhecidos, declararam-se representantes de grupos sociais específicos e dirigiram-se ao Estado colonial – por meio da imprensa, de petições e memoriais – em defesa de questões consideradas de interesse público (ZAVOS, 2001). É possível identificar, no período em questão, a mobilização de diferentes organizações religiosas – hindus, muçulmanas e pársis, que assinaram petições contra a proibição da atuação de oficiais da Companhia na administração de templos, por exemplo (EMBREE, 2002; VAN DER VEER, 2001, 2002). Entretanto, interessa aqui ressaltar a atuação do movimento de associações hindus (*Hindu Sabhas*), o qual pode ser considerado um *protonacionalismo hindu* (JAFFRELOT, 1996). Inicialmente, tratou-se um movimento de caráter regional, bastante ativo no Panjab e nas Províncias Unidas. Posteriormente, expandiu-se pelo subcontinente indiano. Formaram-se associações hindus também em Bihar, Bengala, Províncias Centrais e Presidência de Bombaim⁹. Mais importante: tal movimento deu origem a uma organização explicitamente política, projetada para proteger e promover interesses hindus em âmbito nacional: a *All India Hindu Sabha*, ou *Hindu Mahasabha* (Grande Associação Hindu), fundada em 1915, em Haridwar (JAFFRELOT, 1996, 2007a; ZAVOS, 2001). Deve-se considerar que, apesar de não se terem dedicado diretamente à construção de uma identidade nacional hindu, tais associações foram extremamente relevantes para a formulação e a difusão da concepção de que os hindus deveriam se organizar e se mobilizar diante de problemas que os afetavam como comunidade.

⁹ As províncias da Índia colonial mencionadas nessa passagem correspondem aos estados atuais de Uttar Pradesh (Províncias Unidas), Madhya Pradesh e Chhattisgarh (Províncias Centrais), Maharashtra (Províncias Centrais e Presidência de Bombaim), Gujarat e Karnataka (Presidência de Bombaim).

É importante destacar que a formação de associações de natureza conjuntamente religiosa e política, a princípio regionais e, posteriormente, de porte nacional, em reação às reformas implementadas pelo governo colonial, ocorreu como um processo paralelo ao surgimento de novas identidades possíveis – como a identidade nacional – e de novos modos de representar antigas identidades – religiosas, de castas, regionais de base linguística, por exemplo (JAFFRELOT, 1996, 2007a; KAVIRAJ, 1997a; VAN DER VEER, 2001; 2002; ZAVOS, 2001). Também no que se refere a tais processos de construção e de reconstrução de identidades culturais no contexto indiano, deve-se observar que a *noção de identidade hindu* foi elaborada inicialmente em âmbito regional por organizações reformistas e conservadoras que lideraram o movimento *Hindu Sabhas*, como *Arya Samaj* e *Sanatana Dharma*. O fundamento para a formulação da concepção de nação hindu – uma comunidade nacional hindu – foi, assim, a construção da ideia de “comunidade hindu”. Tal noção de “comunidade hindu”, mesmo do ponto de vista regional, constituía uma reinterpretação sobre os modos de organização dos grupos religiosos locais.

Encontram-se, em registros históricos e mesmo em textos religiosos, como os *Dharmashastra*, referências a diferentes comunidades sujeitas à lei (*dharma*): da localidade ou território (*janapada*), concebidos principalmente como a aldeia; da corporação profissional (*shreni*), considerada o núcleo da comunidade urbana; e da casta (*jati*), grupo que se originou, muitas vezes, das corporações profissionais e que passou a associar relações profissionais e de parentesco. Isso indica a existência de múltiplas comunidades no interior das quais foram construídas noções de pertença, na maioria das vezes sobrepostas, à localização, ocupação, casta, bem como língua e seita, não sendo possível reconhecer um critério definidor para a formação de uma comunidade única, culturalmente homogênea e territorialmente abrangente. Deve-se observar que tais comunidades não estavam necessariamente vinculadas entre si por uma identidade religiosa comum e que tampouco há registros de noções de pertença a um conjunto de seitas religiosas ou ao que constituiria uma religião, do ponto de vista ocidental. No início do segundo milênio d.C, formaram-se comunidades religiosas maiores, ligadas a cultos devocionais (*bhakti*) – como no caso da adoração a Krishna, em Mathura, por seitas *vaishnava*, que atraía devotos de uma extensa área geográfica. Entretanto, devido a restrições associadas a

localização, casta e língua, tais cultos não construíram uma comunidade religiosa homogênea ou suficientemente abrangente para incluir todo o subcontinente indiano. Pode-se afirmar que a noção de identidade religiosa, no período anterior à dominação britânica, estava relacionada ao pertencimento a seitas e não a uma comunidade hindu (THAPAR, 1989).

Nesse sentido, é importante atentar para o fato de que a concepção de comunidade hindu é *recente*. Remete à dominação colonial britânica e, por conseguinte, ao orientalismo. Do ponto de vista da intervenção nos modos de organização social da colônia, deve-se observar que a autorrepresentação de grupos como majoritários ou minoritários tornou-se central para as disputas políticas e para os processos de construção/afirmação de identidades culturais. Isso porque as demandas relacionadas à distribuição de recursos deveriam ser apresentadas à administração colonial por grupos sociais representados como comunidades – religiosas, linguísticas, de castas e tribais. Visto que o tamanho da comunidade seria levado em consideração nesse processo, os grupos implicados definiam-se, em geral, como comunidades majoritárias ou minoritárias. O processo de construção da noção de comunidade hindu insere-se, assim, no contexto de disputas por recursos entre a comunidade majoritária hindu e comunidades minoritárias religiosas – principalmente muçulmanas – e, no interior dessa comunidade hindu, entre grupos hindus de castas altas e de castas baixas (BRASS, 2001; THAPAR, 1989; WEINER, 1997). Além disso, a autorrepresentação como comunidade hindu – concebida como uma comunidade religiosa que incluía diferentes grupos de castas e regionais em seu interior – foi significativamente influenciada pela visão orientalista sobre a sociedade indiana.

Deve-se ressaltar que a própria concepção de religião, entendida como uma categoria, universalizou-se por meio da expansão imperialista. No caso da Índia britânica, a sistematização do conhecimento sobre as várias crenças e práticas locais sob a denominação de uma religião, o hinduísmo, foi realizada no século 18 por orientalistas que tentavam enquadrar num todo compreensível a complexidade dos processos sociais na colônia (VAN DER VEER, 2001; 2002). A descrição moderna de religião hindu foi elaborada em comparação com o modelo das religiões semíticas. O hinduísmo, caracterizado como uma religião predominantemente bramânica, teria diversos textos sagrados, os quais teriam sido inspirados e

oralmente preservados, a princípio. Compreenderia múltiplas manifestações de divindades, inúmeras doutrinas e sacerdotes que não se encontrariam unificados por uma autoridade central, mas estariam de algum modo integrados como uma única religião. As diferenças da religião hindu em relação às religiões semíticas – principalmente no que se refere ao cristianismo – seriam marcadas pela ausência: de um profeta, de um livro sagrado revelado, de monoteísmo, de organização eclesiástica, de debates teológicos sobre ortodoxia e heresia, de conversão. Deve-se notar, ainda, que o hinduísmo foi definido como religião em contraposição às religiões semíticas. Os grupos religiosos indianos que não pudessem ser considerados parte do islã ou do cristianismo seriam componentes da religião hindu. Tal percepção implicou a inclusão de castas inferiores e de seitas *shramana* (não-védicas) – budistas, jainistas, *ajivikas*¹⁰, entre outras – na noção de comunidade hindu, o que constituiu uma inovação em relação à tradição bramânica, para a qual eram membros de sua comunidade religiosa apenas as castas duas vezes nascidas (*dvija*) (THAPAR, 1989).

É possível perceber, assim, que foi no campo de interação histórica entre a metrópole e a colônia que se construiu a concepção de hinduísmo como uma religião moderna, a qual se transformou em resposta à dominação colonial e à atividade missionária cristã (VAN DER VEER, 2001, 2002). Particularmente importantes para esse processo de criação de novos modos de representar antigas identidades foram organizações reformistas como a *Arya Samaj* (Sociedade Ária), fundada por Dayananda Saraswati, em 1875. A pretensão da Sociedade Ária era, em primeiro lugar, criar um hinduísmo moderno que pudesse ser respeitado pelo mundo ocidental. Para tanto, a organização procurava responder às críticas dirigidas

¹⁰ “O século 6 A.E.C foi marcado pela aparição de numerosos movimentos ascéticos que rejeitavam completamente os Vedas, o culto sacrificial que os Vedas ensinavam e a autoridade dos brâmanes que executavam os sacrifícios. De modo geral, os novos movimentos eram antirritualísticos. Entretanto, [em sua maioria], aceitavam o princípio da transmigração e a prudência de escapar do ciclo de renascimentos. Mas rejeitavam todas as ideias de criação, fosse por um Deus pessoal ou por um [princípio] absoluto impessoal. Para eles, o universo era produzido exclusivamente pela lei natural e passava por ciclos infundáveis de ascensão e declínio (...) Entre as causas mais potentes do mau *karman*, que prende os humanos ao ciclo de renascimentos, estavam atos de violência, especialmente o assassinio. O asceta deveria fazer tudo o que estivesse em seu alcance para evitar a morte, mesmo que accidental, de qualquer criatura” (BASHAM, 1989, p. 59, tradução nossa). O budismo e o jainismo se encontram entre os movimentos religiosos heterodoxos surgidos no período em questão. Esse também é o caso dos *ajivikas*, uma seita desaparecida, caracterizada pelo fatalismo de sua doutrina, que pregava que nenhum esforço humano ou graça divina poderiam alterar as leis naturais que prendiam os seres vivos aos ciclos eternos de escravidão, evolução e libertação.

à religião hindu, principalmente por anglicistas e missionários cristãos, o que envolvia comparar o hinduísmo às religiões semíticas, ressaltar as semelhanças entre tais religiões e, por vezes, destacar a superioridade da sociedade indiana em relação à modernidade ocidental. Observa-se, desse modo, que Dayananda rejeitou o politeísmo e a adoração de imagens, defendendo, em contrapartida, o caráter monoteísta da religião védica¹¹ (VAN DER VEER, 2001, 2002). Advogou o retorno aos quatro Vedas, os quais, como revelação literal da palavra de Deus, deveriam ser a fonte primeira da autoridade temporal e das práticas hindus (BHATT; MUKTA, 2000). Comentou, ainda, os "livros sagrados" da religião hindu, procurando demonstrar que todo o conhecimento científico ocidental já se encontrava ali. Recorreu, nesse caso, à concepção de uma religião hindu – e, mais especificamente, uma religião védica – racional, universal. Em segundo lugar, a Sociedade Ária dedicava-se a propor reformas que tinham por objetivo restaurar a pureza do hinduísmo, eliminando o que julgava serem acréscimos posteriores, degenerações. De fato, Dayananda afirmava que o sistema de castas era uma degeneração do ordenamento original da sociedade védica, o qual teria sido racional e funcional, tendo por fundamento o mérito e não o nascimento (VAN DER VEER, 2001, 2002). Em terceiro lugar, a organização reformista pretendia identificar e atacar as causas da vulnerabilidade hindu, de modo a organizar e a fortalecer a comunidade hindu diante de ameaças como o aumento das conversões ao cristianismo observado no Panjab.

Para a Sociedade Ária, a passividade e a desorganização, características naturais do hinduísmo, seriam agravadas pela proliferação de subcastas, que tornaria a religião hindu vulnerável à atividade missionária agressiva. Tais características seriam acentuadas, ainda, pelo poder corrupto e opressor dos brâmanes, que indisporia os hindus contra sua própria religião e os estimulava à conversão a outras religiões. A fim de regenerar o hinduísmo e de fortalecê-lo diante da ameaça representada pelas missões cristãs, seria necessário proceder a uma

¹¹ Tal defesa não pode ser exclusivamente associada a correntes de pensamentos evolucionistas europeias que, no século 19, consideravam o monoteísmo como a mais elevada forma de religião – seria racional e capaz de proporcionar uma compreensão científica do mundo. Isso porque as formulações de Dayananda remetem também a tradições locais, como, por exemplo, a tendência monoteísta presente em grupos religiosos cuja meditação tem por referência apenas um deus e o monismo de Shankara – o não-dualismo que se baseia na unidade entre a alma e *Brahman* (VAN DER VEER, 2001).

reestruturação vertical da sociedade – ou, em outras palavras, a uma organização vertical da comunidade hindu. Isso significaria rejeitar a superioridade dos brâmanes e alterar o status, em sentido ascendente, de intocáveis e membros de castas baixas no interior da estrutura hierárquica, por meio da purificação (*shuddhi*) desses grupos (ZAVOS, 2001). Além disso, dever-se-ia atuar no campo da educação, marcado por intensa atividade missionária cristã. Por meio da fundação de instituições educacionais que abrangiam todos os níveis de ensino, a Sociedade Ária exerceu uma atividade missionária interna, seja devido à transmissão dos ideais da Sociedade, seja em decorrência da importância conferida à mencionada purificação de grupos vulneráveis às conversões ao cristianismo (VAN DER VEER, 2001).

É importante destacar, ainda, a formulação da noção de organização horizontal da comunidade hindu por movimentos conservadores como o *Sanatana Dharma* (Religião ou Lei Eterna). Os grupos *sanatani*, organizados em *sabhas* (associações), pretendiam defender e promover uma tradição pan-hindu de acordo com o *Sanatana Dharma*, concebido como a autêntica religião hindu. Reconhecendo a diversidade doutrinária existente entre as numerosas seitas do subcontinente indiano, atribuíam à doutrina uma posição secundária e afirmavam que os elementos definidores do hinduísmo eram a prática e a estrutura. Dessa forma, a abordagem *sanatani* das ameaças percebidas não tinha uma fonte doutrinária e era formulada em resposta às ações e aos discursos reformistas, principalmente da *Arya Samaj*. Diante das críticas dirigidas pela Sociedade Ária à adoração de imagens e à posição dos brâmanes na sociedade indiana, as associações conservadoras declaravam que a adoração de imagens e a hierarquia de castas eram características centrais da tradição que defendiam. Os problemas da desorganização e da corrupção, relacionados à degeneração do hinduísmo, de modo geral, e do sistema de castas, de modo específico, deveriam ser enfrentados por meio da organização horizontal da estrutura existente. Todas as castas teriam um papel orgânico na sociedade hindu e, portanto, deveriam ser respeitadas. Entretanto, o respeito por castas baixas, intocáveis e mulheres – entendido como o direito a condições de vida dignas – não implicaria mudança de status desses grupos. Nesse sentido, a purificação (*shuddhi*) não pretenderia promover a ascensão social de hindus, mas converter ao hinduísmo grupos de cristãos e muçulmanos de origem hindu (ZAVOS, 2001).

Como mencionado anteriormente, o movimento de associações hindus (*Hindu Sabhas*) foi liderado por membros da *Arya Samaj* e do *Sanatana Dharma*. A despeito das divergências existentes entre reformistas e conservadores, a cooperação entre esses grupos foi possível devido à percepção de que a comunidade hindu deveria se organizar diante das ameaças a que estava exposta. A noção de “hinduísmo organizado” pressupunha a reação à administração colonial britânica que, por meio da intervenção nos modos de organização da colônia, não apenas teria prejudicado os hindus como, ainda, teria favorecido minorias religiosas como muçulmanos e cristãos. A princípio, tais grupos eram concebidos como ameaças indiretas, uma vez que apareciam associados à imagem de um governo colonial pró-cristão e pró-muçulmano. Posteriormente, com o crescimento da atividade missionária cristã e da mobilização de grupos muçulmanos – simbolizada pela criação da Liga Muçulmana, em 1906, e perceptível no aumento das demandas pela concessão de benefícios à minoria muçulmana –, esses grupos religiosos passaram a ser considerados uma ameaça direta. A ideia de que era necessário reagir a tal ameaça por meio da organização hindu fortaleceu-se na década de 1920, principalmente em resposta ao movimento *Muslim Khilafat*.

Os tratados de paz que se seguiram à Primeira Guerra Mundial previam a extinção do califado muçulmano, até então personificado pelo Sultão Otomano. Uma vez que os britânicos desempenharam papel importante nas negociações desses tratados, líderes muçulmanos indianos lançaram o movimento *Muslim Khilafat* (califado muçulmano) como forma de protesto contra o governo colonial. Embora o protesto se voltasse contra os britânicos, houve também levantes contra hindus, alvos mais acessíveis e grupos com os quais os muçulmanos já haviam entrado em choque anteriormente por razões políticas, econômicas ou religiosas. A onda de conflitos entre hindus e muçulmanos decorrente de tais levantes foi interpretada como uma ameaça aos hindus pelos líderes da Grande Associação Hindu, que enfatizaram a necessidade de organizar a comunidade majoritária e lançaram o movimento *Hindu Sanghathan* (Organização ou Unidade Hindu) (JAFFRELOT, 1996, 2007a). Deve-se observar que a concepção de organização horizontal, defendida pelas associações do *Sanatana Dharma*, prevaleceu na Grande Associação Hindu. Do ponto de vista da constituição de uma comunidade hindu, unidade significava, em primeiro lugar, inclusão de todas as seitas e castas e respeito por todos os níveis

hierárquicos da sociedade, o que não implicaria, contudo, alteração do status de grupos de castas baixas e de intocáveis. Em segundo lugar, denotava coesão, a qual poderia ser obtida por meio da criação de uma estrutura eclesiástica coordenada por líderes de diversas seitas. Tratava-se, assim, da tentativa de reunir em uma única comunidade grupos religiosos diferentes e discordantes entre si (JAFFRELOT, 1996; ZAVOS, 2001).

2.2 Construção da concepção de “comunidade nacional hindu”

Já se mencionou anteriormente que as relações de dominação colonial na Índia propiciaram a construção de novas identidades como a identidade nacional. De fato, a concepção de nacionalidade, indissociável da experiência da modernidade ocidental, tornou-se conhecida e se desenvolveu no subcontinente indiano por meio das redes de migração estabelecidas pela dominação imperial britânica. Os colonizadores – imigrantes em solo indiano – criaram um sistema de educação colonial que possibilitou que as elites locais recebessem uma educação em moldes ocidentais na própria colônia. Deve-se considerar, ainda, a emigração de membros de tais elites indianas para a metrópole, a fim de complementarem ou realizarem integralmente sua formação intelectual. A percepção de nacionalidade, então construída por elites indianas de “educação mista” – parcialmente hindu ou muçulmana e parcialmente ocidental –, envolveu a reinterpretação de tradições locais de acordo com a apropriação seletiva de concepções ocidentais sobre o nacionalismo e sobre a sociedade indiana mais especificamente (JAFFRELOT, 1996, 2007a).

A década de 1920 constituiu um período crucial para o movimento nacionalista indiano como um todo, já que foi então que se intensificou a demarcação de fronteiras identitárias, por meio da resistência a ameaças internas (grupos minoritários) e externas (governo colonial britânico). Demarcação exercida a partir daí em grande escala, haja vista as práticas de mobilização em massa amplamente utilizadas por lideranças nacionalistas, cujos exemplos mais expressivos talvez sejam a resistência passiva liderada por M. K. Gandhi e a reação

às agitações relacionadas ao califado muçulmano, discutida acima. Ademais, formaram-se, no período em questão, discursos nacionalistas concorrentes e divergentes, o que tendeu a explicitar o posicionamento político e as dissensões dos diferentes grupos de interesse então acomodados no interior do Congresso Nacional Indiano¹² (BRASS, 2001; HANSEN, 1999; KAVIRAJ, 1997c).

Tendo por referência os temas da relação entre religião e poder estatal, do relacionamento entre as diversas “comunidades culturais” indianas e da representação política de tais comunidades, é possível observar as correntes nacionalistas em questão como se dispostas em um *continuum* (HANSEN, 1999). Em um extremo, situavam-se organizações políticas que consideravam a nação como representação de uma única comunidade cultural, caracterizada em termos religiosos, ou, dito de outra forma, que acreditavam que a religião deveria ser o fundamento da nacionalidade e da atividade política de modo geral: Grande Associação Hindu e Liga Muçulmana. A primeira, que também pode ser caracterizada como nacionalista hindu, defendia a ideia de que as crenças e a história dos hindus, na condição de população majoritária do país, deveriam fornecer a base ideológica para um Estado indiano concebido como um Estado hindu. A última, por vezes denominada separatista muçulmana, afirmava que a população islâmica do Sul da Ásia possuía traços característicos que justificariam a formação de uma “nação muçulmana”, que permaneceria vinculada ao Estado indiano apenas se se estabelecessem relações de igualdade entre as duas nações distintas existentes em seu interior, a hindu e a muçulmana (BRASS, 2001; HANSEN, 1999; KAVIRAJ, 1997c). Ao centro, encontrava-se a concepção universalista de identidade nacional advogada por Mohandas Karamchand Gandhi. O líder da resistência passiva via a nação indiana como um conjunto de comunidades religiosas que se relacionavam, idealmente, de modo harmonioso e igualitário. Essa percepção, que tinha como referência um hinduísmo universalista e reformista, envolvia também o

¹² A primeira reunião do Congresso Nacional Indiano ocorreu em Bombay, no mês de dezembro de 1885, contando com a participação de cerca de setenta delegados. Constituiu-se como um centro de formação, discussão e expressão das ideias das novas classes políticas, compostas pelas elites nacionalistas indianas. “Por volta de 1900, havia se difundido por toda a Índia e era considerado, pelos membros progressistas da nova classe, como o porta-voz natural de suas aspirações. O apoio [ao Congresso] advinha principalmente de novos profissionais, entre os quais se encontravam alguns homens de negócios de Bombay e proprietários em Bengala” (SPEARS, 1975, p. 170, tradução nossa). A princípio inclinado à colaboração com o governo colonial britânico, o Congresso Nacional Indiano se constituiu, gradualmente, como a oposição constitucional ao domínio colonial, tornando-se o movimento político indiano mais influente, ao longo do processo de independência.

reconhecimento de que as diferentes identidades religiosas poderiam se expressar de modo legítimo na esfera pública (HANSEN, 1999; JAFFRELOT, 2007a). No outro extremo, posicionavam-se Jawaharlal Nehru e líderes políticos de esquerda, defensores de uma visão mais radicalmente secular da nação indiana em formação. Essa corrente sustentava ser necessário dissociar religião e atividade política e reconhecer todos os cidadãos indianos – ou seja, todos aqueles que vivessem no interior das fronteiras do território da Índia britânica – como detentores de direitos iguais como indivíduos e não como membros de uma religião específica (ou ainda, de grupos linguísticos, de castas ou tribais) (BRASS, 2001; HANSEN, 1999; JAFFRELOT, 2007a; KAVIRAJ, 1997c).

Em se tratando da corrente nacionalista hindu, mais especificamente, a década de 1920 foi particularmente significativa, devido, por um lado, à formulação do primeiro discurso sobre a nação hindu como doutrina política. A comunidade política que o “hinduísmo organizado” pretendia representar era claramente a “nação hindu” (ZAVOS, 2001), e a ideia de comunidade nacional hindu já estava presente nos primeiros anos de atividade de organizações de caráter explicitamente nacionalista como a Grande Associação Hindu. Entretanto, somente no panfleto *Hindutva. Who is a Hindu?*, escrito por Vinayak Damodar Savarkar, e publicado em 1923, as concepções de identidade e nação hindus ganharam uma formulação explicitamente política. Por outro lado, no período em questão, a organização nacionalista Grande Associação Hindu ganhou maior visibilidade no cenário político da então colônia britânica, seja em virtude da atuação como grupo de pressão no interior do Congresso Nacional Indiano ou do recurso à mobilização popular – relacionada principalmente ao tema das (re)conversões religiosas (BHATT, 2001). O fortalecimento da corrente nacionalista hindu esteve relacionado também, naquela época, à formação da organização que se tornaria a principal difusora do ideário nacionalista hindu, o *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS, Organização Nacional de Voluntários) (JAFFRELOT, 1996).

2.2.1 Fundação da Organização Nacional de Voluntários – período colonial britânico

Fundada em 1925 por Keshav Baliram Hedgewar em Nagpur¹³, a Organização Nacional de Voluntários estabeleceu, a princípio, estreita colaboração com a Grande Associação Hindu. A bem da verdade, Hedgewar iniciou-se na vida política sob a orientação de Balkrishna Shivram Moonje, um brâmane que liderou a Associação Hindu de Nagpur e, posteriormente, tornou-se uma das principais cabeças da Grande Associação Hindu. A formação profissional de Hedgewar foi conjugada com o treinamento por organizações revolucionárias, realizado durante sua estada em Calcutá como estudante de medicina (1910-1915). De volta a Nagpur, seguiu os passos de seu mentor e se afiliou ao Congresso Nacional Indiano, ao mesmo tempo em que manteve a ligação com grupos revolucionários¹⁴. O encontro com outro membro e futuro líder da Grande Associação Hindu, Savarkar, por meio da leitura do panfleto *Hindutva. Who is a Hindu?* e de uma visita a seu autor, encorajou a fundação da Organização Nacional de Voluntários por Hedgewar (JAFFRELOT, 1996).

Foi grande a influência da concepção de nação formulada por Sarvarkar sobre o ideário do RSS, que incorporou a concepção de hinduidade, segundo a qual os hindus seriam uma comunidade étnica que se teria organizado, desde sempre, como uma nação (SAVARKAR, 2005). A comunidade hindu seria, assim, um grupo social que supostamente compartilharia de ascendência, memória e cultura comuns, bem como de uma cultura pública de massas, uma economia e um direito comuns, e que estaria vinculado a um território específico (SMITH, 1996) – nesse caso, o Hindustão. Tratava-se, ademais, da representação de uma comunidade hindu majoritária em constante conflito com minorias consideradas “antinacionais”, o que remete às disputas por recursos entre grupos majoritários e minoritários no período colonial britânico. Dessa forma, o hindu não foi considerado pelo ideólogo nacionalista hindu um indivíduo que se ligava diretamente à nação, mas o membro

¹³ Cidade situada nas Províncias Centrais e Unidas, atualmente parte do estado de Maharashtra.

¹⁴ Quando em Calcutá, Hedgewar afiliou-se ao grupo revolucionário *Anushilan Samiti*. Em Nagpur, colaborou com o Kranti Dal. Outros líderes nacionalistas hindus, como Savarkar, também iniciaram sua militância por meio da afiliação a grupos revolucionários, partidários do uso de técnicas violentas na luta pela independência.

de uma comunidade étnica majoritária, a qual seria equivalente à nação (BHATT, 2001; JAFFRELOT, 2007a).

De acordo com membros da própria Organização Nacional de Voluntários, partindo da concepção de que os males que enfrentava a comunidade nacional hindu deviam-se ao estado de *desorganização* e *desunião* em que se encontrava – uma das principais fraquezas da sociedade hindu seria a ausência de uma “consciência nacional unificada e intensa” (SESHADRI, 2001, p. 5, tradução nossa) –, Hedgewar teria percebido que a *organização* e o *fortalecimento* nacional seriam os únicos instrumentos capazes de libertar a nação subjugada. Desenvolvera, assim, uma metodologia específica de treinamento, fundamentada na doutrinação e no treinamento físico de “voluntários da nação” (*swayamsevaks*), por meio de encontros regulares: os *shakhas* ou ramos, entendidos como a unidade básica de formação humana, posta a serviço da (re)construção da nação hindu.

Os *shakhas*, conforme concebidos por Hedgewar na década de 1920 e executados nos mesmos moldes até os dias atuais, deveriam ocorrer diariamente, durante uma hora. De acordo com um *swayamsevak* sênior, os primeiros quarenta e cinco minutos destinam-se à prática de exercícios físicos, ioga e jogos indianos como *kabaddi* e *kho kho*¹⁵, atividades que vêm mostrando ser, ao longo das décadas, grande atrativo para crianças e jovens – ele próprio teria iniciado sua participação em *shakhas* ainda na infância, atraído pelos jogos indianos e pelo ambiente respeitável e amigável que haveria encontrado entre os voluntários nacionalistas hindus. Nos quinze minutos finais do treinamento diário deve acontecer a doutrinação propriamente dita (*baudhik*) (SHASTRI, 2008).

¹⁵ *Kho kho* e *khabadi* são dois jogos infanto-juvenis, do tipo pega-pega, bastante populares no subcontinente indiano (no Paquistão, inclusive). A adoção de jogos caracterizados como tipicamente “hindus” pelos membros da Organização Nacional de Voluntários (além do desprezo demonstrado por esportes como o críquete), nas atividades de treinamento diárias, está relacionada à defesa da “cultura hindu” contra a penetração da “cultura ocidental” na Índia.

Ordens comuns em sânscrito, oração comum em sânscrito a Bhārat Mātā¹⁶ – a mãe de todos os filhos desta terra –, canções, histórias e ditos dos grandes, palestras e discussões sobre os problemas que afetam a nação, ênfase nos pontos venerados de nossa fé nacional e valores de vida, o cantar diário de *Ekātmātā Stotra* e *Ekātmātā Mantra*¹⁷, que evidenciam os aspectos unificadores e harmonizadores de nossas tradições históricas, culturais e espirituais – esses e outros programas diários semelhantes ocorrem em milhares de *shakhas* nas cidades, vilas e nas distantes florestas e montanhas (SESHADRI, 2001, p. 5, tradução nossa).

A concepção de “formação humana” (*man-making*, *man-moulding*, ou ainda, *character-moulding*) é central para a compreensão das técnicas empregadas nos *shakhas*, visto que envolve o que o fundador do RSS considerava ser uma abordagem integral da vida. A formação do “tipo correto” de homem – e aqui se evidencia o viés de gênero da organização, de afiliação exclusivamente masculina –, física e mentalmente saudável, capaz de levar adiante a tarefa de glorificação da “nação hindu”, deveria envolver, por um lado, a preparação física dos voluntários, de modo a torná-los disciplinados e viris. Por outro lado, deveria promover a construção de personalidades centradas em ideais nacionalistas (donde se explica, também, o interesse no recrutamento de crianças e jovens, mais facilmente moldáveis), por meio da criação de *samskars* (traços de personalidade) corretos, baseados em princípios como “integridade, confiança mútua, respeito aos mais velhos, reverência às mulheres, devoção a Deus e aos gurus, retidão em transações com o dinheiro público, cumprimento da lei, simplicidade no estilo de vida e ausência de vícios” (SESHADRI, 2001, p. 11, tradução nossa).

A formação de *swayamsevaks* disciplinados, patrióticos e respeitáveis representaria uma aquisição de valor incomensurável, principalmente no que se

¹⁶ “A deusa-mãe é adorada de muitas formas, na Índia, algumas delas relativamente novas. *Santoshi Mata*, “Mãe da Satisfação”, por exemplo, conquistou o país na década de 1960 sob a influência de um filme de muito sucesso. O uso político do simbolismo político tampouco é novidade. Em Andhra Pradesh, o partido regional *Telugu Desam* introduziu uma deusa-mãe telugu [em seu discurso político], assim como a falecida Indira Gandhi tentou utilizar o simbolismo da deusa para glorificar-se. A relação entre os cultos à deusa-mãe e à Mãe Índia foi criada, de modo mais contundente, em Bengala, onde o culto à deusa é excepcionalmente forte. O Congresso Nacional Indiano escolheu ‘Bande Mataram’ (Salve a Mãe), um poema do nacionalista bengali do século 19, Bankim Chandra Chatterjee, como hino nacional, a despeito da ênfase eminentemente hindu do texto” (VAN DER VEER, 1994, p. 125, tradução nossa).

¹⁷ As atividades diárias dos militantes hindus envolvem também a recitação de hinos e mantras que evocam a grandeza e a unidade da “nação hindu”. *Ekatmata stotra* e *Ekatmata mantra* referem-se, nessa passagem, ao hino e ao mantra de “unidade da Mãe Índia”, elaborados pela liderança da Organização Nacional de Voluntários.

refere a sua capacidade de servir a nação *cotidianamente*, por meio do *exemplo pessoal*. A etapa seguinte da formação dos voluntários se daria por meio da participação em campos de treinamento (*Sangh Shiksha Varga*), – realizados pela primeira vez no ano de 1927 sob a coordenação de Hedgewar, com o nome de *Officers' Training Camp* (OTC) – em que “*samskars* saudáveis de unidade são ainda mais fortalecidos de modo a eliminar todos os tipos de diferenças sectárias, linguísticas e de castas, entre outras” (SESHADRI, 2001, p. 5, tradução nossa). O estágio final de instrução, realizado em Nagpur, primeira sede nacional do RSS, busca reunir *swayamsevaks* de várias regiões indianas, a fim de promover a experiência do conceito de “nação como uma família”, inculcando uma perspectiva que se pretende genuinamente nacional nas mentes dos participantes. Seguindo a orientação inicial do fundador da Organização Nacional de Voluntários, os *shakhas* são considerados o lugar privilegiado de seleção e atuação de *pracharaks* (pregadores): renunciantes que dedicam sua existência exclusivamente à causa do fortalecimento da nação hindu e que, mediante sua alta mobilidade através do território indiano, revigorariam os laços de integração nacional (SESHADRI, 2001). A preparação desses renunciantes que são considerados os pilares da organização ocorre principalmente por meio dos campos de treinamento mencionados acima (JAFFRELOT, 1996).

A metodologia de formação de militantes pela causa da nação hindu desenvolvida por Hedgewar resulta da reinterpretação de práticas e tradições preexistentes. A ênfase na força física e no comportamento belicoso dos voluntários remete à tradição regional de Maharashtra, onde o RSS foi fundado, de exaltação das virtudes guerreiras e dos feitos heróicos de Shivaji, o soberano marata do século 17 que combateu vitoriosamente ameaças externas (muçulmanas e britânicas) (VAN DER VEER, 1994). É importante ressaltar que diversos dos exercícios de preparação física dos *swayamsevaks* têm inspiração militar, embora esse aspecto raramente seja mencionado nos documentos da Organização Nacional de Voluntários. A reinterpretação das noções de força física, mental e espiritual realizada por Hedgewar reporta, ainda, à tentativa de combater as imagens de efeminação e debilidade do hindu. Tais imagens estão associadas, por um lado, a estereótipos criados pelos colonizadores britânicos. A definição de “raças guerreiras”, fundamentada em concepções ocidentais sobre o sistema de castas e a

superioridade dos *kshatriya* (tradicionalmente a casta de guerreiros e governantes), apresentava o “guerreiro” como o ideal de homem indiano. Em contrapartida, depreciava a categoria dos “efeminados” brâmanes, casta à qual pertencia a maioria dos nacionalistas hindus (BACCHETTA, 2000). Por outro lado, a reinterpretação empreendida pelos nacionalistas hindus intenta se contrapor à concepção de não-violência do movimento de resistência passiva liderado por Gandhi. De acordo com o ideário do RSS, a representação do hindu criada por Gandhi e sustentada por seus sucessores incorporaria e espelharia traços predominantemente femininos da devoção religiosa (*bhakti*) (HANSEN, 1999). Daí a importância atribuída, pela Organização Nacional de Voluntários, à formação de militantes capazes de expressar a virilidade considerada inerente à hinduidade.

Ademais, a exaltação da força física e da belicosidade está relacionada à cultura juvenil do Norte da Índia, onde homens jovens de uma localidade habitualmente se reuniam diariamente em *akharas* (arenas) a fim de praticar artes marciais, lutas e fisiculturismo. Os *akharas* não constituíam, contudo, simplesmente locais de práticas esportivas, como ginásios ou academias. Remetiam, ainda, a tradições marciais, rituais e espirituais mais antigas de ascetas guerreiros de orientação *vaishnava*¹⁸ cujos “templos-fortalezas” eram assim chamados. A devoção de tais ascetas a Hanuman, o deus macaco que personifica ideais de força e lealdade, tornou-se também inspiração para os *akharas* posteriores, em geral providos de um templo em sua homenagem (quando não constituíam anexos de um templo). O individualismo das práticas físicas e espirituais realizadas nos *akharas* – seja do ponto de vista do ascetismo (relacionado também ao celibato, condição

¹⁸ “Desde o período final de composição das últimas *Upanishad* [por volta do século 4 A.E.C], Vishnu e Shiva se tornaram deidades populares, consideradas dignas de adoração e serviço, por parte de seus seguidores, referidos como *vaishnavas* e *shaivas* respectivamente. Práticas cultuais e ensinamentos doutrinários foram desenvolvidos, e, em histórias ou mitos, registrados nos *Purana*, eles [os deuses] foram descritos iconograficamente. Shiva foi representado como um asceta himalaico, Vishnu como um jovem [de pele] azul, que segura em cada uma de suas quatro mãos disco, maçã, concha e lótus. Para seus seguidores, cada um dos deuses é concebido como o Senhor supremo, transcendente, mas também imanente, que reside em cada pessoa. Shiva foi associado a uma família divina, por meio da qual seus poderes eram ampliados. Vishnu impôs sua influência divina ao adotar formas animais ou humanas, [os avatares], em período de obscuridade e degradação moral (...) Rama e Krishna, [avatares de Vishnu], também foram percebidos como deidades independentes, supremas por seus próprios méritos. Rama é representado como um guerreiro portando arco e flecha, acompanhado por sua esposa Sita, o irmão Lakshmana e o devotado servo Hanuman, o guerreiro macaco. Krishna é mais comumente mostrado como um jovem pastor, flautista, cercado por vacas, brincando com amigos ou provocando as pastorinhas (*gopis*)” (KNOTT, 1998, p. 55-6, tradução nossa). Os conviventes mais próximos dos deuses são habitualmente cultuados. Hanuman, o deus-macaco, caracterizado como modelo de fidelidade a Rama e símbolo de virilidade, é adorado como patrono de guerreiros e lutadores.

habitual dos jovens solteiros hindus) ou da natureza das artes marciais e lutas praticadas, que implicavam o confronto entre indivíduos – foi reinterpretado pelo fundador da Organização Nacional de Voluntários, que introduziu nos *shakhas* jogos entre equipes opostas (como *kabaddi*) e a ginástica de massas (exercícios com o *lathi*, uma longa vara de bambu, por exemplo), com vistas a fortalecer o senso de coletividade e o vínculo fraternal entre os voluntários da nação hindu (HANSEN, 1999; JAFFRELOT, 1996; VAN DER VEER, 1994). A doutrinação ocorrida nos *shakhas* também os diferencia dos *akharas* e aponta para a transformação das ideias de força física e pureza espiritual, inerentes à cultura de austeridade dessas instituições, por meio de sua associação a “uma visão mais política da higiene social da nação” (VAN DER VEER, 1994, p. 72, tradução nossa).

Outro elemento das tradições indianas incorporado pelo fundador do RSS ao modo de organização desse grupo nacionalista hindu foi a relação entre mestre e discípulo (*guru-shishya*). Embora, como primeiro comandante (*sarsanghchalak*, ou chefe supremo) da Organização Nacional de Voluntários, Hedgewar se recusasse a ser considerado como mestre, as figuras do comandante e do *pracharak* passaram a ser associadas às de gurus ao longo do tempo, principalmente devido às imagens de abnegação e austeridade atribuídas pelos voluntários aos ocupantes desses postos. Imagens reforçadas pelo então líder do RSS que, ao recrutar *pracharaks*, exortava-os a se tornarem *sadhus*, renunciando à vida mundana por meio do abandono de suas profissões e da opção pelo celibato, bem como pela adoção do *karma yoga* como ideal de vida. A noção de que o verdadeiro iogue deve agir segundo o *Dharma* e abster-se dos frutos de suas ações, presente na *Bhagavad-Gita*¹⁹, foi aqui apresentada como ação abnegada a serviço da nação hindu. Por um lado, o prestígio associado à posição de guru atribuída ao *pracharak* foi valorizado e

¹⁹ A *Bhagavad-Gita* (cujo nome completo é *Bhagavad-gitopanishad*, ou seja, “*Upanishad* cantada pelo Senhor”) apresenta o diálogo entre Arjuna e Krishna, ocorrido logo antes da grande batalha de Kurukshetra, retratada no épico *Mahabharata*. Na *Bhagavad-Gita*, “encontramos Arjuna perguntando a seu auriga, Krishna, se deveria lutar contra seus próprios familiares. Krishna, que, apesar de seu disfarce, é na realidade o Senhor supremo, ensina-lhe como um guru o faria, defendendo a ação pautada pelo respeito ao dever [*dharma*] e explicando a jornada do *self* e os caminhos para sua libertação. Ele explica ao perplexo Arjuna que o *self* encarnado não morrerá na batalha, mas migrará a um novo corpo (...) Lembra a Arjuna do seu dever religioso e social (*dharma*) como membro da classe dos guerreiros e prossegue ensinando-o sobre a disciplina da ação (...) Ele segue esclarecendo que se deve renunciar aos resultados da ação, não à ação em si – não se deve esperar por resultados específicos, nem se considerar o realizador de grandes feitos. O *self* deve estar satisfeito consigo mesmo, oferecendo a ação e seus frutos ao Senhor. Esta é a disciplina do *karma yoga*” (KNOTT, 1998, 36-7, tradução nossa).

ressaltado, como forma de criar e preservar distinções hierárquicas no interior da organização. Por outro lado, buscou-se transferir a veneração do mestre a um símbolo que deveria ser considerado como o próprio guru, a bandeira açafraão de Shivaji (*Bhagwan Dhwaj*), numa tentativa de evitar o atrelamento dos cargos hierárquicos ao carisma de militantes ocupando diferentes posições no interior do RSS (JAFFRELOT, 1996).

De fato, pode-se observar, mesmo nos dias atuais, uma tensão constante entre o desejo de exaltar, em narrativas quase hagiográficas, os feitos individuais de *swyamsevaks*, tidos como ilustres por sua contribuição à nação hindu, e a necessidade de minimizar o carisma dos líderes, de modo a resguardar a instituição das ameaças do personalismo (HANSEN, 1999). O respeito ao guru simbólico da Organização Nacional de Voluntários é demonstrado pelos voluntários quando saúdam a bandeira diariamente, no início das atividades nos *shakhas*, e, principalmente, por meio do ritual de *gurudakshina* (BHATT, 2000; JAFFRELOT, 1996). A entrega de oferendas pelos discípulos ao mestre, como gratidão por seus ensinamentos, *gurudakshina*, foi transformada num dos mais importantes festivais do RSS, quando os voluntários fazem sua doação anual para a manutenção da organização (JAFFRELOT, 1996). Golwalkar, o segundo comandante da organização, sintetizou bem a noção de virtude que os voluntários da nação hindu encarnariam, assim como a importância atribuída à veneração do guru da nação hindu:

Um *Swayamsevak* não é um mero voluntário (...) O *Swayamsevak* é um missionário com uma visão nacional. Intensamente consciente de que deve executar o plano de organizar a nação feita em pedaços nos últimos mil anos, ele resolve se preparar para esse papel histórico. Aprende a harmonizar e direcionar seus impulsos naturais, emoções e tendências, de modo a se tornar um instrumento efetivo para a tarefa de reconstrução nacional. Apaga de sua mente todas as ideias relacionadas a ganhos egoístas, a riquezas e poder, a fama e reputação, enquanto serve a nação. (...) Esse espírito se manifesta em todos os diversos aspectos da técnica do *Sangh* [da organização]. Os *Swayamsevaks* que participam dos vários campos de treinamento e conferências, não importa quão pobres sejam, custeiam todas suas despesas. Pagam as taxas dos campos, compram seu uniforme, gastam com o transporte – tudo inspirado por um espírito de autoconfiança e autossacrifício.

A antiga tradição de *Gurudakshina* seguida pelo *Sangh* também se atém a esse espírito. Uma vez ao ano, no dia auspicioso de *Guru Poornima*, cada *Swayamsevak* adora o Guru sagrado, *Bhagawa Dhwaj*, e oferece

dakshina (oferenda em dinheiro). O sistema de arrecadação de fundos ou de afiliação mensal ou anual não tem lugar no *Sangh*. As oferendas são feitas num espírito de adoração. (...) De fato, um *Swayamsevak* não as considera como um sacrifício mas um dever natural em relação ao qual ele não tem nenhum direito de esperar algo em troca, nem mesmo fama ou reputação (GOLWALKAR, 1996, p. 412-413, tradução nossa).

É importante considerar, ainda, a identificação dos valores e práticas defendidos pela Organização Nacional de Voluntários com a ética bramânica. Tal identificação remete à posição social de seus primeiros líderes e militantes, em geral pertencentes a castas brâmanes médias²⁰ da região de Maharashtra. Daí a ênfase na concepção de *samskar* (entendida como boas influências a serem exercidas no processo de formação do caráter – de crianças, em especial). Também relacionadas à ética bramânica são as ideias de “bom comportamento”, “linguagem e maneiras refinadas”, modéstia, humildade e ascetismo, essenciais ao método de “formação humana” advogado por Hedgewar. Por fim, deve-se considerar a evitação da participação em processos eleitorais e em mobilizações de massas, atividades consideradas impuras. Dessa forma, a “cultura do RSS” formou-se como uma síntese de valores bramânicos e marciais habilmente realizada por Hedgewar. Tornou-se particularmente atraente a comunidades brâmanes que, historicamente, já haviam ocupado funções *kshatriya* (como membros dos exércitos de Shivaji) e se mobilizado politicamente em reação a diversos movimentos antibramânicos ocorridos na região.

A defesa da “alta cultura” bramânica e o oferecimento da possibilidade de fortalecimento físico a indivíduos que habitualmente se dedicavam a atividades sedentárias favoreceram o recrutamento de “voluntários da nação hindu” entre comunidades brâmanes da Índia Central e, posteriormente, do Norte do subcontinente, principalmente no Panjab e nas Províncias Unidas (atual Uttar Pradesh). No entanto, restringiram a participação de membros de castas baixas nas atividades do RSS. A princípio, o ideal igualitário pregado pela Organização

²⁰ Ao passo que os *varna* dividiram a sociedade bramânica em quatro estamentos (aqui traduzidos como sacerdotes, guerreiros, produtores e servos), inalterados desde seu registro nos textos clássicos, as castas se desenvolveram e se multiplicaram ao longo da Era Comum, dando origem também a subcastas. As relações entre os diferentes grupos de castas indianos obedeceram a lógicas de inclusão e exclusão relacionadas à endogamia, à comensalidade (e, portanto, a concepções de pureza e impureza) e às possibilidades de ascensão social (de coletividades, não de indivíduos). Dada a multiplicidade dos grupos criados no interior dos quatro estamentos originais, é possível falar em castas brâmanes médias ou altas, por exemplo.

Nacional de Voluntários não impediria a adesão de indivíduos situados na base da pirâmide social à causa nacionalista hindu. A noção de organização vertical da “comunidade nacional hindu”, discutida anteriormente, estaria presente, ao longo das décadas, na sustentação da necessidade de edificação das castas baixas, por meio da difusão da cultura bramânica entre elas, e na crença de que a afinidade do ideário do RSS com tal cultura poderia constituir um atrativo para os indivíduos desses estratos que aí vislumbraassem a potencialidade de ascensão social oferecida por sua emulação. Na prática, entretanto, a afiliação de indivíduos de castas baixas manteve-se reduzida, principalmente no que se refere aos níveis mais altos da escala hierárquica da organização (HANSEN, 1999; JAFFRELOT, 1996). Não se deve esquecer que o período de construção da concepção de “comunidade nacional hindu” foi, ainda, uma época marcada pela crescente mobilização dos setores marginalizados da sociedade indiana. Nesse sentido, o fortalecimento da luta pelos direitos dos indivíduos sem casta ou de castas baixas, liderado por B. R. Ambedkar²¹, oferecia uma alternativa ao discurso e às práticas hegemônicas das castas altas, o que também poderia explicar a pequena participação desses grupos nas atividades regulares do RSS.

A concepção advogada pela Organização Nacional de Voluntários de que o revigoramento da nação dependia da (re)construção do caráter de indivíduos patrióticos implicava, ademais, a necessidade de que as atividades de formação de voluntários penetrassem todas as esferas da sociedade indiana. Daí a estratégia deliberada de constituição de uma rede de *shakhas* – com pretensões iniciais de cobertura de todo o território nacional – elaborada por Hedgewar, que se dedicou ao recrutamento e treinamento de *pracharaks* responsáveis por multiplicar o número de centros da organização. A princípio concentrados na região originária do RSS, Maharashtra, os militantes foram sistematicamente enviados a diferentes áreas do subcontinente, a partir de meados da década de 1930, geralmente sob o artifício de

²¹ Bhimrao Ramji Ambedkar (1892-1956), nascido numa família de intocáveis, liderou o movimento de defesa dos direitos dos indivíduos sem castas ou de castas baixas, durante o processo de formulação da Constituição indiana, como membro da Assembleia Constituinte e, posteriormente, como primeiro *Law Minister* da República da Índia. Opôs-se à concepção nacional-universalista de Gandhi, que incluía todas as comunidades étnicas e religiosas na comunidade majoritária hindu. Seu ativismo se estendeu, também, à formulação de uma política de identidade religiosa, que faria dos ideais igualitários do budismo instrumentos de luta pela igualdade entre todos os cidadãos indianos (o que envolvia, ainda, demonstrar a existência de sistemas de pensamento e organização social igualitários, no interior da sociedade indiana). Ambedkar decidiu converter-se ao budismo em uma cerimônia pública, no ano de 1956, à qual aderiram quantidades consideráveis de indivíduos sem castas e de castas baixas (GUHA, 2008; VAN DER VEER, 1994).

entrada em universidades situadas em outras províncias – tratava-se da réplica de uma experiência bem-sucedida na *Benares Hindu University*, um dos mais antigos polos de recrutamento de *swayamsevaks*. Como resultados desse esforço de ampliação da presença da Organização Nacional de Voluntários, no início da década de 1940, já se encontravam números significativos de voluntários nas Províncias Unidas, Presidência de Bengala, Presidência de Madras, Presidência de Bombaim, Província da Fronteira Noroeste, Sindh e Panjab²².

Além das estratégias de expansão internas à organização, a colaboração com a Grande Associação Hindu foi crucial para o crescimento da rede de *shakhas*. Se a extensa rede de Associações Hindus por si só fornecia grandes possibilidades de recrutamento de voluntários, a afiliação de figuras notáveis em localidades de interesse, habitualmente membros da Grande Associação Hindu que eram então nomeados diretores (*sanghchalaks*) das atividades locais, ampliava a zona de influência da Organização Nacional de Voluntários. E, de fato, a associação com líderes da Grande Associação Hindu introduziu Hedgewar em círculos militantes importantes do Norte da Índia, preparando o terreno para a ampliação do crescimento da organização naquela área (HANSEN, 1999; JAFFRELOT, 1996). Apesar de a cooperação entre as duas organizações ter se estendido ao longo das décadas de 1920 e 1930, divergências quanto à esfera de atuação privilegiada do nacionalismo hindu acabaram por restringir sua atuação conjunta.

Desde a sua formação, a Grande Associação Hindu buscou articular e defender o que considerava ser o interesse da “comunidade hindu”. Entretanto, somente a partir de meados da década de 1920, posicionou-se claramente como representante política da comunidade nacional hindu. Isso implicou o acirramento das disputas com a ala majoritária do Congresso e, em consequência disso, a radicalização de seus discursos e de suas práticas políticas. A Grande Associação Hindu rejeitava a posição do Congresso quanto a temas tidos como cruciais ao processo de independência indiano. Defendia a colaboração com os britânicos (atitude que, alegava, poderia combater a cooperação dos muçulmanos com o governo colonial). Portanto, rejeitava veementemente as estratégias de não-

²² Os territórios mencionados atualmente correspondem a Uttar Pradesh (Províncias Unidas), Bihar e Bengala (Presidência de Bengala), Tamil Nadu, Kerala, Andhra Pradesh, Orissa e Karnataka (Presidência de Madras), Maharashtra, Gujarat e Karnataka (Presidência de Bombaim), província paquistanesa de Khyber Pakhtunkhwa (Província da Fronteira Noroeste), Sindh (hoje pertencente ao Estado do Paquistão) e Panjab (território dividido entre Índia e Paquistão).

cooperação e de não-violência adotadas pelo oponente e discordava da aceitação de medidas constitucionais de representação de comunidades muçulmanas. Em decorrência de suas divergências com alas majoritárias do Congresso, passou a concorrer diretamente nos pleitos eleitorais (começou a se estabelecer como um partido político independente em 1928) e a reivindicar junto ao governo colonial britânico seu reconhecimento como a única representante legítima de toda a população hindu do subcontinente. O processo de explicitação de posições políticas radicais no interior do Congresso foi também o processo de aprofundamento da delimitação de fronteiras anteriormente bastante tênues entre grupos de diferentes orientações ideológicas. Isso levou, num primeiro momento, à restrição de duplo pertencimento – aos membros do Congresso estaria vedada, a partir de 1934, a afiliação à Grande Associação Hindu, à Organização Nacional de Voluntários ou à Liga Muçulmana. Por fim, acarretou a expulsão de grupos extremistas. No caso da Grande Associação Hindu, o desligamento ocorreu em 1937, visto que a postura do partido foi considerada incompatível com os valores orientadores da luta pela independência nacional. Principalmente porque, sob a liderança de V. D. Savarkar, primou pela defesa de um hinduísmo agressivo e militarizado, estreitamente relacionado à instigação ao ódio contra a população muçulmana indiana (BHATT, 2001).

Embora a Grande Associação Hindu considerasse legítimo valer-se da rede de *shakhas* para promover suas atividades políticas, uma vez que colaborara com a expansão inicial dos centros de treinamento da Organização Nacional de Voluntários, o líder do RSS se opunha à estratégia de defesa dos “interesses hindus” por meio de mecanismos formais de representação política. Para Hedgewar, a tarefa prioritária do processo de construção de uma nação hindu seria a transformação *societária*. A formação do “novo homem”, o passo inicial para a constituição de uma nova sociedade, seria, de acordo com esse raciocínio, indissociável da “hinduização” da sociedade indiana e a participação em processos políticos formais, como pleitos eleitorais, por exemplo, significaria desviar-se da meta. Dessa forma, convicto de que a construção da nação hindu (*Hindu Rashtra*) precederia a constituição de um Estado hindu (*Hindu Raj*), o líder nacionalista se recusava a envolver seu grupo de militantes nas disputas políticas ocorridas no interior da então colônia britânica (DIXIT, 19986; HANSEN, 1999; JAFFRELOT,

1996). O RSS recusou apoio às atividades políticas da Grande Associação Hindu. Negou-se, por exemplo, a participar de uma grande mobilização promovida por aquela organização em 1938, que tinha entre um de seus principais objetivos o de lançá-la como um partido político independente. Além disso, divergia de sua antiga colaboradora no que dizia respeito à luta contra a dominação colonial. A postura da Organização Nacional de Voluntários não era propriamente anticolonial. O grupo militante não apenas se recusou a participar dos movimentos de não-cooperação e de resistência passiva, entre as décadas de 1920 e 1940, como ainda colaborou com o governo colonial em diversas ocasiões (BHATT, 2001; HANSEN, 1999).

2.2.2 Consolidação e expansão interna da Organização Nacional de Voluntários – transição ao período independente

O distanciamento das atividades políticas formais se acentuou no início da década de 1940, quando, após o falecimento de Hedgewar, Madhav Sadashiv Golwalkar assumiu o posto de comandante da Organização Nacional de Voluntários. Membro do RSS desde 1931, recrutado pelo fundador em uma de suas visitas à *Benares Hindu University*, o zoólogo de formação reduziu a ênfase no caráter paramilitar da organização. A despeito de já combinar, desde os anos iniciais de sua atuação, crenças e práticas marciais (associadas ao ideal do homem indiano como representante de “raças guerreiras”) e bramânicas (ligadas às noções de conhecimento, refinamento, distinção e respeitabilidade, segundo a perspectiva nacionalista hindu), sob a liderança de Golwalkar a organização aprofundou a construção da concepção de “cultura nacional” hindu como uma cultura bramânica – de castas altas, “sanskritizada” e vinculada principalmente ao Norte da Índia (HANSEN, 1999; JAFFRELOT, 1996).

Dessa forma, embora as atividades de treinamento físico tenham permanecido parte importante das práticas diárias dos *shakhas*, o segundo comandante da Organização Nacional de Voluntários adotou a estratégia de criação de uma “cultura do RSS” que, “por meio de seu exemplo e elevada estatura moral, transformaria gradualmente as normas e os hábitos da sociedade em geral” (HANSEN, 1999, p. 94, tradução nossa). Isso significou a tentativa de dissociação

da imagem do RSS da defesa veemente de militarização da “sociedade hindu”, empreendida pela Grande Associação Hindu, que apoiava a participação da Grã-Bretanha na Segunda Guerra Mundial. Golwalkar não apenas manteve a postura do primeiro líder – a recusa de apoio às agitações políticas promovidas por aquela organização –, como se absteve das discussões e mobilizações em torno da adesão (ou oposição) aos esforços de guerra da metrópole na primeira metade da década de 1940 (BHATT, 2001). Ademais, afirmou a ideia de que não interessava à Organização Nacional de Voluntários o controle do poder estatal. Esse posicionamento possibilitaria dedicação exclusiva ao “caminho cultural” eleito pela organização. Deve-se destacar que, a princípio, os líderes do RSS consideravam que a organização fosse a própria pátria, a nação hindu em miniatura que se encontraria em processo de transformação e potencial expansão. A postura reafirmada por Golwalkar também justificaria o afastamento da luta pela independência em termos políticos (BHATT, 2001; HANSEN, 1999; JAFFRELOT, 1996).

Pode-se dizer, assim, que os primeiros anos da liderança de Golwalkar, coincidentes com a aceleração dos processos de independência e de divisão do território do subcontinente em Índia e Paquistão, foram marcados pela conjugação do trabalho de “formação humana” com a militância:

i) na forma de propaganda do ideário nacionalista hindu. Os militantes hindus argumentavam que a pátria deveria ser defendida contra o separatismo muçulmano e, também, contra todos aqueles que adotassem uma atitude conciliatória nos processos de negociação da Partição (postura interpretada como favorável aos muçulmanos e prejudicial à integridade territorial e cultural da “nação hindu”). De acordo com essa perspectiva, a defesa da “nação hindu” seria concretizada pelo contato pessoal entre os voluntários e setores da população indiana que pretendiam influenciar. O público-alvo do RSS, naquele período, era constituído principalmente por grupos de hindus assolados pelo sentimento de vulnerabilidade advindo das transformações sociais então em curso, de modo especial refugiados hindus deslocados pela delimitação territorial dos novos Estados em formação. Além do mais, a proteção à “pátria” envolveria a fundação de editoras encarregadas de difundir a literatura nacionalista hindu. Segundo o próprio RSS, quase todas as províncias estabeleceram centros de publicação de livros e periódicos, relacionados

à tarefa de “educação do público a respeito de eventos nacionais”, e, “nos dias turbulentos de 1947”, se daria a criação do *Organiser*, a publicação semanal em língua inglesa do RSS, como “a voz destemida de *Bharat* [Índia] desperto” (SESHADRI, 2001, p. 323, tradução nossa);

ii) como intervenção paramilitar nos conflitos entre hindus e muçulmanos que acompanharam a Partição. Os *swayamsevaks* participaram ativamente de confrontos com muçulmanos e, embora a liderança da organização negasse ter autorizado ou estimulado a atuação violenta de seus voluntários, nos círculos internos admitia-se que se tratava de legítima defesa da pátria contra a agressão sofrida pelos inimigos muçulmanos. Os conflitos relacionados à criação dos Estados indiano e paquistanês passaram a ser retratados como divisores de água na história da organização (BHATT, 2001; HANSEN, 1999);

iii) na forma de assistência aos refugiados hindus. Em 1947, o RSS fundou em Déli uma associação hindu de beneficência (*Hindu Sahayata Samiti*), com o objetivo de abrigar e alimentar refugiados originários principalmente das regiões de Panjab e Sindh. Essa iniciativa rendeu notoriedade à organização, não apenas entre os favorecidos, mas até mesmo entre opositores, como membros do Congresso. A prestação de socorro a vítimas de desastres constituiria a inspiração para o desenvolvimento de uma série de atividades de assistência social que, a partir de fins da década de 1970, possibilitaria a ampliação da esfera de atuação da Organização Nacional de Voluntários – a penetração em áreas habitadas por grupos tribais ou o acesso a favelas ou subúrbios de grandes cidades, por exemplo. Além do mais, geraria, no interior da literatura nacionalista hindu, narrativas que exaltavam o heroísmo, a abnegação e a competência dos *swayamsevaks* (qualidades aqui entendidas como resultado do cultivo correto de *samskars* durante as atividades regulares dos *shakhas*), exageravam o estado de vulnerabilidade da “sociedade hindu” (que teria ficado à mercê dos “bárbaros” muçulmanos durante a Partição) e obscureciam a participação dos voluntários nos confrontos entre hindus e muçulmanos mencionados acima (BHATT, 2001; HANSEN, 1999; JAFFRELOT, 2005b; SESHADRI, 2001).

Quando da formalização da existência de um Estado indiano independente, portanto, a Organização Nacional de Voluntários mostrava-se fortalecida. Além do mais, encontrava-se diante de um cenário aparentemente favorável à expansão de

suas atividades. Havia a possibilidade de evocar os sofrimentos advindos do processo de Partição (representados como padecimentos causados principalmente pela deslealdade e pela crueldade muçulmana) na defesa da “hinduização” da sociedade indiana, bem como de direcionar a hostilidade à população islâmica a um inimigo mais claramente identificável, o Paquistão. Entretanto, o que se observou, no período em questão, foi a predominância da perspectiva secular, revelada na estrutura da arena política, dominada pelo partido do Congresso. Por meio dos esforços pessoais do Primeiro-Ministro Jawaharlal Nehru, o partido buscou combater a atuação de organizações como o RSS e a Grande Associação Hindu e sobrepujar correntes tradicionalistas hindus no interior do próprio Congresso. A defesa do secularismo era identificável, ademais, nas normas que regulavam as atividades políticas, o que significou, em última instância, que demandas políticas baseadas em religião não mais seriam toleradas na Índia independente. O assassinato de M. K. Gandhi, em janeiro de 1948, por um nacionalista hindu – Nathuram Godse, filiado à Grande Associação Hindu à época do crime e ex-membro da Organização Nacional de Voluntários – reforçaria a defesa do secularismo no interior do Estado indiano, assim como decretaria a marginalização de organizações nacionalistas hindus nas décadas seguintes (BHATT, 2001; BRASS, 2001; JAFFRELOT, 1996; KAVIRAJ, 1997c).

Havia fortes suspeitas quanto ao envolvimento do RSS no assassinio de Gandhi, devido à oposição explícita e feroz de grupos nacionalistas hindus aos métodos de resistência adotados pelo líder pacifista, à concepção universalista de identidade nacional por ele advogada e à mobilização de párias e indivíduos de castas baixas por Gandhi, tida como uma ameaça ao status de castas altas e médias. Em decorrência de tais suspeitas, a Organização Nacional de Voluntários foi banida em 1948, ocasionando a prisão do comandante Golwalkar e de cerca de 20.000 voluntários, além do confisco dos estoques de armas encontrados nos escritórios da organização. Apesar da firmeza com que Nehru conduziu a repressão ao grupo nacionalista hindu, as tentativas de dismantelar o RSS não obtiveram o êxito esperado. Isso se deveu, por um lado, a demonstrações de força da própria organização. Em liberdade condicional, Golwalkar conduziu negociações com o governo para suspender a interdição. Não bastasse isso, coordenou protestos (*satyagraha*, ou resistência passiva, nos moldes nacionalistas hindus, ou seja,

condução de atividades nos *shakhas* a despeito do banimento) que mobilizaram cerca de 60.000 voluntários em aproximadamente seis províncias indianas em dezembro de 1948, por exemplo. Por outro lado, a atitude conciliadora de correntes tradicionalistas hindus no interior do Congresso enfraqueceu a repressão às organizações de orientação nacionalista hindu. Tais correntes tradicionalistas apresentavam interesses em comum com os nacionalistas hindus, como a defesa e o fortalecimento da “cultura hindu” (e daí sua participação em movimentos de proteção às vacas²³ e de promoção do híndi como língua nacional, por exemplo). Demonstravam simpatia por algumas das mobilizações realizadas pela Grande Associação Hindu e pela Organização Nacional de Voluntários, mas não partilhavam da concepção exclusivista de identidade e nação hindus por elas sustentada.

O ministro Sardar Patel, um tradicionalista hindu, apresentou-se como interlocutor das negociações relativas à interdição do RSS. Empenhando-se em obter um acordo com a organização, que considerava patriótica mas equivocada quanto ao teor radical e intolerante de algumas de suas posições, Patel exigiu que a Organização Nacional de Voluntários adotasse uma constituição, estabelecendo: i) procedimentos democráticos nos processos decisórios internos (principalmente no que se referia à escolha do líder ou comandante da organização); ii) a proibição do recrutamento de crianças e pré-adolescentes; iii) a renúncia ao uso da violência; iv) a aceitação da constituição e da bandeira indianas; v) o reconhecimento do caráter secular do Estado indiano. Golwalkar resistiu inicialmente à formulação da constituição mas, por fim, acatou a determinação governamental e apresentou ao ministro um texto que deferia de modo parcial ou ambíguo as condições impostas. Rejeitou explicitamente os itens i, ii e iv, considerados pelo líder do RSS cruciais à manutenção da identidade da organização e dos atributos que lhe fortaleceriam (a possibilidade de formar homens jovens e de manter os padrões relativamente informais de constituição de redes de *shakhas*). Além disso, afirmou ambigualmente, em resposta às exigências dos itens iii e v, o caráter eminentemente secular e tolerante da “cultura hindu”. Buscou, ainda, reforçar a postura antipolítica do RSS, ao caracterizá-lo como uma organização exclusivamente cultural. Apesar da recusa em promover alterações significativas nos princípios e no modo de funcionamento do RSS, a constituição da Organização Nacional de Voluntários acabou por ser

²³ O respeito às vacas, juntamente com o respeito aos Vedas, constitui um dos elementos comuns a todas as tradições hindus.

aprovada, em meados de 1949, pelo governo indiano que, logo em seguida, suspendeu a interdição da organização (BHATT, 2001; JAFFRELOT, 1996).

A predominância da perspectiva secular no cenário político indiano após a independência e o estigma causado pela interdição formavam um cenário bastante desfavorável ao trabalho da Organização Nacional de Voluntários. Entretanto, a recusa de Golwalkar em abandonar os princípios, objetivos e modos de operação básicos do RSS, associada a sua capacidade de diálogo com setores tradicionalistas da corrente política dominante, revelava a determinação do líder nacionalista hindu em levar adiante o objetivo de “hinduização” da sociedade indiana – ainda que isso significasse a necessidade de desenvolvimento de novas estratégias de atuação. A fim de recuperar a credibilidade da organização e de ampliar o alcance do ideário nacionalista hindu no início do período independente, a Organização Nacional de Voluntários adotou como sua principal estratégia a diversificação. O novo comandante do RSS considerava que a tática de ampliação e expansão da rede de *shakhas*, projetada por Hedgewar, seria insuficiente para promover a meta de influenciar todas as esferas da vida social. Principalmente porque a sociedade se organizava de modos diferentes, por meio de inúmeros grupos de interesse e associações aos quais o RSS deveria fazer frente. Golwalkar deu início, então, à formação de organizações afiliadas, semiautônomas (independentes do ponto de vista financeiro e de representação pública, mas subordinadas à Organização Nacional de Voluntários em termos organizacionais e ideológicos) e dedicadas a várias causas (ver Figura 2.1).

Ganhava corpo a ideia da constituição de uma “família de organizações” nacionalistas hindus (*sangh parivar*)²⁴, tendo por matriz ou “organização-mãe” o RSS, articulada por uma rede de *pracharaks* em constante circulação entre os membros da “família”, e administrada por *swayamsevaks* lotados em cargos importantes nos órgãos agregados. Valendo-se da relativa autonomia de que gozavam, as entidades associadas à Organização Nacional de Voluntários conseguiram ampliar significativamente a esfera de influência da matriz – segundo o

²⁴ A ideia de *sangh parivar*, ou seja, de existência de uma família de organizações nacionalistas hindus é controversa. A própria Organização Nacional de Voluntários negou, durante décadas, comandar uma rede de entidades militantes, com o intuito de encobrir suas relações com os partidos políticos nacionalistas hindus, principalmente. “Entretanto, o modo pelo qual o RSS busca minimizar a ideia de ‘sangh parivar’ pode ser interpretado de modo distinto, isto é, que, apesar dos encontros regulares com todos os afiliados, o RSS não tem sido capaz de manter sua coesão”. (JAFFRELOT, 2005a, p. 12, tradução nossa).

próprio RSS, mostraram-se capazes de expandir “os horizontes da consolidação hindu” e de iniciar a “onda” de conscientização e assertividade hindu em todo o território nacional indiano (SESHADRI, 1991, p. 7, tradução nossa). Tais organizações afiliadas se dissociaram da imagem da matriz, vista como uma organização paramilitar e intolerante contra as minorias, o que de fato tem mostrado ser ao longo das décadas. Ademais, buscaram se apresentar como organizações sociais, políticas ou religiosas. Dessa forma, os membros da “família” foram capazes de se aproximar de setores da população a princípio contrários aos modos de atuação e aos discursos nacionalistas hindus (BHATT, 2001; HANSEN, 1999; JAFFRELOT, 1996, 2005a).

Figura 2.1 Formação do *Sangh Parivar*

Fonte: JAFFRELOT, 2005

Ainda no que se refere aos primeiros anos do período independente, é importante destacar a manutenção (e até mesmo a acentuação) do posicionamento ambíguo do RSS quanto à conveniência de sua participação em atividades políticas formais. Apesar da ênfase na importância da dimensão societária para a construção

da “nação hindu”, bem como do destaque ao caráter cultural e apolítico das atividades que possibilitariam a formação dessa nação, o próprio “esforço organizado e consciente de mudar a vida social, política e cultural de uma sociedade” realizado pelo RSS estava atrelado a uma visão política (HANSEN, 1999, p. 83, tradução nossa). Além do mais, deve-se lembrar que, mesmo no interior do discurso nacionalista hindu, a (re)construção da nação constituía a etapa inicial do projeto de formação de um “Estado hindu”. O controle político estatal não estava, portanto, além dos horizontes da organização (BHATT, 2001; HANSEN, 1999; JAFFRELOT, 1996). A relutância quanto ao reconhecimento público da dimensão política das atividades e objetivos do RSS por seu segundo líder estava relacionada, a princípio, à concepção de que a política era marcada por corrupção e impureza. Portanto, não seria apenas uma distração do trabalho de regeneração nacional, mas um impedimento à formação de caráter, à constituição dos padrões morais elevados por ele considerados condição necessária para a (re)construção da “nação hindu”. O poder político entendido como soberania e força nacional, entretanto, era tido como central ao processo de revigoração da nação (HANSEN, 1999).

Deve-se destacar que as imagens negativas da política como atividade e dos políticos como classe estão relacionadas, ainda, a um processo iniciado no período colonial britânico pelas elites nacionalistas indianas: a disjunção entre cultura e política. Isso significa, em primeiro lugar, que cultura e política foram concebidas como duas esferas distintas da vida em sociedade. A esfera cultural, associada a práticas, instituições e saberes tradicionais indianos, como a família, a religião ou as literaturas vernáculas, era tida como a verdadeira expressão da vida nacional e, portanto, sublime, superior aos modos de organização social introduzidos ou transformados pelo colonizador, considerados como instrumentos relevantes para a condução da vida material, mas de natureza moral questionável. Tal percepção da cultura levaria à condenação do potencial corruptor da política, assim como à valorização do ativismo apolítico, personificado por Gandhi. Dessa forma, a depreciação das atividades políticas formais remete a uma segunda dimensão da disjunção mencionada: a distinção entre autoridade política e autoridade moral, legitimada no período independente. Os governantes seriam políticos profissionais, distribuídos entre a “alta política” (espaço ocupado pelos heróis da luta pela independência, capazes de fazer da política uma “vocação virtuosa” devido a sua

elevada estatura moral) ou participantes da “baixa política”, terreno destinado às práticas clientelistas de políticos regionais. À medida que se formava uma nova geração de representantes populares no interior da democracia indiana, cuja imagem era crescentemente associada ao que inicialmente se considerava “baixa política”, fortalecia-se a identificação entre política e corrupção. Por sua vez, aos líderes carismáticos, também heróis da independência ou discípulos desses, caberia o papel de reformadores sociais e mobilizadores das massas, mas não de governantes. Personificações de valores como disciplina, honestidade e modéstia, deveriam combater a corrupção por meio do revigoramento de práticas e instituições tradicionais tidos como representativos da cultura nacional (BRASS, 2001; HANSEN, 1999).

Os “voluntários da nação hindu” procuravam reforçar sua afiliação à linhagem do ativismo apolítico e reformador social, formada ao longo do processo de independência indiano, e, em decorrência disso, afirmar a *autoridade moral* da Organização Nacional de Voluntários. Antes do banimento, Golwalkar advogava a concessão de um papel consultivo ao RSS, nos moldes de relações tradicionais entre autoridade espiritual e autoridade temporal existentes na “cultura hindu”. Segundo essa perspectiva, caberia à Organização Nacional de Voluntários a função de *Raj Guru*, ou seja, de conselheira espiritual do soberano, o governo indiano (JAFFRELOT, 1996). Entretanto, diante da impossibilidade de concretização dessa aspiração após o banimento, do declínio gradual da Grande Associação Hindu na cena política, das evidências de que a representação política formal poderia ter facilitado consideravelmente as negociações envolvendo o retorno da organização à legalidade e de dissensões internas (entre voluntários inclinados ao ativismo político e trabalhadores partidários da metodologia convencional de atuação), Golwalkar decidiu pela participação indireta em atividades políticas formais. Para tanto, optou por valer-se do artifício da criação de entidades afiliadas à matriz. Dessa forma, fundou, em conjunto com a Grande Associação Hindu, o partido político *Bharatiya Jana Sangh*, no ano de 1951, considerado o precursor do *Bharatiya Janata Party*, criado em 1980 (BHATT, 2001; HANSEN, 1999; JAFFRELOT, 1996).

É importante lembrar, neste ponto, que não constitui o objeto desta pesquisa a análise da expansão interna do RSS (e, nesse sentido, não se fará aqui o exame detido da formação da “família de organizações nacionalistas hindus” no interior da

república indiana) e tampouco a investigação do ativismo político do grupo nacionalista hindu em questão. O que se pretendeu, nesta seção, foi, em primeiro lugar, analisar a constituição da Organização Nacional de Voluntários como a porta-voz do ideário nacionalista hindu na transição ao período independente, o que implicou considerar métodos e práticas empregados pela organização na busca de seus objetivos. Em segundo lugar, tratou-se de reconhecer a existência de tensões entre as dimensões cultural e política da atuação da organização e de refutar a autodescrição do RSS como uma entidade puramente cultural. Em terceiro lugar, destacou-se que, paralelamente à construção do discurso de adoção de um “caminho cultural” pelo movimento nacionalista hindu, os militantes buscaram posicionar a Organização Nacional de Voluntários como uma autoridade moral no interior da sociedade indiana. As ambiguidades do posicionamento do RSS quanto à tensão entre as dimensões política e cultural de sua atuação – expressas principalmente por sucessivos movimentos de aproximação e distanciamento de atividades políticas formais – são uma constante do processo de expansão e consolidação da organização. Tais ambiguidades são contempladas nesta tese de doutorado apenas na medida em que sua análise seja necessária à compreensão do processo de construção da hinduidade, a identificação nacional-religiosa que viria a constituir o principal vínculo transnacional mobilizado pela Organização Nacional de Voluntários quando de sua expansão internacional.

2.3 Formação do Estado-nação indiano: comunidade nacional indiana ou comunidade nacional hindu?

Nos anos antecedentes à independência, observava-se a disputa entre projetos alternativos de nação indiana, representados pelas diferentes correntes nacionalistas discutidas anteriormente. Entretanto, na primeira década do período independente, o primeiro-ministro Jawaharlal Nehru conduziu o processo de construção da nação segundo uma perspectiva nacionalista secular, em que predominaram os princípios de “soberania, unidade, ordem, Estado forte, secularismo, democracia e parlamentarismo, autossuficiência econômica e

necessidade de reforma social e econômica” (BRASS, 2001, p. 10, tradução nossa). De especial importância para a compreensão de processos de formação de identidades culturais no Estado indiano em formação são os princípios de unidade e secularismo.

O grande desafio à ideia de unidade nacional era apresentado pela diversidade cultural indiana, que, por um lado, tornava impensável a construção de uma identidade nacional homogênea (ou relativamente homogênea, o que de fato é a maioria das identidades nacionais construídas ao longo da modernidade ocidental). Por outro lado, poderia justificar demandas de reorganização territorial (incluindo reivindicações separatistas) segundo identificações de castas, linguísticas, religiosas e tribais. A proteção da unidade nacional contra a ameaça representada por grupos dissidentes internos – que significava, também, preservação da integridade territorial – tornou-se, nesse sentido, elemento essencial do projeto nacional em construção. Por sua vez, a defesa da concepção de secularismo esteve estreitamente relacionada à experiência traumática da Partição e seus desdobramentos (como os conflitos entre grupos religiosos, os deslocamentos populacionais de grande magnitude decorrentes da divisão territorial, o fortalecimento de grupos nacionalistas religiosos extremistas, entre outros). Tal defesa envolveu dimensões negativas – o combate ao comunalismo e a rejeição de demandas por reconhecimento político de comunidades religiosas –, bem como positivas – garantia do direito à proteção e promoção de identidades culturais a todos os grupos culturais indianos e concepção da cidadania e da nacionalidade como fundamentos da lealdade à nação, em detrimento da religião (BRASS, 2001; GUPTA, 1997). O difícil equilíbrio entre unidade nacional e pluralismo cultural seria desafiado inúmeras vezes ao longo dos mandatos de Jawaharlal Nehru (1947-1964). Isso revelava tanto dificuldades intrínsecas ao processo de formação de um Estado nacional tão diverso como a Índia, como contradições internas ao governo central, cujas correntes tradicionalistas e/ou regionalistas por vezes se inclinavam à concessão de privilégios a grupos culturais específicos. O que interessa aqui destacar é o fato de que a determinação com que se buscou manter os princípios acima mencionados reduziu consideravelmente as possibilidades de mobilização popular por parte de grupos nacionalistas religiosos como a Organização Nacional de Voluntários ao longo da década de 1950, a despeito de acontecimentos que

potencialmente incitariam à defesa aguerrida da “identidade hindu” ou dos interesses da “comunidade nacional hindu” pelo RSS.

Constituem um exemplo significativo de disputa que supostamente envolvia interesses da “comunidade nacional hindu” as controvérsias sobre a criação de um código civil uniforme, em contraposição à manutenção de códigos religiosos distintos. Apontada como uma falha ou ambiguidade da postura secular do primeiro-ministro indiano, a incapacidade de aprovar um código civil uniforme resultou na preservação de distinções entre grupos religiosos indianos, principalmente no que se referiu à concentração da atividade legislativa na reforma do Código Hindu²⁵ e à manutenção do Código Muçulmano (*Muslim Personal Law*). Nacionalistas hindus, dentro e fora do Parlamento, defenderam a criação do código civil uniforme – que, de acordo com sua perspectiva, deveria conceder igual tratamento a todos os cidadãos indianos e não privilegiar “minorias antinacionais” como os muçulmanos. Não foram bem-sucedidos, contudo, em sua oposição à reforma do Código Hindu, que também consideravam ser uma ameaça às formas tradicionais de casamento e organização familiar na “sociedade hindu”. Ainda assim, o fracasso da aprovação de um código civil uniforme foi incorporado pela Organização Nacional de Voluntários em sua crítica ao governo central e aos valores seculares que pretendia representar como uma denúncia do “pseudossecularismo” do Congresso e de seus partidários.

Tampouco foi exitosa a contestação da postura do governo central em relação aos refugiados hindus de Bengala Oriental²⁶ e ao status da Caxemira²⁷, que os nacionalistas hindus consideravam conciliadora e, por conseguinte, pró-muçulmana e anti-hindu. Particularmente porque o posicionamento dos líderes do Congresso

²⁵ A reforma em questão foi realizada em meados da década de 1950, por meio da aprovação de três projetos de lei diferentes: *Hindu Marriage Bill* (1955), que proibiu a poligamia e dispôs sobre casamentos entre castas e procedimentos relativos ao divórcio; *Hindu Adoption and Maintenance Bill* (1956), que tratava principalmente da adoção de meninas; *Hindu Succession Bill* (1956), que garantia às filhas direitos equivalentes aos dos filhos e das viúvas quanto à sucessão de bens familiares (JAFFRELOT, 1996).

²⁶ Região de maioria muçulmana, hoje correspondente ao Estado de Bangladesh, Bengala Oriental integrou o território paquistanês quando da Partição. No início da década de 1950, a ocorrência de numerosos levantes contra a população minoritária hindu de Bengala Oriental ocasionou a entrada de quantidades significativas de refugiados no estado indiano fronteiro de Bengala Ocidental.

²⁷ O processo de formação do Estado indiano independente envolveu a incorporação de reinos ou principados autônomos ao território e à comunidade política indianos. Quando da independência, no ano de 1947, a Caxemira não integrou nenhum dos Estados recém-formados, a Índia ou o Paquistão. Permaneceu uma região autônoma e intensamente disputada pelos países fronteiriços (GUHA, 2008).

contrariava seus interesses de reintegração de todos os territórios e populações tidos como hindus ao Estado indiano, bem como de proteção incondicional às minorias hindus (situadas no interior das fronteiras indianas ou não). No entanto, a posição governamental seria mais bem descrita como uma tentativa de negociação segundo os princípios formadores da Constituição indiana, mencionados acima. Buscava, assim, obter compromissos de tratamento justo e igualitário a populações hindus e muçulmanas nos três territórios – o que significava, em outras palavras, o esforço (nem sempre bem-sucedido) de zelar pela segurança de grupos minoritários em Bengala Oriental, na Caxemira e no próprio território indiano.

A presença da temática nacionalista-religiosa na agenda política indiana foi significativamente restringida na década de 1950, como se pode observar. Isso se deve, por um lado, à determinação demonstrada pelos detentores do poder no Centro (da federação indiana) em manter o caráter secular do Estado indiano em construção. Tal determinação se relacionava à repressão ou ao desestímulo a quaisquer tipos de manifestação pública passíveis de serem considerados comunalistas (ou seja, instigadores da violência entre grupos culturais distintos). Ademais, remetia à promoção de um projeto político dificilmente associável a questões de cunho nacionalista-religioso, como o desenvolvimento socioeconômico. Por outro lado, o enfraquecimento do apelo do ideário nacionalista hindu se deveu à própria dualidade do partido do Congresso. O viés tradicionalista hindu de numerosos de seus líderes regionais enfraquecia o apelo das temáticas relacionadas à hinduidade, principalmente no Norte da Índia, tanto no que se refere a seus representantes políticos, como a Grande Assembleia Hindu e o recém-criado *Bharatiya Jana Sangh* (União Popular Indiana, BJS), como em se tratando de suas entidades “culturais”, como a Organização Nacional de Voluntários (BRASS, 2001; JAFFRELOT, 1996).

De fato, tiveram impacto reduzido então agitações promovidas por grupos nacionalistas hindus. A primeira delas foi a reivindicação de proteção às vacas. Em 1952, RSS e BJS formularam conjuntamente uma petição exigindo a proibição do abate bovino, coletaram assinaturas e organizaram uma manifestação quando da entrega da petição. A segunda manifestação reivindicava o estabelecimento do híndi como língua oficial do Estado indiano. A unidade nacional defendida pelo RSS se baseava numa cultura hegemônica hindu cuja língua oficial seria o híndi (diante da

difficuldade de promoção da língua clássica da “nação hindu”, o sânscrito, como o idioma do Estado indiano). Dessa forma, a Organização Nacional de Voluntários se posicionou contrariamente às demandas pela criação de estados linguísticos. A reorganização territorial segundo regiões linguísticas – que de fato veio a ocorrer a partir de meados dos anos 1950 –, representaria uma ameaça à integridade nacional,²⁸ do ponto de vista desse grupo nacionalista hindu (BRASS, 2001; GUHA, 2008; JAFFRELOT, 1996; KAVIRAJ, 1997b).

Nessa conjuntura, a Organização Nacional de Voluntários manteve como prioridade o desenvolvimento de sua rede de militância nacionalista hindu, fosse por meio da multiplicação e do fortalecimento dos *shakhas*, cujas atividades foram prejudicadas pelo período relativamente longo de interdição a que foram submetidos, fosse pela atuação de suas organizações afiliadas. A complementaridade das duas frentes de trabalho relacionava-se à percepção de que os centros de treinamento diário deveriam seguir com o processo de “formação humana” e consequente preparação do “despertar nacional” num ambiente *ideal*, que constituiria a própria réplica da nação em construção. Por sua vez, os membros da “família de organizações nacionalistas hindus” se dedicariam aos embates com associações ou grupos de interesse no ambiente *real* das disputas entre posições ideológicas diferentes. Com efeito, as organizações criadas pelo RSS ao longo da década de 1950 buscaram neutralizar ou eliminar dois principais oponentes que lhes pareciam estar ganhando terreno entre grupos sociais tidos como relevantes ao projeto de expansão da “nação hindu”: comunistas (que gozavam de crescente influência nos sindicatos e associações estudantis) e missionários cristãos (que fortaleciam sua atuação junto a grupos tribais). É interessante observar, dessa forma, como a Organização Nacional de Voluntários, em sua tentativa de promover a transformação social, acompanhava e pretendia controlar mudanças ocorridas nas dinâmicas sociopolíticas indianas (BHATT, 2001; JAFFRELOT, 1996).

²⁸ A despeito da relutância inicial de Nehru em tratar da formação de estados linguísticos, as demandas populares pela reorganização territorial, de acordo com o idioma majoritário falado em cada região, não foram consideradas antinacionais ou ameaçadoras à unidade nacional pelos partidos representados no Centro (à exceção dos nacionalistas hindus, conforme mencionado). Isso porque se acreditava que os movimentos em questão eram complementares entre si (a luta pelo reconhecimento dos direitos linguísticos não implicaria necessariamente conflito entre as diferentes regiões ou o surgimento de reivindicações separatistas) e que a utilização de idiomas regionais na administração pública aproximaria as populações locais do aparato estatal, fornecendo elementos ao fortalecimento dos procedimentos democráticos também no nível regional (GUPTA, 1997; KAVIRAJ, 1997b).

2.3.1 “Comunidade hindu no exterior”: criação das primeiras filiais ultramarinas da Organização Nacional de Voluntários

O processo de expansão da rede de militância hindu coordenada pela Organização Nacional de Voluntários no interior da sociedade indiana foi acompanhado, a partir da década de 1940, pela criação dos primeiros centros de atividade nacionalista hindu no exterior por emigrantes “voluntários da nação hindu”. A história das organizações nacionalistas hindus em sociedades de imigração indiana, tal como narrada pelos próprios militantes hindus (emigrantes ou não), começa com trajetórias individuais de migração. Motivados pela busca de oportunidades de trabalho ou de educação em países estrangeiros, os primeiros *swayamsevaks* a deixar a Índia e a iniciar a tarefa de organização da “sociedade hindu” no exterior não foram formalmente enviados pela Organização Nacional de Voluntários como representantes da causa da “nação hindu” nas sociedades de destino. Não se pode falar, portanto, na existência de um plano de expansão internacional deliberadamente formulado e implementado pela matriz indiana nesse estágio inicial. A própria iniciativa de inaugurar centros de atividade nacionalista hindu nas sociedades de imigração é atribuída pelos membros da organização a decisões individuais de voluntários comprometidos com o RSS e sua causa. A postura comprometida dos militantes é apresentada como evidência do êxito dos processos de treinamento conduzidos diariamente nos *shakhas*. A continuação das atividades do *Sangh* no exterior pelos emigrantes é interpretada, dessa forma, como decorrência natural da formação bem-sucedida de “hindus assertivos”, “patrióticos” e “disciplinados”.

O *Vishwa Vibhag* [Departamento Internacional do RSS] não é resultado de nenhum planejamento prévio, tampouco é fruto de pesquisa sistemática e de sua implementação. O *swayamsevak* (voluntário) do RSS carrega consigo a disciplina que lhe foi inculcada pelo RSS. Dessa forma, aonde quer que ele vá, ela [a disciplina] naturalmente o acompanhará. [...] Seguindo o mesmo padrão, os *swayamsevaks* iniciaram *Sangh shakhas* em todos os países estrangeiros a que se dirigiram. Tratou-se de uma atividade espontânea (TATWAWADI, 2010).

A inauguração das atividades do *Sangh* no Leste da África é descrita em detalhes nas memórias do pioneiro na formação de uma rede transnacional de militância hindu (*Memoirs of a Global Hindu*) como uma iniciativa espontânea de voluntários fiéis ao ideal de revigoração e expansão da “nação hindu”. Jagdish Chandra Sharda Shastri emigrou ao Quênia em 1946, em virtude de sua contratação como professor de uma escola indiana em Nairóbi (SHASTRI, 2008). Longe de constituir um caso isolado de emigração, Shastri participava de processos de mobilidade de trabalhadores entre colônias britânicas. Os primeiros trabalhadores indianos no Leste da África foram levados àquela região entre o final do século 19 e o início do século 20, por meio de contratos de aprendizado relacionados principalmente a obras de infraestrutura. A construção da Ferrovia Ugandense, por exemplo, que na realidade viria a interligar áreas atualmente correspondentes principalmente ao território queniano, envolveu a contratação de mais de trinta mil “aprendizes” indianos, atraídos pelos bons salários oferecidos. Contudo, conforme mencionado no primeiro capítulo desta tese (ver seção 1.2), tratava-se de mão-de-obra pouco qualificada, submetida a condições de extrema exploração e com reduzidas possibilidades de inserção na estrutura ocupacional e fundiária das colônias em questão. Após o fim de seus contratos temporários de trabalho, os “aprendizes”, agricultores e artesãos em sua maioria, depararam-se com restrições à aquisição de terras e com possibilidades reduzidas de emprego nas sociedades de imigração. Tal conjuntura motivou o retorno da maior parte desses trabalhadores à Índia. Não implicou, entretanto, a interrupção da entrada de migrantes indianos no Leste africano. Pelo contrário, a primeira metade do século 20 foi um período significativo para a ampliação da presença de populações de origem indiana naquela região (BHACHU, 1985; DUBEY, 2003).

O avanço das obras de infraestrutura empreendidas pelo governo colonial havia gerado demanda por mão-de-obra qualificada, a ser empregada nas companhias administradoras de tais obras ou nas cadeias produtivas a elas vinculadas. Os postos de trabalho criados foram em sua maioria preenchidos por profissionais indianos, por meio de contratos de trabalho (sob condições mais favoráveis que os contratos de aprendizagem) ou de migrações livres. A oferta de cargos administrativos em diferentes departamentos do governo colonial também atraiu quantidades consideráveis de profissionais indianos a áreas urbanas do Leste

africano. Centros comerciais dinamizados pelas relações de dominação colonial, as cidades africanas já contavam com presença significativa de mercadores indianos no período pré-colonial, devido a relações comerciais e padrões migratórios mais antigos existentes na região. A imigração de comerciantes e pequenos empreendedores originários do subcontinente indiano foi impulsionada, ademais, pela abertura de novos núcleos de povoamento no interior daquela região, relacionada ao avanço das obras de infraestrutura mencionadas. Devem-se considerar, por fim, as dinâmicas internas às populações de origem indiana no Leste da África. O processo de radicação nas sociedades de imigração foi acompanhado pela formação de associações de migrantes, de instituições religiosas e educacionais dedicadas ao atendimento de indivíduos e grupos de origem indiana (BHACHU, 1985), o que estimulou novos processos migratórios. Especialistas religiosos e profissionais liberais indianos, por exemplo, foram atraídos pelas oportunidades de atuação junto aos emigrantes ou, ainda, tiveram seus serviços diretamente contratados pelas “comunidades indianas” no Leste da África.

A emigração de Jagdish Shastri, o militante hindu cujas memórias são consideradas nesta seção, insere-se precisamente nas dinâmicas migratórias associadas à organização interna das populações de origem indiana no Quênia, uma vez que foi contratado como professor da escola do *Sanatana Dharma* em Nairóbi. O militante afirma ter sido a oportunidade de melhoramento das condições de vida de sua família a principal razão da candidatura ao posto de professor na então colônia britânica. Os salários pagos na sociedade de imigração seriam, de modo geral, consideravelmente mais altos que na Índia (aproximadamente o quádruplo da remuneração oferecida por atividades profissionais semelhantes na sociedade de origem). Além do mais, benefícios como as relativamente longas férias remuneradas concedidas a cada quatro anos tanto pelo setor governamental como pelo setor privado contribuiriam para tornar os empregos nas colônias africanas bastante atrativos (SHASTRI, 2008). De fato, a caracterização daquela região como a terra das oportunidades para os sul-asiáticos, de modo geral, e para os indianos, de modo particular, originara a representação popular do Leste da África como a “América dos indianos” (BHACHU, 1985).

O período em que Shastri emigrou – meados da década de 1940 – foi marcado, por um lado, pela multiplicação das oportunidades de trabalho (e

promessas de prosperidade) no Quênia, principalmente, e, por outro lado, pela aceleração do processo de independência indiano. Nesse contexto, sua decisão de emigrar ao continente africano teria sido questionada por seus colegas e superiores da Organização Nacional de Voluntários. A independência e a divisão territorial que se desenhava no horizonte de possibilidades do Estado-nação em formação eram consideradas cruciais aos rumos da “nação hindu” pelos militantes hindus. Uma vez que Shastri era tido como um voluntário exemplar por seus companheiros e, dessa forma, como essencial à realização da dupla tarefa de combate à Partição e de defesa da construção de um Estado nacional hindu, membros veteranos do RSS foram inicialmente contrários à partida do militante. Entretanto, segundo o próprio Jagdish, diante de sua promessa de que levaria adiante o trabalho do *Sangh* onde quer que estivesse, bem como devido a ponderações sobre a inconveniência de fazê-lo perder uma boa oportunidade de trabalho, seus colegas e superiores teriam acabado por apoiá-lo em sua decisão (SHASTRI, 2008).

A fidelidade de Shastri aos princípios da Organização Nacional de Voluntários teria sido a razão do início das atividades de militância hindu no exterior. O primeiro *shakha* teria sido conduzido espontaneamente por dois *swayamsevaks* que se haveriam reconhecido como tais a bordo do navio S. S. Vasna, em setembro de 1946 – o próprio Shastri, originário do Panjab, e Manek Lal Rughani, proveniente do Gujarat. Ao longo dos dez dias em que exercícios físicos e jogos foram praticados pelos dois voluntários no deque da embarcação, o número de participantes do *shakha* teria subido para dezessete – alguns indivíduos já seriam membros do RSS, outros teriam se tornado voluntários a bordo (todos, no entanto, teriam se conhecido durante a viagem). Shastri enfatiza em seu relato que sentimentos de afinidade e amizade criados e fortalecidos pelo grupo, durante o trajeto da Índia ao Leste da África, teriam reforçado o propósito de continuar as atividades do *Sangh* após a chegada ao destino. O fato de que os recém-unidos militantes se dispersariam pelo território da sociedade de imigração foi encarado como uma oportunidade de formação de uma pequena rede de voluntários que se comprometeriam a iniciar *shakhas* nas localidades em que se estabelecessem, e a manter a comunicação entre os vários centros de atividades inaugurados (endereço foram trocados antes do desembarque). A narrativa prossegue com o processo de estabelecimento de Shastri em Nairóbi, que teria sido acompanhado por esforços contínuos de contato

com *swyamsevaks* e simpatizantes da causa nacionalista hindu, com o objetivo de organizar oficialmente o primeiro *shakha* em território queniano (SHASTRI, 2008).

É importante destacar neste ponto que as informações sobre membros da Organização Nacional de Voluntários residentes no Quênia de que dispunha o autor das memórias não eram parte apenas de seu acervo pessoal (construído antes do embarque ou durante a viagem). Foram colhidas também junto ao registro de emigrantes indianos mantido por um voluntário sênior lotado no escritório do RSS em Nova Déli (Keshav Kunj, Jhandewalan): Chamanlal, responsável também pela comunicação entre a matriz e os emigrantes militantes hindus por meio de cartas, telefonemas ou recados transmitidos oralmente pelos “voluntários da nação hindu”. Membros da organização prestes a deixar a Índia habitualmente recorriam a Chamanlal em busca de informações de contato com *swyamsevaks* radicados no exterior e, por sua vez, alimentavam o arquivo com seus próprios dados (SHASTRI, 2008; DESHMUKH, 2008). A existência de tais registros e da função de coordenação da comunicação com voluntários nacionalistas hindus emigrados na sede indiana do RSS pode ser considerada um indício de que o processo de internacionalização do *Sangh*, mesmo em seus estágios iniciais, esteve vinculado à matriz. Com efeito, já em 1948 a sede do RSS em Nova Déli estabeleceria um Departamento Internacional (*Vishwa Vibhag*), chefiado por Chamanlal, com o intuito de supervisionar o trabalho dos militantes pioneiros no exterior.

Ainda que a iniciativa de levar consigo os métodos de treinamento e doutrinação desenvolvidos pela sede da organização na sociedade de origem tenha sido tomada pelos primeiros emigrantes militantes hindus, os organizadores dos *shakhas* iniciais no Quênia não percebiam suas atividades como autônomas ou independentes da estrutura organizacional e hierárquica construída na Índia. Pelo contrário, tais militantes buscaram vincular os centros recém-criados à matriz indiana, por meio da submissão de suas decisões à apreciação da chefia da Organização Nacional de Voluntários e da demanda por coordenação mais sistemática das atividades no exterior por parte da sede na sociedade de emigração. Assim, a oficialização da formação do primeiro *shakha* no Quênia, em 1947, foi efetivada somente após autorização concedida por membros seniores do RSS na Índia (DESHMUKH, 2008). Ademais, a coordenação informal do trânsito internacional de voluntários e da articulação de colaboradores nacionalistas hindus

no exterior conduzida por Chamanlal foi formalizada e sistematizada pela criação do cargo de *pracharak* internacional, no final da década de 1950, em resposta às reivindicações dos voluntários emigrados e à percepção de oportunidades de ampliação da esfera de influência do movimento nacionalista hindu, tanto na Índia como nas sociedades de imigração indiana (SHASTRI, 2008; DESHMUKH, 2008).

O discurso oficial sobre a expansão internacional do *Sangh*, contudo, enfatiza o caráter informal dos vínculos entre as organizações nacionalistas hindus no exterior e o RSS e seus afiliados na sociedade de origem, assim como a autonomia das unidades internacionais. A narrativa de Shastri sobre a consolidação das atividades de militância hindu no Leste da África entre 1946 e 1977, período em que viveu no Quênia e percorreu países africanos com a finalidade de divulgar o ideário e as práticas nacionalistas hindus, segue o mesmo padrão. A organização que se fundou no Quênia, com a inauguração oficial do primeiro *shakha* em janeiro de 1947, foi denominada *Bharatiya Swayamsevak Sangh* (Organização Indiana de Voluntários, BSS). Segundo o militante hindu, o BSS teria se constituído como uma entidade autônoma, não afiliada ao RSS, visto que adotava métodos de trabalho próprios, condizentes com a conjuntura sociocultural queniana. As diferenças entre as práticas de treinamento da organização atuante no Leste africano e aquelas desenvolvidas na Índia são, entretanto, difíceis de identificar.

O próprio Shastri assinala as semelhanças entre a unidade internacional e a matriz indiana, seja no que se refere ao ideário – “o BSS seguiu a mesma ideologia do RSS, que é unir e organizar a comunidade hindu, a qual possui todas as qualidades de uma sociedade altamente civilizada e refinada, exceto pela completa ausência de unidade, disciplina, qualidades organizacionais e assertividade” (SHASTRI, 2008, p. 45, tradução nossa) – ou à metodologia de treinamento – “o Quênia é o único país estrangeiro em que ainda se segue o método de *shakhas* diários até hoje” (SHASTRI, 2008, p. 46, tradução nossa). O exercício do voluntariado em favor da defesa da causa da “sociedade hindu” também foi conduzido de acordo com os moldes da matriz indiana. Todos os militantes quenianos estavam empregados ou estudavam em período integral e dedicavam-se ao trabalho do BSS nas horas vagas e, excepcionalmente, desempenhavam a tarefa de visita a centros da organização no interior do Quênia ou em outros países africanos durante suas férias – Shastri menciona viagens a Seychelles, Madagascar,

República de Maurício e Zâmbia com o intuito de iniciar ou aprofundar as atividades do *Sangh* (SHASTRI, 2008).

Tais organizações nacionalistas hindus criadas no exterior a partir de 1947, a começar pelo *Bharatiya Swayamsevak Sangh* sediado no Quênia, seriam mais bem caracterizadas como organizações semiautônomas, segundo os moldes das entidades afiliadas formadas sob a liderança de Golwalkar ao longo das décadas de 1940 e 1960 na Índia (ver seção 2.2.1). Ou seja, as unidades nas sociedades de imigração seriam independentes do ponto de vista financeiro e de representação pública, mas vinculadas à matriz indiana em termos organizacionais e ideológicos, como o próprio Shastri reconhece na passagem citada acima. De modo semelhante ao que ocorria no interior da sociedade de origem, demonstrações de lealdade ao ideário e às técnicas de treinamento da Organização Nacional de Voluntários poderiam render dividendos às entidades associadas, desde que evocassem aspectos da atuação do RSS que lhes conferissem uma “boa reputação” – como o trabalho social desenvolvido quando da assistência a refugiados hindus, por exemplo – ou evidenciassem suas credenciais patrióticas – como a postura contrária à Partição sustentada pelo RSS durante o estágio final do processo de independência indiano.

De acordo com o militante hindu cujas memórias são consideradas nesta seção, a suposta popularidade da Organização Nacional de Voluntários no Quênia, principalmente entre os jovens de origem indiana, poderia ser atribuída precisamente ao conhecimento dos grupos de origem indiana ali radicados sobre o trabalho social do *Sangh* e sobre sua oposição à Partição. A princípio, a “boa reputação” da Organização Nacional de Voluntários teria facilitado bastante o recrutamento de novos voluntários do BSS. No entanto, a imagem positiva da organização junto a segmentos da sociedade de imigração seria logo obliterada pelo envolvimento de membros de RSS em conflitos inter-religiosos que acompanharam a Partição, bem como por seu banimento após o assassinato de Gandhi. Embora as repercussões desses acontecimentos sejam caracterizadas por Shastri como pouco influentes na condução das atividades do BSS, no período imediatamente posterior à independência da Índia, o narrador assinala a tensão entre emigrantes hindus e muçulmanos no Quênia, assim como a dificuldade de obter consentimento para a realização de *shakhas* em edifícios mantidos por instituições hindus (SHASTRI,

2008). Nessas circunstâncias, também de maneira similar ao que se passava na sociedade de emigração, quando da depreciação da imagem da organização matriz em diferentes períodos, as unidades semiautônomas no exterior procuravam afirmar sua independência em relação ao *Sangh*. Distanciando-se dos estereótipos associados à Organização Nacional de Voluntários, intentavam garantir a continuidade de suas atividades e abrir novos espaços de penetração do ideário e das técnicas de treinamento nacionalistas hindus.

Pode-se observar, dessa forma, que o ideário, as técnicas de treinamento e as metas de organização e unificação da “sociedade hindu” estabelecidos pela matriz indiana foram mantidos pelo *Bharatiya Swayamsevak Sangh*. Outra característica das estratégias de atuação da Organização Nacional de Voluntários na sociedade de origem forneceu elementos para a adaptação de seus métodos de trabalho ao contexto africano: a flexibilidade no modo de condução de suas atividades. Embora os encontros de treinamento ocorram segundo moldes preestabelecidos (sendo exercícios físicos e doutrinação atividades obrigatórias do processo de “formação humana” desenvolvido), frequência, duração e modalidades de treinamento podem ser ajustados de acordo com a necessidade e a disponibilidade dos voluntários situados em diferentes regiões na Índia e, desde então, no exterior. A realização de encontros semanais, em vez de diários, poderia levar à organização de um maior número de acampamentos ou cursos de férias, por exemplo. Ademais, estratégias de inserção são passíveis de adaptação às condições locais. Uma vez malsucedidos ou insuficientes os procedimentos tradicionais de recrutamento de voluntários, serviços educacionais ou de assistência social poderiam promover a aproximação com diferentes grupos nas sociedades de imigração, fossem eles de origem indiana ou não, colaboradores ou militantes em potencial. Nesse sentido, o diagnóstico das condições de vida e dos modos de organização das populações de origem indiana nas sociedades de imigração (apresentado como um exame da “estrutura da sociedade hindu na África” nas narrativas sobre a “experiência africana do *Sangh*”) constituiu parte importante do trabalho dos voluntários organizadores dos *shakhas* no continente africano.

Já se mencionou que o *modus operandi* do BSS no Leste africano não foi radicalmente diferente das práticas adotadas pela organização matriz na Índia. A particularidade da experiência africana poderia ser atribuída, entretanto, à

intensidade e à profundidade com que os treinamentos puderam ser realizados, devido ao próprio posicionamento das populações de origem indiana no interior das sociedades de imigração. A posição intermediária ocupada pelos imigrantes indianos, entre a população nativa africana e os colonizadores europeus, indicava aos militantes hindus que teriam espaço de manobra suficiente para o desenvolvimento de seu trabalho, sofrendo poucas restrições por parte das autoridades coloniais ou das elites africanas. Mais do que isso: as condições de relativo isolamento em que se encontravam os imigrantes indianos – fosse devido à segregação étnica promovida pelos governos coloniais ou ao próprio fechamento dos grupos de origem indiana radicados no Leste da África, evidenciado pela prática da endogamia, por exemplo (BHACHU, 1985; DUBEY, 2003; VAN HEAR, 1998) – favoreciam a (re)criação de um “ambiente de tradição hindu” significativamente diferente daquele encontrado na sociedade de origem (BHATT, 2000).

Deve-se considerar, além disso, que o grau de envolvimento de emigrantes e de atores situados no interior da sociedade indiana em relações transnacionais foi bastante significativo no que se refere às populações de origem indiana radicadas no Leste da África. Isso se deveu, principalmente, à relativa facilidade de acesso a recursos que possibilitavam a manutenção ou a construção de vínculos transnacionais entre as partes. Quando se tem por referência os migrantes, deve-se atentar para as visitas regulares às regiões de origem na Índia por ocasião de suas férias quadrianuais, por exemplo, bem como para o envio de remessas financeiras a familiares e comunidades na sociedade de emigração, que possibilitaram preservar ou fortalecer as ligações entre as partes. Em se tratando de organizações indianas atuantes junto aos emigrantes, é possível identificar não apenas o estabelecimento de filiais de tais organizações nas sociedades de imigração como, ainda, o trânsito frequente de alguns de seus representantes entre a Índia e o Leste da África. Entre os objetivos de tais visitas se encontravam o revigoramento de tradições culturais de origem indiana segundo padrões concebidos na sociedade de emigração – e aqui se pode pensar, por exemplo, nas visitas de líderes de seitas religiosas indianas a seus seguidores no continente africano –, além da solicitação de apoio a projetos de natureza religiosa, política ou econômica iniciados na “pátria” (DUBEY, 2003).

Pode-se considerar, assim, que a constante comunicação entre organizações sediadas na sociedade indiana e os emigrantes, bem como a tendência de

manutenção da ligação religiosa com a sociedade de origem por meio de missões religiosas vindas da Índia a partir do período colonial britânico (e não por meio da formação de novas lideranças ou movimentos religiosos de inspiração hindu nas sociedades de destino), contribuíram para a construção de “ambientes de tradição religiosa” bastante peculiares no continente africano (BHATT; MUKTA, 2000; COHEN, 1997; VAN DER VEER, 1995, 2001). O relativo isolamento das populações de origem indiana no interior das sociedades africanas, mencionado acima, e as próprias dinâmicas de formação e consolidação de comunidades hindus naquela região favoreceram a construção de identidades “africanas orientais” entre os grupos de origem indiana, ou seja, de modos de organização e de autorrepresentação específicos que buscavam, no entanto, preservar a ligação com a sociedade de origem. Tratou-se de um processo de formação de comunidades de migrantes significativamente conservadoras, nesse sentido (BHACHU, 1985). A atuação de organizações como as nacionalistas hindus seria favorecida, nesse contexto, precisamente pela combinação de reforma social e preservação das “tradições hindus” contida em sua metodologia de trabalho.

A despeito das condições favoráveis à promoção da causa nacionalista hindu no Leste africano, os primeiros voluntários atuantes naquela região ponderavam que o principal obstáculo à concretização de suas metas estava relacionado a fraquezas intrínsecas à “estrutura da sociedade hindu” na Índia ou no exterior, como as divisões internas segundo identificações sectárias, de castas ou linguísticas, que resultariam na falta de “coesão, de harmonia e de um espírito ou sentimento de unidade” (SHASTRI, 2008, p. 45, tradução nossa). No caso do Quênia, mais especificamente, os esforços de superação da desorganização e da desunião dos migrantes hindus seriam realizados de acordo com técnicas convencionais desenvolvidas na sociedade de origem. A primeira delas foi o oferecimento de atividades de treinamento e doutrinação a grupos de indivíduos do gênero masculino de diferentes faixas etárias. *Shishus* (crianças pequenas), *baals* (garotos jovens), *taruns* (jovens) e *praudh* (cidadãos seniores) se exercitavam nos *shakhas* em horários distintos. A segunda foi a tentativa de articulação das numerosas organizações dedicadas aos imigrantes indianos sob a bandeira do BSS. O grupo militante hindu em solo africano apresentava-se como uma “organização guarda-chuva” capaz de unificar e representar os interesses de entidades tão diversas como

Sanatana Dharma, Sociedade Ária, Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna²⁹, *Swaminarayan* e *Brahmo Samaj*, por exemplo (SHASTRI, 2008). O fato de que a diversidade cultural indiana se achava reproduzida na sociedade de imigração, numa escala que dificilmente encontraria correspondência na própria Índia, parecia constituir uma oportunidade única para que os voluntários do *Sangh* se aplicassem à tarefa de afirmação de uma identidade nacional que superasse tais divisões internas.

No interior da sociedade indiana, o pluralismo cultural era frequentemente percebido e vivenciado em nível regional no período em questão, assim como identificações regionais tendiam a sobrepular a noção de identidade nacional, fatores que dificultavam sobremaneira a construção da concepção de “comunidade nacional indiana”, como discutido anteriormente. A exceção a essa tendência talvez pudesse ser encontrada nas grandes metrópoles que se constituíram ao longo do período colonial britânico, polos de atração de trabalhadores, intelectuais, artistas, homens de negócios, burocratas etc. de diferentes regiões do subcontinente indiano, expostos de modo mais contundente às noções abstratas de nacionalidade e, até mesmo, cosmopolitismo. Em sociedades de imigração como as do Leste africano, porém, indivíduos e grupos de diferentes origens regionais – panjabis e guzerates em sua maioria, embora maratas e goanos também fossem numerosos –, com trajetórias de migração distintas – homens recrutados principalmente ao longo do período colonial britânico por meio de contratos de aprendizagem e contratos de trabalho, ou atraídos por oportunidades comerciais e profissionais nos movimentos de migrações livres; ou, ainda, mulheres, crianças e jovens participantes de processos de reunificação familiar, que foram ao encontro dos chefes de suas famílias (funcionários públicos, profissionais liberais, comerciantes etc.) estabelecidos naquela região –, conviviam lado a lado e eram lembrados por seus compatriotas da diversidade cultural da sociedade indiana, por um lado, bem como dos elementos comuns a esses diversos grupos de origem indiana que permitiriam considerarem-se como uma “comunidade emigrada”, por outro lado. O ambiente adequado, senão ideal, para a (re)construção de uma identidade nacional pelos

²⁹ É importante atentar para o fato de que Shastri se refere genericamente aos grupos religiosos presentes no Quênia. Nesse sentido, não precisa as datas de entrada das diferentes missões hindus naquela sociedade de imigração. A Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna estabeleceu-se tardiamente na África, entre as décadas de 1960 e 1970.

voluntários do *Sangh* residentes na África teria sido fortalecido, dessa forma, pelos efeitos do distanciamento da “pátria” sobre processos de construção identitária entre migrantes: a noção de pertença a uma comunidade nacional de origem tende a ser menos contestada nas sociedades de imigração (LAL, 1997a, 1997b), favorecendo inclusive que indivíduos se reconheçam como nacionais (indianos, nesse caso) pela primeira vez ao longo de suas experiências de migração (VAN DER VEER, 1995). Em outras palavras, a experiência de migração possibilita que expressem o sentimento de identificação com a sociedade de origem ou, em alguns casos, que se dediquem a atividades de cunho nacionalista pela primeira vez.

É importante considerar, ainda, os níveis de organização dos grupos de origem indiana no período em que tiveram início as atividades do *Sangh* no continente africano. Embora diversidade e fragmentação pudessem ser características atribuídas aos imigrantes indianos, não seria preciso descrevê-los como desorganizados ou desmobilizados. Ao longo da primeira metade do século 20, as populações de origem indiana naquela região passaram a gozar de um padrão de vida mais elevado que o de seus familiares na Índia e até mesmo que aquele dos imigrantes pioneiros na África. Grupos predominantemente urbanos, os imigrantes indianos de então dispunham de rendas elevadas e do acesso a um sistema educacional organizado segundo moldes ocidentais. Ademais, conscientizavam-se cada vez mais de sua posição no interior das sociedades de imigração, fato que estimulou a formação das já mencionadas associações de migrantes (como as associações vinculadas a regiões específicas na sociedade de origem) e de outras instituições de variadas naturezas (religiosas, educacionais, políticas) (BHACHU, 1985).

Ao iniciar suas atividades no Quênia, portanto, os militantes hindus se depararam com grupos de imigrantes consideravelmente organizados e bem articulados, que buscavam manter sua posição intermediária como detentores de recursos valorizados e cobiçados por colonizadores e habitantes nativos – qualificação profissional e capital a ser investido –, assim como o fechamento étnico de suas comunidades. Organizavam-se de acordo com divisões de castas, linguísticas e religiosas não apenas herdadas da sociedade de origem, mas transformadas no contexto africano. É necessário atentar, nesse sentido, para o fato de que os voluntários do BSS pretendiam (re)construir uma identidade nacional-

religiosa *hindu* nas sociedades de imigração. Dada a diversidade religiosa das populações de origem indiana no Leste da África, onde siques e muçulmanos indianos eram numerosos, os militantes buscaram enfatizar as noções de pluralismo e tolerância do hinduísmo, com a pretensão de incluir diferentes seitas hindus e religiões de origem indiana, como o siquismo, no arcabouço da “sociedade hindu” (SHASTRI, 2008), assim como demarcar fronteiras entre hindus e muçulmanos de origem indiana. O que se deseja ressaltar, neste ponto, é que o discurso oficial do *Sangh* intenta destacar sua capacidade de mobilização e organização. Afirma, assim, a habilidade de seus voluntários de se aproximar dos numerosos grupos ligados a diferentes tradições hindus e de outros grupos religiosos de origem indiana, como os siques, que já se encontravam mobilizados em associações e instituições próprias (BHACHU, 1985), por meio de sua atuação como uma “organização guarda-chuva”. No entanto, não reconhece que os próprios níveis de organização dos imigrantes serviram de parâmetro para o planejamento e a execução de suas atividades. Deve-se considerar que os pioneiros indianos no Leste africano foram significativamente influenciados por uma comunidade religiosa altamente organizada, os muçulmanos ismaelitas.³⁰ Imigrantes indianos de diferentes orientações religiosas tenderam a adotar a comunidade ismaelita naquela região como um modelo de organização a ser seguido no que se refere à construção de uma comunidade capaz de fornecimento de serviços específicos a seus membros (por meio da criação de instituições educacionais e de assistência social, por exemplo) e de formulação de uma identidade própria (BHACHU, 1985). Dessa forma, o início das atividades nacionalistas hindus naquela região foi marcado pelo diálogo com entidades mantidas pelas populações de origem indiana, em vez da fundação dos princípios de organização de tais populações, como passagens das narrativas nacionalistas hindus sugerem.

Ademais, a presença de grupos religiosos reformistas como Sociedade Ária e *Sanatana Dharma* no Leste da África, cujas afinidades com o ideário nacionalista foram discutidas anteriormente (ver seção 2.1), constituiu um elemento facilitador da

³⁰ Os ismaelitas são uma comunidade muçulmana xiita, cujo imã é intitulado *Aga Khan*. “Após os ismaelitas deixarem o subcontinente indiano e se estabelecerem no Leste da África, no século 19, desenvolveram uma rede de centros médicos e educacionais, a fim de atender a suas necessidades de serviço social (...) Os ismaelitas, que vivem em cerca de vinte países ao redor do mundo, criaram uma organização transnacional chamada *Aga Khan Development Network*, que organiza instituições culturais, econômicas e de assistência social de modo semelhante a uma corporação transnacional” (KAISER, 1996, p. 2, tradução nossa).

penetração das atividades militantes hindus entre os imigrantes. Para além das afinidades doutrinárias, deve-se destacar que as redes transnacionais construídas por tais grupos reformistas também serviriam de apoio ao desenvolvimento das redes transnacionais de militância hindu. O próprio relato de Shastri revela a proximidade dos militantes hindus com as organizações em questão. Não apenas havia sido contratado como professor de uma escola do *Sanatana Dharma* no Quênia, como receberia apoio da Sociedade Ária quando da criação de um centro de divulgação e ensino da “cultura hindu” no Canadá, no final da década de 1980 (SHASTRI, 2008). De fato, a reciprocidade nas relações entre as organizações em questão foi levada adiante nas sociedades de imigração, o que implicou a constante interação entre membros do *Sangh* e reformistas hindus, bem como o apoio mútuo às atividades desenvolvidas e o recurso às redes de contato e trabalho construídas por cada uma das partes, com o objetivo de ampliação da esfera de influência da concepção de identidade hindu advogada (THERWATH, 2005).

Argumentou-se, no início deste capítulo, que a construção dos Estados nacionais modernos ocorreu em estreita conexão com processos transnacionais. Destacou-se, dessa forma, que a inserção da sociedade indiana nas redes transnacionais formadas pelo Império Britânico favoreceu a própria elaboração da concepção de “comunidade nacional hindu”. Contudo, a interrelação entre o nacional e o transnacional pode ser observada de outro ângulo. O estágio final do processo de independência da Índia foi marcado também pela intensificação e pela diversificação de movimentos emigratórios. Nesse sentido, formação do Estado-nação e incremento da atuação transnacional de organizações indianas constituíram dinâmicas simultâneas e de influência recíproca. No caso da Organização Nacional de Voluntários, mais especificamente, a criação de filiais no exterior estimulou a reformulação de percepções sobre a identidade hindu, por parte de militantes situados na “pátria” ou nas sociedades de imigração. Assim como se pode falar em fortalecimento da identidade nacional entre os emigrantes, militantes ou não (processo discutido em maiores detalhes no quarto capítulo desta tese), é possível identificar também a construção de noções de pertença transnacional, por

nacionalistas hindus situados na Índia. É precisamente a representação da identidade nacional hindu como um vínculo simbólico transnacional entre a Índia e comunidades hindus ultramarinas que se examinará no próximo capítulo.

3. FUNDAMENTOS DO DISCURSO NACIONALISTA HINDU SOBRE A NAÇÃO E SEUS EMIGRANTES

Antes de prosseguir com a análise do processo de formação e expansão da rede transnacional de militância hindu, deve-se examinar o conteúdo do vínculo simbólico entre sociedade de emigração e emigrantes reconstruído pelo *Sangh*. O terceiro capítulo apresenta, portanto, concepções de nacionalidade hindu, formuladas por militantes hindus propriamente ditos, bem como por um líder religioso de cujas ideias se apropriou o nacionalismo hindu contemporâneo. Dessa forma, analisa-se, em primeiro lugar, o pensamento de Swami Vivekananda, destacando-se a importância das noções de “espiritualidade hindu” e de “missão mundial hindu” para a elaboração dos discursos da Organização Nacional de Voluntários sobre a emigração. Em seguida, examina-se a definição de hinduidade, formulada por Savarkar, fundamento de reinterpretações posteriores sobre os temas da nacionalidade hindu e da missão nacional atribuída aos emigrantes. Por fim, reflete-se sobre o discurso de Golwalkar a respeito da identidade nacional hindu e, principalmente, da emigração. Ressalta-se que o líder do RSS realizou a fusão das concepções de missão espiritual e missão nacional hindus, lançando as bases do ideário que justificaria, bem como estimularia, a expansão da rede transnacional de militância hindu.

3.1 Swami Vivekananda

Swami Vivekananda, nascido Narendra Nath Datta (1863-1902), em uma família de castas altas da região atualmente pertencente ao estado de Bengala Ocidental, tornou-se o mais conhecido discípulo de Ramakrishna Paramahansa, sacerdote bengali então reputado por suas experiências extáticas que transcendiam afiliações religiosas. A mensagem de amor universal pregada pelo mestre seria difundida por Vivekananda. À frente da Missão Ramakrishna, o *Swami* apresentaria à Índia e a vários países ocidentais a concepção de “*Vedanta* prático”, uma

reinterpretação dos ensinamentos contidos nas *Upanishad*³¹. Em linhas gerais, Vivekananda formulou sua interpretação do *Vedanta* por meio de dois pressupostos encontrados em tradições hindus: i) o sentido da experiência religiosa só poderia ser apreendido em termos individuais, e não coletivos; ii) o objetivo religioso de autoconhecimento requereria mudanças cognitivas em nível individual, em vez de reformas institucionais direcionadas à coletividade. O processo de autoconhecimento poderia certamente ser auxiliado por assistência social – e, de fato, os centros de atividades da Missão Ramakrishna foram concebidos como centros de devoção e serviço comunitário (que inclui atendimento médico e educacional, por exemplo). Mas a transformação social que se desejava promover tinha como pontos de partida e chegada o indivíduo (e suas capacidades cognitivas).

Tal formulação do *Vedanta* procurava se apresentar como culturalmente neutra, uma vez que intentava desvincular experiência religiosa hindu e realidade social indiana. Essa suposta neutralidade cultural permitia, portanto, isentar a “religião hindu” de responsabilidade pelas condições materiais de existência encontradas na Índia à época (a religião do *Vedanta* não seria causadora de miséria, de afluência ou de quaisquer outros estágios de desenvolvimento observados na realidade social indiana). Ademais, a ideia de neutralidade cultural possibilitava promover a aplicação dos princípios dessa religião a contextos sociais variados e, em última instância, criar versões completamente distintas do “*Vedanta* prático”, que seriam apresentadas a públicos-alvos diferentes (GUPTA, 2004). É importante destacar, portanto, que os discursos de Vivekananda no Ocidente – por ocasião de sua participação no Parlamento das Religiões, em 1893, ou de pregações posteriores – são significativamente diferentes de seus pronunciamentos no subcontinente indiano, tanto no que se refere à concepção de *Vedanta*, de modo particular, como à noção de “espiritualidade hindu”, de modo geral. Não se trata aqui

³¹ Os textos clássicos do que hoje se denomina hinduísmo podem ser divididos em duas categorias: *shruti* (revelação) e *smriti* (tradição). Os Vedas e as *Upanishad* pertencem à primeira categoria, uma vez que teriam sido revelados por sábios e videntes lendários; os épicos, *Purana* e sutras fazem parte da segunda categoria, a tradição, ensinada pelos sábios e lembrada por seus discípulos. Ao passo que os Vedas contêm predominantemente prescrições ritualísticas, as *Upanishad* introduziram especulações metafísicas nos sistemas de pensamento “hindus”, detendo-se em reflexões sobre a natureza do *self* (*atman*), do princípio absoluto (*brahman*) e das relações entre ambos. Consideradas como a porção final dos Vedas (como o *Vedanta*, ou seja, a conclusão dos Vedas), as *Upanishads* deram origem a sistemas filosóficos denominados vedantinos, dos quais os principais expoentes foram Shankara (788-820 E.C.), Ramanuja (1017-1137 E.C.) e Madhva (século 13 da Era Comum) (BHASHAM, 1989; KNOTT, 1998).

de comparar as diversas faces da percepção de religião hindu construída por Vivekananda, mas de ressaltar que os discursos examinados nesta seção foram proferidos pelo *Swami* na Índia britânica, após sua estadia de quatro anos no exterior, período em que percorreu os Estados Unidos e a Grã-Bretanha.

Há controvérsias sobre a caracterização de Swami Vivekananda como um líder nacionalista-religioso. As principais análises acadêmicas sobre o nacionalismo hindu contemporâneo apresentam seu pensamento como uma influência indireta sobre a noção de hinduidade ou sobre as técnicas de treinamento e doutrinação desenvolvidas pela rede de militância hindu, liderada pela Organização Nacional de Voluntários (BHATT, 2001; JAFFRELOT, 1996; HANSEN, 1999). Entretanto, os militantes hindus buscam legitimar suas práticas e discursos ao vinculá-los ao pensamento de líderes religiosos como Vivekananda (BHATT, 2001), um dos representantes da “Renascença Hindu” do século 19 (na qual se inserem a mobilização nacionalista e as reformas sociais analisadas no capítulo dois desta tese). As narrativas nacionalistas hindus examinadas ao longo desta tese se referem contínua e repetidamente aos legados herdados do líder da missão Ramakrishna: a própria concepção do método de treinamento dos voluntários da “nação hindu” (a “formação humana”) e as noções de espiritualidade e expansão hindus (ver, por exemplo, DESHMUKH, 2008, e SESHADRI, 2001). Trata-se, dessa forma, da afirmação de que existe uma continuidade do ideário reformista hindu na formulação de hinduidade construída pelo RSS e por seus afiliados. É importante ressaltar que a decisão de dedicar uma seção deste capítulo ao pensamento de Vivekananda não implica a aceitação de tal continuidade. Contudo, considera-se necessária uma breve análise das principais ideias do *Swami* apropriadas pela Organização Nacional de Voluntários, a fim de se compreender o discurso nacionalista hindu contemporâneo sobre a emigração.

Ainda que não se caracterize Vivekananda como um líder nacionalista propriamente dito, é possível identificar temáticas nacionalistas em seus discursos. O *Swami* concedia à ideia de revitalização da “nação hindu” especial importância e tratava como temas inter-relacionados a autodeterminação nacional, a reforma social e o despertar espiritual (VAN DER VEER, 1994, 2001). De acordo com o líder da missão *Ramakrishna*, as identidades individual e nacional do hindu estariam entrelaçadas, uma vez que o *karma* do hindu e o *karma* da Índia seriam o mesmo: a

preservação da religião hindu, em primeiro lugar, e a propagação de seus valores elevados (transcendência, tolerância, sabedoria) em âmbito mundial, em segundo lugar. Para Vivekananda,

cada raça tem uma inclinação específica, cada raça tem uma *raison d'être* específica, cada raça tem uma missão específica a cumprir no mundo. Cada raça deve (...) cumprir sua própria missão. Grandeza política ou poderio militar nunca serão a missão de nossa raça; nunca foram e nunca serão, lembrem-se disso. Mas há outra missão que nos foi dada, que é conservar, preservar, acumular, como se fôssemos um gerador, toda a energia espiritual da raça. E essa energia concentrada inundará o mundo sempre que as condições forem propícias (VIVEKANANDA, 1997a, p. 179, tradução nossa).

O traço distintivo da identidade hindu seria, dessa forma, a religião – ou, dito de outro modo, o zelo religioso intrínseco aos nascidos na “terra sagrada” indiana (*punya bhumi*). A missão dos membros da comunidade nacional “hindu” seria expressa, portanto, em termos religiosos, tanto internamente (com a promoção de reformas sociais que levariam ao revigoreamento nacional), como externamente (com a difusão da espiritualidade necessária ao abrandamento do “fogo ardente do materialismo”, que estaria consumindo o Ocidente) (VIVEKANANDA, 1997a). Central para o argumento de Vivekananda seria, portanto, a reinterpretação da concepção orientalista de que haveria uma oposição entre o Oriente intrinsecamente espiritual e o Ocidente política e materialmente superior.

Deve-se considerar, em primeiro lugar, que o líder da missão Ramakrishna, de modo semelhante ao que fizeram outros reformadores sociais hindus do século 19, acrescentou à estrutura orientalista oposições entre interior/exterior e masculino/feminino. A esfera material (o “exterior”, a vida pública) foi concebida como a esfera masculina da racionalidade ocidental³². A esfera espiritual (o “interior”, a vida privada), por outro lado, foi percebida como um domínio feminino e como o repositório do caráter distintivo da nacionalidade e da espiritualidade hindus. Desta forma, a superioridade étnica ou nacional poderia ser afirmada na vida privada ou doméstica, à qual se atribuiu, posteriormente, a “necessidade de proteção

³² Não se pode desconsiderar que a noção de “espiritual” também foi empregada no Ocidente, com o objetivo de criticar a sociedade cristã, e que não se opunha à ciência. Pelo contrário, articulava-se por meio de um procedimento científico, racionalista (VAN DER VEER, 2001.)

masculina” (CHATTERJEE, 1993). Pode-se falar na construção de um nacionalismo cultural que se relacionava de modo pragmático com as estruturas de dominação colonial. Uma vez que a autenticidade da cultura nacional estaria preservada na esfera espiritual, seria legítimo que os indivíduos se apropriassem, na esfera material, de saberes essenciais ao aprimoramento das condições de vida material da nação. De acordo com Vivekananda, seria importante reconhecer, nesse sentido, o que o Ocidente poderia transmitir à Índia: o conhecimento científico, ou o “conhecimento material” sobre técnicas de organização e de maximização de resultados (VIVEKANANDA, 1997b).

É importante observar, em segundo lugar, a noção de superioridade da esfera espiritual sobre a esfera material, presente no discurso dos reformadores sociais hindus. O orientalismo alemão foi particularmente importante para a representação da Índia como ontologicamente distinta do Ocidente, concepção que influenciou consideravelmente as elites nacionalistas indianas. No que se refere à noção de espiritualidade, mais especificamente, o pensamento orientalista incorporou a percepção filosófica idealista sobre a Índia, que a retratava como

um objeto de fascinação, um lugar de espiritualidade, de imaginação e misticismo, tal como apresentados na filosofia indiana antiga. Mais atraente era o holismo espiritual que, de acordo com o linguista e filósofo idealista alemão Schlegel, era a característica definidora da cultura indiana. O holismo implicava a fusão dos mundos material e espiritual e eliminava a divisão entre mundo objetivo e consciência individual por meio da integração a um Espírito onipresente. A Índia era hindu e o hinduísmo clássico era a epítome da espiritualidade holística. De acordo com essa linha de pensamento, as aptidões hindus para a imaginação, a sensualidade e o misticismo eram superiores às do Ocidente. Esta era a verdadeira contribuição da cultura hindu ao mundo (HANSEN, 1999, p. 67-8, tradução nossa).

A definição de Índia espiritualista foi apropriada por Vivekananda, que reforçou a noção de superioridade da “cultura espiritual hindu” sobre a “cultura material ocidental”, e deu uma conotação nacionalista a tal noção de superioridade hindu. Principalmente porque a Índia, como uma nação, teria algo muito valioso a ensinar ao Ocidente. Estaria dotada, portanto, de uma missão nacional que se caracterizava como espiritual – e o termo espiritual, nesse caso, era entendido em termos religiosos, uma vez que a essência da identidade nacional hindu seria

religiosa, conforme mencionado anteriormente. Para o líder da missão *Ramakrishna*, o reconhecimento da superioridade hindu ressaltaria, ainda, a relevância da habilidade de transitar entre as esferas material e espiritual. Ou seja, a importância de adquirir o conhecimento científico ou material, proporcionado pelo contato com o Ocidente, e de não se deixar seduzir por seus encantos, preservando, com zelo redobrado, o conhecimento espiritual inerente à cultura nacional (VIVEKANANDA, 1997b).

Deve-se considerar, ademais, a relação estabelecida pelo *Swami* entre as ideias de “grandeza espiritual hindu” e necessidade de expansão nacional. Na passagem citada anteriormente, Vivekananda afirma que a energia espiritual concentrada pela nação indiana (concebida por ele como uma “nação hindu”) se difundiria pelo mundo quando da ocorrência de condições propícias. A expansão da “cultura espiritual hindu” teria obedecido, ao longo dos séculos, a ciclos de retração e expansão. Ou seja, a Índia teria vivido, alternadamente, períodos de isolamento e de contato com outras nações. Os períodos de isolamento teriam sido caracterizados por estagnação e esterilidade. Por um lado, porque a nação teria se privado dos avanços técnico-científicos proporcionados pelo relacionamento com outros povos. Por outro lado, porque a própria Índia teria se recusado a contribuir para o crescimento das outras nações, por meio da transmissão dos ensinamentos elevados da “cultura espiritual hindu”. O período de dominação muçulmana é retratado como a época de estagnação por excelência – quase mil anos de opressão e dominação estrangeira, causadores da queda da nação (VIVEKANANDA, 1997b, 1997c).

Os períodos de intenso contato com o outro, em contraste, teriam sido marcados por criatividade, florescimento e expansão da “nação hindu”. É importante destacar que, para o *Swami*, a interação com o mundo exterior teria sido provocada, ao longo da história, por eventos externos, como a incorporação da Índia a impérios como o britânico, por exemplo (VIVEKANANDA, 1997c). Trata-se da apropriação da representação orientalista da sociedade indiana como uma entidade imóvel, imutável, cuja história seria colocada em movimento somente em decorrência de interferências externas (BHATT, 2001). De fato, o líder da missão *Ramakrishna* retratou a dominação colonial britânica como o início de um novo ciclo de expansão

– e, dessa forma, como um novo período de movimento histórico direcionado ao contato com outras nações.

As estradas inglesas ligam todos os oceanos. Cada região do mundo foi ligada às demais e a eletricidade desempenha o papel magnífico de nova mensageira. Nessas circunstâncias, encontramos a Índia novamente revigorada e pronta para dar sua própria cota ao progresso e à civilização do mundo. E o resultado é que fui forçado, pela natureza, a viajar e a pregar aos Estados Unidos e à Inglaterra (VIVEKANANDA, 1997c, p. 236, tradução nossa).

Pode-se observar, dessa forma, que o exercício da “missão espiritual hindu” foi descrito como uma decorrência natural da inserção do subcontinente indiano nas redes de interdependência do império britânico. Para Vivekananda, tal missão, possibilitada por viagens ao exterior ou por emigração temporária ou definitiva, seria, também, um desdobramento esperado da vida nacional. O revigoramento da “nação hindu” corresponderia a um processo de expansão interna que, por sua vez, acarretaria a expansão internacional. Os hindus seriam, assim, naturalmente levados a outros territórios, como ocorrera com o próprio *Swami* (VIVEKANANDA, 1997c). Entretanto, a concepção de “missão mundial hindu” implicaria dar um passo adiante e perceber a “expansão hindu” como um *imperativo*. O primeiro requisito para o reconhecimento do dever de levar a mensagem espiritual da Índia ao mundo seria a reconsideração da ideia equivocada de que os hindus não poderiam deixar sua terra sagrada: “Todas essas ideias tolas de que os indianos não devem deixar a Índia são infantilidades. Devem ser extirpadas; quanto mais se viajar ao redor do mundo, melhor será para o indivíduo e para seu país” (VIVEKANANDA, 1997c, p. 233, tradução nossa). As possibilidades de aprender com o estrangeiro e, ao mesmo tempo, de transmitir-lhe o conhecimento hindu seriam oportunidades únicas de fortalecimento nacional. Principalmente porque as experiências de viagem internacional ou emigração favoreceriam a reconstrução de percepções sobre a sociedade de origem – mais especificamente, propiciariam a valorização da Índia como uma nação superior, que seria, ademais, sagrada.

Na véspera de minha partida, um amigo inglês me perguntou: “Swami, qual é seu sentimento pela terra materna agora, após quatro anos de experiência do Ocidente luxuoso, glorioso e poderoso?” Pude apenas responder: “Eu amava a Índia antes de partir. Agora, até a poeira da Índia se tornou sagrada para mim; agora, até o ar é sagrado para mim; ela é agora a terra sagrada, o lugar de peregrinação, o *Tirtha*” (VIVEKANANDA, 1997d, p. 293, tradução nossa).

O *Swami* evoca, ainda, evidências de que os hindus não se teriam confinado aos limites territoriais do subcontinente indiano, ao longo da história. Trata-se da concepção de “Grande Índia”, que remete à emigração de brâmanes, nos séculos iniciais da Era Comum, a sociedades do Sudeste Asiático (em regiões que atualmente constituem Tailândia, Bali e Camboja), onde teriam acabado por promover a “indianização” das culturas locais, por meio da implantação de aspectos das tradições bramânicas associados especialmente à reverência a escrituras e divindades pertencentes a tradições hindus (HALFBASS, 1988; KNOTT, 1998). Vivekananda foi um dos primeiros pensadores hindus a resgatar e a valorizar a ideia de “Grande Índia” (HALFBASS, 1988), de modo a indicar, por um lado, a superioridade e a grandeza da cultura hindu, conforme discutido anteriormente. Por outro lado, ao mencionar os processos de “indianização” ocorridos na Índia antiga, o *Swami* buscou ressaltar a importância de retomar a “expansão hindu” em âmbito mundial.

Dessa forma, o segundo requisito para o exercício da “missão mundial hindu” seria a aceitação da *necessidade* de expansão, a qual estaria relacionada a um processo interno da vida nacional, discutido anteriormente e explicitado por Vivekananda nesta passagem: “Não há alternativa. A marca da vida é expansão; devemos sair, expandir-nos, demonstrar vida, ou degradar-nos, corromper-nos e perecer” (VIVEKANANDA, 1997d, p. 299, tradução nossa). Assim como a expansão para além das fronteiras nacionais seria um desdobramento natural dos processos de desenvolvimento e revigoramento da “nação hindu”, a difusão internacional dos valores elevados da “cultura nacional hindu” seria o mecanismo mais adequado de fortalecimento de tal cultura. É nesse sentido que se deveria compreender a “missão mundial hindu”, descrita como a conquista do “materialismo ocidental” pela “espiritualidade hindu”, como um imperativo:

Temos que conquistar o mundo. Temos que fazê-lo! A Índia deve conquistar o mundo, e nada menos que isso é meu ideal. (...) Esta deve ser nossa eterna política externa: pregar as verdades de nossos *Shastras* às nações do mundo. Pergunto aos senhores de inclinações políticas: requerem outra prova de que isso nos unirá como raça? (VIVEKANANDA, 1997d, p. 299, tradução nossa).

Por fim, é importante considerar que, no interior de discursos nacionalistas, o tema da expansão alude ao conceito de eleição étnica. A ideia de povo escolhido tinha, originalmente, um significado religioso: ao povo eleito teria sido confiada, por seu deus, a missão sagrada de levar sua cultura e seu governo a outros grupos humanos. Nessa acepção, a eleição divina implicaria expansão territorial e exclusão cultural. Na modernidade ocidental, o ideal religioso de povo escolhido foi universalizado por ideologias nacionalistas. O reconhecimento de que cada nação seria dotada de uma identidade autêntica, singular, possibilitaria definir o posicionamento da nação entre todas as outras, bem como a tornaria responsável por uma missão nacional, por meio da qual ofereceria sua contribuição incomparável ao mundo (SMITH, 1996). No caso indiano, a própria utilização da concepção de eleição étnica esteve relacionada a um processo de reinterpretação, uma vez que tal concepção não é encontrada na maioria das tradições hindus (HANSEN, 1999). Em seus discursos, Vivekananda se apresenta como aquele que possibilitaria o próprio reconhecimento de que o “povo hindu” seria eleito para a missão de “iluminação espiritual” do mundo. Antes dele, e de suas experiências de pregação no Ocidente, a “nação hindu” estaria inconsciente de seu poder, bem como de seu dever. O *Swami* teria sido, dessa forma, o agente por excelência da “missão mundial hindu”. Entretanto, em se tratando de uma tarefa tão grandiosa e tão árdua, “missionários” seriam requeridos para a concretização dos ideais relacionados de expansão nacional e conquista do Ocidente materialista.

Onde estão os homens dispostos a percorrer cada país do mundo, levando a mensagem dos grandes sábios da Índia? Onde estão os homens dispostos a sacrificar tudo, de modo que essa mensagem atinja cada rincão do mundo? Necessitamos dessas almas heroicas, que nos auxiliem com a difusão da verdade. Necessitamos desses trabalhadores heroicos, que viajem ao exterior e ajudem a disseminar as grandes verdades do *Vedanta* (VIVEKANANDA, 1997c, p. 237-8, tradução nossa).

O grupo religioso liderado por Vivekananda, a missão *Ramakrishna*, seria, de fato um dos pioneiros no envio de missionários ao exterior – iniciativa tomada também por outros grupos reformistas hindus como *Arya Samaj*, conforme discutido nos primeiros capítulos desta tese. O que se quer se ressaltar aqui, entretanto, é o fato de que o chamado de Vivekananda ao exercício da “missão hindu” seria reproduzido por diferentes organizações da sociedade de emigração indiana com atuação transnacional, ao longo do século 20. Esse é particularmente o caso da rede de organizações nacionalistas hindus, que, como se verá adiante, associou a missão hindu à concepção de hinduidade e designou como agentes de tal missão os emigrantes hindus, de modo geral, e os militantes hindus radicados no exterior, de modo mais específico (BHATT, 2000).

3.2 Savarkar

Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966), o líder nacionalista hindu responsável pela elaboração do discurso sobre a “nação hindu” como uma doutrina política, recebeu uma educação tradicional de castas altas. Pertencia a uma família brâmane de Bhagur, no Maharashtra, região prolífica no que se refere ao surgimento de ideólogos e organizações nacionalistas hindus, no período colonial britânico bem como após a independência da Índia. Por outro lado, foi educado em moldes ocidentais ao ingressar no sistema educacional da colônia por meio de migrações internas – estudou no Fergusson College, em Pune, nos primeiros anos do século 20 e, em 1904, mudou-se para Bombaim com o intuito de cursar Direito –, bem como ao emigrar para a Grã-Bretanha, em virtude do recebimento de uma bolsa para qualificação profissional na metrópole, onde viveu por quatro anos (1906-1910) (BHATT, 2001).

Savarkar é mais conhecido por seus discursos sobre a hinduidade – e, portanto, por sua militância no movimento nacionalista hindu. Entretanto, iniciou sua trajetória política atuando em grupos nacionalistas revolucionários anticoloniais, os quais defendiam a legitimidade do uso de meios violentos para atingir seu objetivo de libertação do jugo britânico. O ativismo revolucionário indiano se insere no

contexto de surgimento de diversos movimentos revolucionários nacionalistas e regionais, de grupos de jovens e de sociedades secretas, principalmente na Rússia e na Europa Oriental, no período que se estendeu das últimas décadas do século 19 à década de 1930. Savarkar entrou em contato com os ideais do nacionalismo revolucionário na própria colônia. Em 1899, aos 16 anos, participou da fundação do *Mitra Mela*, grupo de jovens nacionalistas revolucionários. Em 1904, quando estudava Direito em Bombaim, transformou esse grupo em uma organização revolucionária secreta, que se espelhava no movimento de unificação “Jovem Itália”, liderado por Giuseppe Mazzini: *Abhinav Bharat* (Jovem Índia). Durante sua estada em Londres – iniciada em 1906, quando tinha 23 anos –, conheceu Shyamji Krishnavarma, um advogado, membro da *Arya Samaj* e de redes nacionalistas revolucionárias. Rapidamente Savarkar e Krishnavarma se tornaram as duas personagens nacionalistas revolucionárias mais importantes entre os imigrantes indianos em Londres. Unindo esforços para ampliar as atividades do *Abhinav Bharat*, criaram uma organização de fachada, a *Free India Society*, que tinha por objetivo recrutar indianos no exterior para a causa nacionalista revolucionária (BHATT, 2001).

Deve-se ressaltar que a organização liderada por Savarkar não apenas mobilizou emigrantes indianos em torno da luta anticolonial mas, ainda, criou redes transnacionais entre a colônia e a metrópole. Observa-se, assim, que a estratégia dos nacionalistas revolucionários indianos, agindo a partir de Londres, envolvia, por um lado, o fortalecimento ideológico do movimento, que pretendia difundir a reivindicação pela independência da Índia na Grã-Bretanha, na Europa e nos Estados Unidos e promover a difusão de ideais revolucionários entre os indianos. Por outro lado, compreendia a obtenção de recursos para criação e manutenção de redes de fabricação de armas e materiais explosivos e de contrabando entre a Grã-Bretanha e a Índia; o estímulo a revoltas, a assassinatos, à sabotagem por parte de membros das forças armadas indianas; a construção de alianças com movimentos anticoloniais e nacionalistas revolucionários na Irlanda, no Egito e na Rússia (BHATT, 2001).

A criação de tais redes transnacionais possibilitou que a luta anticolonial fosse conduzida simultaneamente na colônia e na metrópole. Na Índia britânica, a atividade revolucionária intensificou-se a partir de meados da primeira década do

século 20, havendo registros de vários assassinatos e bombardeios e de descoberta de fábricas de bombas, ocorrências que provocaram o endurecimento das medidas repressivas contra o movimento nacionalista indiano como um todo (BHATT, 2001; DIXIT, 1986). Na Grã-Bretanha, nacionalistas revolucionários cometeram, no mesmo período, dois crimes contra oficiais britânicos. O primeiro deles, que ficou conhecido como “caso Dhingra”, consistiu no assassinato de Sir Curzon Wylie – adido do Secretário de Estado da Índia, Lorde Morley – em Kensington, no ano de 1909, por Madan Lal Dhingra, estudante de engenharia do Imperial College e sócio de Savarkar. O segundo crime, o assassinio de A.M.T Jackson, coletor de impostos de Nasik, cidade da Índia central, ocasionou a prisão de Savarkar em Londres, em 1910. Acusado de participação no homicídio, assim como de tráfico de armas, foi enviado a Bombaim e ali julgado e condenado. Permaneceu encarcerado por quatorze anos, a princípio nas ilhas Andamans e, mais tarde, em Ratnagiri, onde, de 1924 a 1937, viveu em regime de liberdade condicional. Cumprida a pena, tornou-se presidente da *Hindu Mahasabha*, transformando-a num partido político nacionalista hindu radical (BHATT, 2001; JAFFRELOT, 2007a), conforme discutido no segundo capítulo desta tese.

Os dois crimes mencionados, de modo específico, e as atividades revolucionárias na metrópole, de modo geral, foram cruciais para o posicionamento de correntes nacionalistas indianas em relação à adoção de táticas violentas na luta anticolonial. Gandhi e Savarkar se encontraram pela primeira vez em Londres, em 1906, e seus encontros posteriores, na Índia, foram caracterizados pela necessidade de demarcar as diferenças ideológicas existentes entre eles. De fato, deve-se considerar que a estratégia de ação anticolonial não violenta foi construída também em oposição às táticas violentas revolucionárias que Gandhi encontrou na capital do Império Britânico. O líder pacifista, aludindo diretamente a Savarkar e a Dhingra, questionou a legitimidade de se justificar o uso de violência pela condição de colonizados em defesa de sua identidade indiana e em luta pela independência. Para ele, a adoção de táticas violentas seria indissociável do desejo de poder e faria com que assassinos fossem os futuros governantes da Índia independente.

O *Abhinav Bharat*, por sua vez, era explicitamente hostil à resistência passiva e às estratégias que levariam à ação não violenta e não cooperativa na década de 1920. A concepção de “agressão justificável” – uma reformulação da ideia

spenceriana de que a resistência à agressão seria não apenas justificável mas imperativa – perpassou a obra de Savarkar e estabeleceu uma relação de equivalência entre moralidade e violência. Seria moral lutar pela sobrevivência hindu valendo-se de violência, concebida como hostilidade dinâmica e agressão contra não hindus. Desse modo, de acordo com o argumento do autor, a não violência é que seria imoral (BHATT, 2001). É importante ressaltar que, embora o uso de táticas violentas não constituísse um pressuposto das atividades nacionalistas hindus, o ativismo revolucionário de Savarkar, principalmente em Londres, foi bastante influente na construção de uma ideologia nacionalista hindu agressiva, marcada por narrativas de conflito contra o outro, pelo elogio da masculinidade marcial hindu e pela depreciação do que considerava a efeminação universalista e não violenta do budismo e do neo-hinduísmo defendido por Gandhi, como se verá adiante.

3.2.1 A identidade nacional hindu

Hindutva. Who is a Hindu?, considerado o texto fundador do nacionalismo hindu contemporâneo, foi escrito por Savarkar durante seu período de reclusão e publicado em 1923, em Nagpur. Na obra em questão, o líder nacionalista hindu apresenta ao leitor – e à comunidade nacional indiana então em processo de formação – sua definição de identidade nacional-religiosa:

“Hindu (...) é aquele que considera a terra que se estende de Sindhu a Sindhu – do Indo aos oceanos – como a terra de seus antepassados – sua Pátria (*pitribhu*); aquele que herda o sangue desta raça cuja origem remonta aos Saptasindhus Védicos³³ e a qual, em sua marcha progressiva, assimilando muito do que foi incorporado e enobrecendo muito do que foi assimilado, passou a ser conhecida como o povo hindu; aquele que herdou e declara como sua a cultura desta raça expressa principalmente por sua língua clássica comum, o sânscrito, e representada por uma história comum, uma literatura, arte e arquitetura, lei e jurisprudência, ritos e rituais, cerimônias e sacramentos, feiras e festivais comuns; e aquele que sobretudo trata esta terra, este Sindhusthan [Hindustão] como sua Terra Sagrada (*punyabhū*), como a terra de seus profetas e videntes, santos e gurus, a terra de devoção e

³³ A expressão Saptasindhus védicos refere-se ao epíteto que, segundo Savarkar, os árias teriam adotado quando chegaram à região dos Sete Rios (*Saptasindhus*) e que teria dado origem ao nome hindu.

peregrinação. Estes são os fundamentos de *Hindutva* – uma nação comum (*rashtra*), uma raça comum (*jati*) e uma civilização comum (*sanskriti*). Todos esses fundamentos poderiam ser mais bem sintetizados afirmando-se, em suma, que hindu é aquele para quem o Sindhusthan não é apenas *pitribhu* [pátria] mas também *punyabhu* [terra sagrada]” (SAVARKAR, 2005, p. 115-116, tradução nossa).

A noção de hinduidade apresentada por Savarkar em seu panfleto é uma concepção de identidade nacional-religiosa formulada por meio da incorporação e da reinterpretação de conceitos ocidentais presentes nas obras de autores como Johann Bluntschli, Herbert Spencer, Charles Darwin, Ernst Haeckel e Thomas Huxley. Analisar a influência das ideias de cada um desses autores sobre a obra de Savarkar foge aos objetivos desta pesquisa. No entanto, faz-se necessário reconhecer a importância desse corpo de teorias para a construção de uma identidade nacional caracterizada pela combinação de uma visão de mundo tradicional hindu com diferentes correntes teóricas ocidentais (BHATT, 2001; JAFFRELOT, 1996).

Segundo Savarkar, seriam *três* os fundamentos da hinduidade (*Hindutva*): uma nação (*rashtra*), uma raça (*jati*) e uma civilização (*sanskriti*) comuns. A nação seria definida segundo o critério geográfico. O território da nação hindu – o Hindustão, país dos hindus – abrangeria todo o subcontinente indiano. Hindus seriam todos aqueles que nascessem em tal território, ou tivessem ancestrais originários do Hindustão, e que nutrissem um sentimento de pertença à “pátria hindu”. A hinduidade seria caracterizada, também, pelo critério racial. Os hindus constituiriam tanto uma nação, unida por laços de amor à pátria, como uma raça, vinculada por laços de sangue. Uma raça determinada por uma origem biológica comum, uma raça que carregaria o sangue dos antepassados védicos. Nesse sentido, um hindu não poderia perder seu *Hindutva* – embora pudesse perder sua casta ou seita – porque não poderia ser privado da herança do sangue hindu. Para o líder nacionalista hindu, os dois primeiros fundamentos, relacionados à noção de pátria (*pitribhu*), não seriam suficientes para definir a hinduidade. Considerar apenas critérios territoriais poderia dificultar a diferenciação entre os termos hindu e indiano. Uma vez que hindu seria todo aquele que habita o território indiano, a palavra hindu poderia significar um indiano, um cidadão do Hindustão, o que levaria a imprecisões como, por exemplo, denominar hindus grupos de muçulmanos residentes na Índia. O

acréscimo do critério racial aos fundamentos da identidade hindu não eliminaria tais imprecisões. A maioria das comunidades cristãs e muçulmanas indianas, por exemplo, foram constituídas por hindus convertidos e, portanto, partilhariam da “ascendência védica” (SAVARKAR, 2005).

A afirmação de Savarkar de que o critério territorial seria insuficiente para definir o pertencimento à nação hindu remete à oposição do nacionalismo hindu à concepção universalista de identidade nacional do Congresso Nacional Indiano, principal representante da corrente nacionalista secular. Segundo tal concepção, sustentada por líderes como Motilal Nehru e seu filho Jawaharlal Nehru, o pertencimento à nação indiana deveria ser definido exclusivamente de acordo com o critério territorial. Isso implicava o reconhecimento de que todos os cidadãos indianos – ou seja, todos aqueles que vivessem dentro das fronteiras da Índia britânica – seriam detentores de direitos iguais devido à sua condição de indivíduos e não de membros de um grupo específico (fosse religioso, linguístico, de casta ou tribal) (JAFFRELOT, 2007a). “Savarkar rejeitou qualquer forma de Estado-nação baseada num contrato social abstrato e que compreendesse, assim, cidadãos individualizados residindo no interior das fronteiras administrativas do país” (JAFFRELOT, 1996, p. 28, tradução nossa). Opôs-se ainda à concepção universalista de identidade nacional advogada por Gandhi, uma variante da formulada por Nehru. O líder da resistência passiva via a nação indiana como um conjunto de comunidades religiosas que se relacionavam, idealmente, de modo harmonioso e igualitário. Essa percepção, que tinha como referência um hinduísmo universalista e reformista, envolvia também o reconhecimento de que as diferentes identidades religiosas poderiam se expressar de modo legítimo na esfera pública (JAFFRELOT, 2007a). Savarkar discordava de Gandhi ao equiparar nação e comunidade majoritária hindu, como mencionado anteriormente. Ademais, as relações entre a maioria hindu e as minorias religiosas – principalmente cristãs e muçulmanas – foram caracterizadas pelo autor como relações predominantemente conflituosas.

No que se refere ao critério racial apresentado por Savarkar, é importante destacar que o princípio biológico de pertencimento à nação hindu – ascendência – está estreitamente relacionado a aspectos culturais cruciais para a compreensão da ideia de raça defendida pelo autor: relações de alteridade orientadas pelo caráter

inclusivo do hinduísmo e pela ordem social hierárquica do sistema de castas (JAFFRELOT, 1996). Quando se tem por referência o pensamento religioso clássico, as principais características da sociedade indiana são a resistência e a persistência de estilo e padrões, que estão relacionadas à capacidade de “incluir outras culturas e de possibilitar que muitos níveis de civilização vivam lado a lado” (EMBREE, 1990, p. 25, tradução nossa). Tais características remetem a cinco pressupostos do pensamento religioso indiano. O primeiro deles é a concepção de tempo cíclico, segundo a qual existem ciclos de longuíssima duração que se repetem indefinidamente no tempo. O segundo pressuposto está vinculado ao conceito de *karman* (ação), à crença em uma lei natural que postula que toda ação gera necessariamente uma consequência apropriada, que se manifesta em algum ponto de uma cadeia infinita de existências (ciclos de tempo eternamente repetitivos). Daí a crença na reencarnação ou renascimento, o terceiro pressuposto, que está associado não apenas ao *karman*, mas, ainda, ao *dharma*, o quarto pressuposto. As obrigações de cada indivíduo são determinadas por sua posição social, a qual, por sua vez, é determinada pelo nascimento (*jati*). O quinto pressuposto é o de que, embora exista apenas uma verdade, há muitos níveis de verdade. Em última instância, o acesso à verdade é desigual, uma vez que se rejeita a ideia de que todas as pessoas sejam capazes de compreender a realidade da mesma forma. Práticas religiosas específicas são consideradas verdadeiras para aqueles que nelas acreditam e, visto que existem muitos níveis de verdade,

todas as práticas sociais podem ser incluídas no interior da sociedade, contanto que haja disposição para aceitar as premissas da inclusão (...) [Em decorrência disso, ocorre a] criação de um universo de pensamento, sentimento e ação social completo em si mesmo, que não admite ou precisa de influências externas (EMBREE, 1990, p. 30, tradução nossa).

Deve-se ressaltar que, no discurso sobre a hinduidade, as premissas para inclusão de grupos minoritários estão estreitamente vinculadas às relações hierárquicas estabelecidas pelo sistema de castas. A tradução de *jati* (nascimento) como raça por Savarkar estabelece uma relação imediata entre posição no interior do sistema de castas e raça. Isso quer dizer que não apenas a “raça hindu” seria organizada hierarquicamente, mas, ainda, que outras “raças” – minoritárias –

deveriam se relacionar com os hindus segundo os critérios do sistema de castas: deveriam ser assimiladas, integradas a níveis subordinados da ordem hierárquica hindu. Mesmo a reintegração de grupos formados por pessoas de origem hindu, como muçulmanos e cristãos, deveria obedecer a essa lógica de inclusão por subordinação (JAFFRELOT, 1996). Pode-se afirmar, dessa forma, que Savarkar concedeu grande ênfase à concepção de organização horizontal da comunidade hindu – e, portanto, ao caráter supostamente abrangente e inclusivo do hinduísmo (ZAVOS, 2001).

Diante da percepção de que o critério territorial era insuficiente para definir o pertencimento à nação hindu, o líder nacionalista hindu ressaltou a importância do terceiro fundamento da hinduidade: civilização. Apesar da aparente diversidade, os hindus seriam caracterizados por unidade cultural devido à sua história, literatura, arte e direito comuns. Além do mais, compartilhariam *sanskaras* – ritos e rituais, cerimônias e sacramentos –, ou seja, partilhariam do *dharma* hindu, o qual seria tão fortemente identificado com o Hindustão que este deveria ser considerado a terra sagrada (*punyabhu*) dos hindus. Assim, para Savarkar, o critério civilizacional ou cultural possuiria uma dimensão crucial para distinguir a hinduidade das identidades de outros grupos sociais habitantes do território indiano: a *dimensão religiosa*. Seria importante ressaltar, segundo o autor, que os termos “hinduidade” e “hinduísmo” são distintos. *Hindutva* seria uma concepção abrangente de nacionalidade, que compreenderia todas as áreas do pensamento e da atividade do povo hindu, inclusive seus aspectos religiosos. O hinduísmo seria, dessa forma, apenas uma parte da hinduidade: a fração correspondente à religião ou às religiões nativas do Hindustão. Para Savarkar, o hinduísmo poderia ser considerado a religião dos hindus – e constituir, assim, um aspecto importante da unidade cultural hindu –, desde que fosse concebido como um conjunto de sistemas de crenças diversas que incluísse tanto tradições védicas (que aceitam a autoridade dos Vedas) como não védicas (que rejeitam a autoridade dos Vedas).³⁴

Nessa acepção, “hinduísmo” e “*dharma* hindu” seriam expressões equivalentes e, apesar de desempenharem um papel bastante específico e – de

³⁴ Savarkar menciona como tradição védica: *Sanatana Dharma* (referência ao movimento Sanatana Dharma) ou *Shruti-smriti-puranokta Dharma* ou *Darma* védico. Em se tratando de religiões ou tradições não védicas, refere-se a: *Sikha Dharma* (siquismo), *Arya Dharma* (menção ao movimento *Arya Samaj*), *Jain Dharma* (jainismo), *Buddha Dharma* (budismo) (SAVARKAR, 2005).

certo modo, limitado – na definição da identidade hindu, partilhariam necessariamente de todos os fundamentos de *Hindutva*: a) nação: o Hindustão seria o local de nascimento – a terra materna (*matribhu*) e paterna (*pitribhu*) – do *dharma* hindu; b) raça: assim como um hindu seria descendente de pais hindus, as diferentes tradições religiosas do povo hindu também seriam descendentes morais, culturais e espirituais do pensamento dos hindus védicos, os árias; c) civilização: a civilização hindu constituiria o ambiente cultural em que o *dharma* hindu se desenvolveu, especialmente no que se refere ao sânscrito e à mitologia e filosofia hindus. Dessa forma, para o autor, o Hindustão, devido a sua estreita ligação com o *dharma* hindu, seria inequivocamente a terra sagrada dos hindus, e o reconhecimento da sacralidade do território nacional seria requisito – e, deve-se ressaltar, elemento decisivo – para a definição do pertencimento à nação hindu e, por conseguinte, para a demarcação de fronteiras entre os hindus e os outros. Cristãos ou muçulmanos, por exemplo, não poderiam ser considerados hindus, uma vez que lhes seria impossível declarar o Hindustão como sua terra sagrada, embora pudessem reconhecê-lo como sua pátria (SAVARKAR, 2005).

Em se tratando do critério cultural de pertencimento à nação hindu, observam-se tensões entre os aspectos religiosos e não religiosos da definição de hinduidade (BHATT, 2001). Por um lado, pode-se dizer que Savarkar procurou reduzir a importância do elemento religioso para a demarcação da identidade hindu, ao afirmar que o hinduísmo era apenas um aspecto do critério cultural da identidade em questão. Isso pode ser associado ao interesse de minorar as divergências entre membros da Sociedade Ária e de associações *Sanatana Dharma*, os quais percebiam a comunidade hindu como uma comunidade essencialmente religiosa. Além do mais, a minimização da importância da religião relaciona-se à tentativa de lidar com a grande diversidade religiosa característica da sociedade indiana – a qual dificultava a representação de uma comunidade hindu homogênea – e à incorporação, por Savarkar, da noção orientalista de que o hinduísmo era uma civilização arcaica e não propriamente uma religião (BHATT, 2001; JAFFRELOT, 1996).

É importante destacar que o aspecto religioso da hinduidade – concebido como um elemento específico e limitado da identidade hindu – está estreitamente relacionado à descrição moderna do hinduísmo como uma religião essencialmente

bramânica que reúne, de modo paternalista, diferentes seitas védicas e não védicas, bem como grupos de castas altas, de castas baixas e de intocáveis (THAPAR, 1989). Também aqui se trata da tentativa de organizar horizontalmente a comunidade nacional (ZAVOS, 2001). Por outro lado, o critério religioso tornou-se decisivo no discurso de Savarkar para a delimitação de fronteiras entre os hindus e os outros. Se os hindus eram caracterizados pelo pertencimento a uma civilização – que compreendia, ainda, uma nação e uma raça –, a identidade dos grupos minoritários indianos seria definida pela afiliação a uma religião ou ideologia – o cristianismo ou o islã, especialmente. Nesse sentido, seriam inferiores devido a sua condição de bárbaros (*mleccha*), estrangeiros incivilizados (BHATT, 2001). O critério definidor da diferença cultural seria, portanto, a identidade religiosa, a qual impediria aos adeptos de outras religiões o pertencimento à nação hindu em virtude da construção de lealdades extraterritoriais ou extranacionais: cristãos e muçulmanos seriam leais a Jerusalém ou a Meca e não à terra sagrada do Hindustão.

3.2.2 O discurso sobre a emigração

É importante ter em mente que as narrativas sobre identidades nacionais são, também, narrativas sobre a alteridade. A construção de identidades culturais é um processo relacional que envolve a elaboração de uma autoimagem e de imagens dos outros e, portanto, a aplicação de princípios de diferença a uma sociedade, por meio de sistemas classificatórios simbólicos, de modo a dividi-la em pelo menos dois grupos opostos – nós *versus* eles; eu *versus* outro (WOODWARD, 2000). Em se tratando de discursos sobre a nacionalidade, deve-se observar que, por um lado, percepções sobre as relações entre nacionais e estrangeiros, quando se tem por referência o território nacional, originam discursos sobre a imigração e orientam a delimitação de fronteiras entre a nação e os outros. Por outro lado, percepções sobre as relações entre nacionais e estrangeiros no exterior motivam a formulação de discursos sobre a emigração e a construção de noções transnacionais de pertença, uma vez que a emigração aparece associada à expansão territorial, à ampliação dos limites da nação.

No que se refere à narrativa sobre a hinduidade, a história do “povo hindu” seria uma história de guerra e migração (BHATT, 2001). A periodização da história hindu realizada por Savarkar remete ao contato e, principalmente, ao conflito com outros povos. A formação e o fortalecimento da identidade nacional hindu teriam ocorrido através de períodos sucessivos de colonização, expansão territorial e invasão. A nação hindu teria sido fundada quando do encontro entre grupos alóctones e autóctones, evento caracterizado pelo nacionalista hindu como a *colonização ária* do subcontinente indiano. A ocupação ária do território teria sido marcada por uma convivência amistosa com a população local, o que se deveria à amabilidade e à benevolência dos nativos – que, por exemplo, teriam sido guias dos colonizadores em sua exploração do território que adotariam como nova pátria –, bem como à grandeza da missão civilizadora a que estariam destinados os árias. O termo “colonização” apresentaria, assim, uma conotação positiva no discurso do autor.

A despeito de sua origem estrangeira, os árias seriam os primeiros hindus. Assentados na região do rio Indo, os colonizadores teriam conhecido o nome “hindu” – utilizado para se referir ao rio, à terra e ao povo do subcontinente desde tempos imemoriais – por meio do contato com a população autóctone, adotando-o como designação da raça e da nação originárias do território que ocuparam. Nesse sentido, embora o epíteto “hindu” fosse primordial, segundo Savarkar, os árias teriam sido os responsáveis pelo desenvolvimento do sentimento de nacionalidade – cujo primeiro e principal símbolo teria sido o rio Indo – e, portanto, pela caracterização da identidade hindu como uma identidade nacional. Os colonizadores árias teriam, assim, feito do Hindustão sua pátria e terra sagrada, formando a civilização hindu original: a Índia védica.

Além de uma autodenominação, “hindu” seria, também, a designação pela qual, desde o período védico, quase todas as nações existentes se referiam ao povo do Hindustão. Haveria, desse modo, uma coincidência entre o nome atribuído aos hindus pelos outros e o nome criado e escolhido por eles como representativo de sua nacionalidade, em detrimento de expressões como *Bharat* (termo sânscrito para Índia) – e *bharatiya* (indiano) – ou *Aryawarta* (“país dos árias”) – e *arya* (ária). De acordo com o autor, a noção de que a palavra “hindu” seria de origem estrangeira – de modo mais específico, atribuída por muçulmanos aos habitantes da região do rio

Indo – teria sido contestada. Em se tratando de um nome mais antigo que o islã e que o próprio povo árabe, os muçulmanos não poderiam tê-lo criado, sendo grande a probabilidade de que o tivessem ouvido de outros povos, como judeus e iranianos. Dessa forma, a designação “hindu” – concebida como identidade nacional – seria antiga e autóctone (SAVARKAR, 2005).

Deve-se destacar que a descrição da nação como uma entidade primordial é uma das faces paradoxais do nacionalismo. Embora sejam relativamente recentes, as nações, conforme apresentadas nos discursos nacionalistas, afirmam ter suas raízes num passado remoto. Não bastasse isso, negam serem construções sociais. Apresentam-se como “‘naturais’ o bastante para não necessitarem de definições que não a defesa dos próprios interesses” (HOBBSBAWM, 1984, p. 22). Em se tratando da primordialidade e da autoctonia do epíteto “hindu” – concebido como uma identidade nacional –, deve-se mencionar que, embora o termo fosse utilizado desde a Antiguidade, somente a partir do período medieval passou a ser empregado como designação religiosa e, apenas no período colonial britânico, ganhou a conotação de identidade nacional-religiosa, como mencionado anteriormente. Pode-se observar, ainda, que não se tratava, a princípio, de uma autodenominação, mas do nome atribuído por viajantes ou imigrantes – persas, gregos e chineses, entre outros – aos habitantes das terras além do rio Indo. Os primeiros registros de uso do termo como autodefinição foram encontrados em fontes islâmicas do século 15 (THAPAR, 1989).

É importante considerar, ainda, que, no discurso de Savarkar sobre a hinduidade, o caráter primordial da nação hindu está associado a duas concepções orientalistas elaboradas no século 19: a percepção religiosa da sociedade indiana e a teoria da raça ária. No campo da historiografia, a visão religiosa da sociedade indiana – a caracterização de processos sociais complexos como tensões sociais, disputas políticas ou diferenças culturais em termos predominantemente religiosos – alude à introdução do padrão de periodização religiosa da história indiana por James Mill. Segundo essa perspectiva, haveria, na história indiana, sucessivos períodos marcados pela predominância de determinada prática religiosa, devido a sua ligação com os governantes do Estado: períodos hindu, budista e muçulmano, por exemplo (PANNIKAR, 2000; SEARLE-CHATERJEE, 2000). Na narrativa de Savarkar, a fundação da nação hindu pelos colonizadores árias remontaria ao período hindu

védico. De acordo com a teoria da raça ária, a conquista do subcontinente indiano teria sido realizada por uma raça superior, dotada de um princípio masculino ativo, vital e dinâmico que teria suplantado as culturas das populações autóctones dominadas. A verdadeira comunidade hindu seria, desse modo, formada por descendentes dos árias: os hindus de castas altas. As populações autóctones – descritas como não árias, grupos de origem dravídica ou áustrica – teriam sido integradas à comunidade hindu nos níveis inferiores do sistema de castas. A miscigenação entre os árias e as tribos locais teria causado a contaminação do sangue ária e, em decorrência disso, a degeneração da civilização hindu (BHATT, 2001; THAPAR, 1989).

É importante ressaltar que Savarkar incorporou a periodização religiosa da história indiana a seu discurso sobre a nação, a qual estava associada, também, à concepção orientalista de que o hinduísmo era caracterizado por uma imobilidade ensimesmada que só poderia ser perturbada por invasões, guerras e conquistas (BHATT, 2001). No entanto, deve-se apontar que a presença ária no subcontinente indiano não foi por ele considerada uma invasão ou conquista de tal natureza. Descrita como colonização, a chegada dos árias à região do Indo foi associada a uma missão civilizadora marcada pela incorporação das populações autóctones à civilização hindu – construída pelos colonizadores – por meio da assimilação e do desenvolvimento das culturas de tais populações (SAVARKAR, 2005), cujas origens ou características nem sequer são mencionadas no panfleto. Os árias seriam, também nesse caso, superiores às tribos locais. Uma vez que, para Savarkar, a miscigenação não estava relacionada à noção de impureza racial, a superioridade ária seria definida em termos predominantemente culturais. Dessa forma, também a ideia de degeneração se referia a aspectos culturais – mais precisamente, a concepções religiosas de amor, não violência e universalidade pregadas pelo budismo, pelo jainismo e pelo neo-hinduísmo de Gandhi, as quais constituiriam uma degeneração da masculinidade agressiva hindu (BHATT, 2001).

O período seguinte da história hindu seria caracterizado pela *expansão territorial budista*, segundo o líder nacionalista hindu. Durante o governo do imperador Ashoka³⁵, a extensão territorial da nação teria atingido os limites

³⁵ O terceiro imperador da dinastia *Maurya* (321-185 A.E.C.) consolidou a expansão territorial iniciada por seus antecessores. Convertido ao budismo após uma sangrenta batalha contra o reino de

geográficos do subcontinente e tornado imperativas as relações diplomáticas com as nações vizinhas. Na medida em que a expansão territorial implicava também a difusão do budismo em âmbito nacional e internacional, a Índia teria se tornado o centro do mundo conhecido à época: milhares de peregrinos de terras distantes teriam se dirigido ao Hindustão, assim como milhares de estudiosos, pregadores, sábios e santos teriam partido da Índia em direção a diferentes regiões do mundo. No entanto, de acordo com Savarkar, se, por um lado, a expansão budista tornou os hindus mundialmente conhecidos, por outro lado, teria enfraquecido a nação hindu. Isso porque os princípios de não violência e fraternidade universal, orientadores do que teria sido a primeira e maior tentativa de propagar uma religião universal, teriam deixado a nação indefesa face a um mundo sanguinolento, caracterizado pela predominância de fortes distinções nacionais e raciais.

Fragilizada, a Índia não teria sido capaz de conter a *invasão* de hunos e *shakas*³⁶, descritos pelo autor como hordas de bárbaros com inclinações budistas. Os invasores estrangeiros teriam aliados internos – budistas indianos simpatizantes dos dominadores – e externos. Savarkar referiu-se à existência de tropas budistas estrangeiras que teriam por base de operações a China e que contariam com contingentes de muitas nações budistas. Tais tropas teriam invadido a Índia algumas vezes com objetivos nacionais e religiosos explícitos. Apesar de devastadora, a presença dos invasores teria sido benéfica do ponto de vista do fortalecimento da identidade nacional hindu. Em conflito direto com o outro (entendido, nesse caso, como grupos de invasores budistas que, com seus desígnios nacionalistas, ameaçariam a independência e a própria existência da nação hindu), a nação teria se tornado autoconsciente. Teria, assim, reconhecido sua identidade como povo – sua hinduidade, expressa pela unidade racial, nacional, geográfica e política –, teria delimitado as fronteiras da nação e reagido à ameaça externa representada pelo outro. Uma vez derrotado o inimigo, teria sido inaugurado um período de cerca de

Kalinga, por volta do ano 260 A.E.C., difundiu o ideal de não violência por todo o subcontinente indiano (THAPAR, 1990).

³⁶ A invasão dos *shakas* – grupos originários da Ásia Central que tomaram o noroeste do que atualmente constitui o território indiano – ocorreu por volta do século 1 A.E.C., coincidindo com o declínio dos reinos gregos nessa região. Os hunos, por sua vez, derrotaram a dinastia Gupta no século 4 E.C. – após sucessivos ataques ao norte do subcontinente, entre os séculos 4 e 5 E.C. – e anexaram parte do território indiano ao seu reino, que se estendia da Pérsia (atual Irã) a Hotan (China) (THAPAR, 1990).

mil anos de *soberania hindu*, predominantemente harmônico, segundo o nacionalista hindu.

Contudo, o florescimento da nação hindu teria sido interrompido por *invasões muçulmanas*. Um conflito mortal, prolongado e furioso, entre hindus e muçulmanos, ter-se-ia iniciado quando as “hordas invasoras” lideradas por Mohammed de Gazni³⁷ cruzaram o rio Indo e penetraram no Hindustão. Segundo o autor, as vítimas hindus se encontravam em condições extremamente desfavoráveis devido à superioridade numérica dos conquistadores – o islã teria dominado quase todo o continente asiático, abarcando, assim, povos tão diversos como árabes, persas, tártaros, turcos e mogóis³⁸. Tratar-se-ia do confronto entre uma nação, a “nação hindu”, e uma unidade político-religiosa de dimensões continentais, o islã. A despeito da desigualdade de condições, os hindus teriam resistido bravamente à dominação muçulmana. Ao fazê-lo, teriam atingido o ápice da unidade e da autoconsciência hindus. Isso porque, segundo o líder nacionalista hindu, “não há nada como um conflito com o outro para tornar o eu mais consciente de si mesmo. Não há nada como a pressão de um inimigo comum para unificar povos em uma nação e unificar nações em um Estado” (SAVARKAR, 2005, p. 42, tradução nossa).

Pode-se perceber que, para o autor, o contato com o outro permearia toda a história da nação hindu e apresentaria formas ordinárias – relações comerciais e diplomáticas, principalmente, que originariam movimentos tanto de emigração como de imigração – e extraordinárias – invasões estrangeiras. No entanto, as formas extraordinárias, caracterizadas por relações conflituosas com o estrangeiro (*mleccha*) no território indiano, é que constituiriam acontecimentos decisivos para o fortalecimento da hinduidade (SAVARKAR, 2005). Deve-se considerar que a própria concepção de história adotada pelo líder nacionalista hindu – derivada do orientalismo alemão e britânico – pressupunha o conflito com o outro. De acordo com essa perspectiva, o hinduísmo seria uma religião imutável, desprovida de historicidade na ausência de ameaças externas, como é possível notar na descrição do período de soberania hindu realizada por Savarkar. Elemento extrínseco à sociedade hindu, a história da nação hindu seria colocada em movimento apenas

³⁷ Ao longo das três primeiras décadas do século 11, o soberano do principado de Gazni (no atual Afeganistão), realizou várias incursões pelo subcontinente indiano (THAPAR, 1990).

³⁸ *Mogul* ou *Mughal*: referência aos imperadores muçulmanos de Déli, dos séculos 16 ao 19.

por meio de processos de migração e conflito – na forma de guerras, conquistas e invasões. Além disso, deve-se atentar para o fato de que as invasões estrangeiras inauguraram, no discurso de Savarkar, períodos religiosos caracterizados pela vitimização hindu, principalmente no que se refere ao período muçulmano. Trata-se de uma estratégia discursiva que pretendia apresentar uma história de inocência e opressão da “nação hindu”, assim como afirmar que a força motora da história era o vigor e o poder da hinduidade (BHATT, 2001).

Savarkar declarou que nem todos os estrangeiros seriam considerados inimigos. Contudo, seriam essencialmente diferentes dos hindus e, por isso, teriam sua identidade definida em oposição ao *Hindutva*. Os estrangeiros habitariam um território diferente, o *Mlecchasthan* (terra dos estrangeiros), concebido em oposição ao Hindustão, um Estado composto pelo território e pela nação dos hindus e caracterizado por instituições tão peculiares como o sistema de quatro *varna*.³⁹ Além disso, tais estrangeiros seriam originários de uma raça diferente e teriam uma cultura diferente, o que, deve-se ressaltar, implicaria lealdade a uma terra sagrada distinta. De acordo com essa perspectiva, os invasores – hunos, *shakas* e muçulmanos – seriam estrangeiros na acepção da palavra.

Em decorrência das agressões de tais invasores à nação, haveria, na Índia e no exterior, grupos de origem hindu em posições intermediárias entre as condições de nacional e de estrangeiro. O primeiro grupo seria composto de vítimas de *conversões forçadas* a religiões não hindus: cristãos e muçulmanos indianos. Eles partilhariam de quase todos os fundamentos da hinduidade, mas se comportariam como estrangeiros em muitas situações porque, ao decidirem permanecer vinculados às religiões de conversão, teriam dividido sua lealdade entre a pátria – o Hindustão – e a terra sagrada – Arábia ou Palestina (SAVARKAR, 2005). É interessante notar que a concepção de vulnerabilidade hindu está estreitamente relacionada à ameaça representada por noções transnacionais de pertença construídas por comunidades religiosas minoritárias do subcontinente indiano: lealdades divididas ou desígnios extraterritoriais de muçulmanos e cristãos (BHATT, 2001; JAFFRELOT, 1996).

³⁹ *Varna* (cor) se aproxima da concepção ocidental de *status* e não era determinado por nascimento. A palavra que geralmente se traduz por casta é *jati*, a qual remete à concepção de que o pertencimento à hierarquia social era determinado por nascimento.

O segundo grupo mencionado pelo autor teria se originado do *desenraizamento* de hindus, os quais teriam sido arrancados de sua terra ancestral por meio de violência. Em terras estrangeiras – caracterizadas pela incompatibilidade com instituições peculiares ao Hindustão, como o sistema de quatro *varna* –, os emigrantes teriam enfrentado as dificuldades que, ao longo da história hindu, desencorajariam a emigração e até mesmo estimulariam sua proibição: condições inadequadas para a observância da fé hindu, desonras e desrespeito a seus direitos. Apesar de tais dificuldades de preservação do aspecto cultural da identidade hindu, visto que partilhariam dos demais fundamentos de *Hindutva*, eles seriam acolhidos na “comunidade nacional hindu” desde que reconhecessem o Hindustão como pátria e terra sagrada (SAVARKAR, 2005). Embora o autor não faça referência direta aos contratos de aprendizagem (*indenture*), pode-se inferir que a experiência de emigração involuntária mencionada alude a esse sistema de recrutamento de mão-de-obra, discutido no primeiro capítulo desta tese.

Não se pode desconsiderar que a imagem dos “aprendizes” na sociedade de origem ou nas sociedades de destino era negativa. Trabalhadores pobres e incultos, os emigrantes teriam sido tolerados nas sociedades de destino enquanto mão-de-obra necessária e, após a extinção dos contratos de aprendizado, em 1917, teriam sido tratados com hostilidade. Do ponto de vista da sociedade de origem, seguiam sendo grupos originários dos estratos mais baixos da população que, devido à permanência prolongada no exterior – já nas primeiras décadas do século 20 era possível identificar emigrantes indianos de segunda e terceira geração nas regiões em que vigoravam os contratos de aprendizado –, teriam criado vínculos fortes com a sociedade de destino e encontrariam obstáculos significativos à readaptação ao modo de vida indiano, ou seja, à recuperação de sua antiga posição no sistema de castas. A relativa sedentariedade dos indianos (representados como um povo “caseiro”, pouco afeito à migração) pode ser associada, assim, às dificuldades de adaptação enfrentadas tanto nas sociedades de destino, como no retorno à sociedade de origem (CHANDRASEKHAR, 1945; SARBADHIKARY, 1929). Deve-se destacar, ainda, que a caracterização dos emigrantes em termos religiosos constitui uma imprecisão. Não há indicações de utilização de critérios religiosos para o recrutamento dos trabalhadores em questão, sendo possível identificar, entre os

“aprendizes”, não apenas hindus, mas também muçulmanos indianos (BHATT, 2000; CHANDRASEKHAR, 1945; SARBADHIKARY, 1929).

O tema da *colonização* ou *expansão hindu* também figura na narrativa de Savarkar sobre a nação. Uma vez que os fundamentos da hinduidade não impunham restrições à emigração – o primeiro deles afirma que um hindu, onde quer que resida, deve reconhecer o Hindustão como a terra de seus ancestrais –, centenas de milhares de colonialistas hindus teriam se estabelecido em todas as regiões do mundo e alcançado posições de destaque. Numerosos, competentes e inteligentes, os emigrantes hindus poderiam formar um novo Estado no futuro, segundo o autor. Mas, no início do século 20, o que o ideólogo nacionalista hindu julgava testemunhar era o crescimento do “Grande Hindustão” por todos os continentes. Os únicos limites à expansão da hinduidade seriam os limites geográficos do globo terrestre (SAVARKAR, 2005). O termo “Grande Hindustão” é uma alusão clara à concepção de “Grande Índia”, discutida na seção anterior. Deve-se notar que a caracterização de migrações voluntárias como colonização, por Savarkar, remete ao sentido (positivo) atribuído à palavra diáspora pelos gregos – migração, colonização, conquista militar (COHEN, 1997). Colonização implica, de acordo com essa perspectiva, expansão territorial, a qual pode ser relacionada à formação de novos Estados-nação que eliminassem a dispersão dos grupos envolvidos (GILROY, 1997), como sugerido pelo líder nacionalista hindu. Pode ser associada, ainda, ao estabelecimento de redes transnacionais entre a sociedade de origem e as sociedades de destino, o que envolveria, também, a construção de noções de pertença transnacionais – como a noção de pertença ao “Grande Hindustão”. Com efeito, para Savarkar, a Índia seria o centro dessa unidade sociocultural ampliada – a base de operações de milhões de pessoas que, unidas pela hinduidade, poderiam impor suas condições ao mundo. As “comunidades hindus” dispersas pelo mundo constituiriam postos avançados, nos quais a manutenção do sentimento de nacionalidade e do vínculo com a pátria e terra sagrada do Hindustão ficaria evidente em datas importantes como a do Festival das Luzes (Diwali)⁴⁰, comemorado em todo o “Grande Hindustão” (SAVARKAR, 2005).

⁴⁰ Para Savarkar, Diwali seria o verdadeiro feriado nacional hindu, porque comemora o retorno de Rama a Ayodhya após o que o ideólogo nacionalista hindu denomina unificação do território indiano. No épico *Ramayana*, após o rapto de sua esposa Sita pelo demônio Ravana, Rama percorreu o caminho de Ayodhya à ilha de Lanka, morada do demônio, para resgatá-la. Savarkar interpreta a luta

O tema da missão nacional, presente na concepção de hinduidade elaborada por Savarkar, está estreitamente relacionado à ideia de que os hindus possuem uma missão histórica mundial divina em relação a toda a humanidade. Já se mencionou que, nos discursos de Vivekananda, a noção de “missão mundial hindu” se referia predominantemente à difusão de ideais hindus reinterpretados por reformadores sociais e elites nacionalistas, ao longo do século 19 – como a tolerância e a espiritualidade hindus. Mais importante que a figura do emigrante, nesse contexto, era a do missionário religioso, que, enviado ao exterior, permitiria que a “Índia espiritual” oferecesse sua contribuição ao mundo. Em interpretações posteriores, como a de Savarkar, a emigração de hindus, propriamente dita, foi abordada de maneira positiva e relacionada à expansão da área de influência hindu – seja do ponto de vista religioso ou político (SAVARKAR, 2005). Contudo, o caráter “espiritual” da colonização ou expansão hindu, tal como concebida pelo líder nacionalista hindu, recebeu pouca ênfase. A fusão das concepções de missão nacional e missão espiritual hindus seria realizada, no interior do discurso nacionalista hindu contemporâneo, por Golwalkar, o segundo comandante da Organização Nacional de Voluntários.

3.3 Golwalkar

O fundador da Organização Nacional de Voluntários, Hedgewar, desenvolveu, ao longo de seus anos de trabalho à frente do RSS, as técnicas de treinamento que se tornaram a marca da rede de organizações nacionalistas hindus. Entretanto, Madhav Sadashiv Golwalkar (1906-1973), um brâmane do estado de Maharashtra, foi o responsável pela formulação do ideário que inspiraria gerações de militantes hindus. De forma semelhante ao que ocorreu com Savarkar, Golwalkar recebeu uma educação mista, ou seja, hindu, no seio familiar, e ocidental, nas instituições de ensino coloniais. Mas, ao contrário do autor de *Hindutva*, realizou seus estudos integralmente na Índia. Não viveu, portanto, a experiência de emigração. A princípio

mítica entre o deus hindu e o demônio – e o retorno de Rama a seu reino após derrotar Ravana – como um processo de unificação do subcontinente indiano e, dessa forma, de unificação da “nação hindu” (SAVARKAR, 2005).

interessado pela vida ascética – chegou a dedicar-se à vida monástica sob a orientação de um dos discípulos de Ramakrishna (Swami Akhandananda) –, Golwalkar iniciou sua carreira profissional como professor de zoologia na *Benares Hindu University*. Conheceu, então, Hedgewar, decidindo-se pela afiliação ao RSS, em 1933. Ao longo da década de 1930, envolveu-se gradualmente com o trabalho de “construção da nação hindu”, radicando-se em Nagpur, localidade que concentrava a liderança do *Sangh* à época.

Sua primeira obra, *We, Or Our Nationhood Defined*, publicada em 1939, trazia os fundamentos da concepção de “nacionalidade hindu”. O livro sintetizou as concepções de hinduidade, “nação hindu” e “guerra hindu contra a opressão estrangeira” (leia-se muçulmana), presentes no panfleto de Savarkar. Bastante controversa, principalmente por suas referências explícitas ao nacional-socialismo alemão – referências que eram verdadeiras demonstrações de simpatia por noções de exclusivismo étnico presentes no pensamento nazista –, a obra afirmou o caráter racial da identidade hindu e enfatizou a demarcação de fronteiras entre os hindus e os outros (BHATT, 2001; JAFFRELOT, 1996). Como se verá adiante, o primeiro livro de Golwalkar não trata diretamente do tema da emigração. Contudo, devido a sua relevância para a compreensão do ideário nacionalista contemporâneo, a concepção de “nação hindu”, contida no texto em questão, será examinada na próxima seção.

O segundo livro de Golwalkar, *Bunch of Thoughts*, foi publicado em 1966. Trata-se de uma coletânea de discursos e artigos elaborados pelo então comandante da Organização Nacional de Voluntários. Parte significativa dos capítulos do livro foi formulada após o banimento do RSS, em decorrência do assassinio de Gandhi, no final da década de 1940. Diante da reorientação estratégica da organização, num contexto extremamente desfavorável às atividades de militância hindu, a obra apresenta um tom menos agressivo, a despeito da manutenção da defesa da construção de fronteiras entre os nacionais “hindus” e os “estrangeiros” (especialmente os membros de comunidades religiosas minoritárias). Além disso, enfatiza a importância da espiritualidade e da cultura para o processo de construção da “nação hindu” (HANSEN, 1999). Foi nessa obra que Golwalkar incorporou as concepções de “superioridade espiritual hindu” e de “missão mundial hindu” (presentes no pensamento de Vivekananda, conforme discutido anteriormente) às narrativas sobre a “nação hindu”, bem como ao discurso sobre a

emigração. É importante ressaltar, ainda, que a segunda edição de *Bunch of Thoughts*, publicada em 1980, acrescentou inúmeros capítulos à obra original. Segundo os editores, trata-se de discursos proferidos e artigos escritos por Golwalkar entre 1965 e 1973, ano de sua morte. Entre os novos capítulos encontra-se um dedicado especialmente aos emigrantes, *Keep the Flag Flying Aloft* – título que pode ser entendido como uma alusão à necessidade de manter hasteada a bandeira da “nação hindu” (manter a bandeira no topo do mastro, numa tradução literal). A análise do discurso do comandante do RSS sobre a emigração, realizada na seção 3.3.2, envolverá, portanto, os trechos dispersos ao longo da obra que lidam com o tema, bem como o discurso endereçado aos “hindus no exterior” (GOLWALKAR, 1996).

3.3.1 A identidade nacional hindu

Assim como na obra de Savarkar, a temática da identidade hindu foi predominante nos argumentos de Golwalkar. Embora os escritos do segundo comandante da Organização Nacional de Voluntários tenham concedido maior destaque ao componente racial da hinduidade, ambos os líderes nacionalistas hindus se apropriaram de ideias do nacionalismo alemão, defendidas por Bluntschli, e as combinaram com hierarquias tradicionais existentes dentro da religião hindu, especialmente entre os brâmanes. Acabaram por criar, assim, uma espécie de “racismo de castas altas”, que lidava de forma contraditória com as minorias religiosas indianas. As comunidades muçulmanas e cristãs indianas foram retratadas em termos essencialmente religiosos ou culturais, principalmente porque a maioria dos islamitas e cristãos indianos é descendente de hindus convertidos e pertence, portanto, a essa “raça” comum que formaria a “nação hindu”. Dessa forma, as possibilidades de inclusão ou exclusão dessas minorias religiosas pela “nação hindu” obedeceriam à lógica de organização horizontal da comunidade nacional, ou seja, de sujeição à hierarquia de castas, conforme discutido no segundo capítulo desta tese (BHATT; 2001; BHATT; MUKTA, 2000; JAFFRELOT, 1996). As divergências entre os discursos dos dois líderes nacionalistas hindus são encontradas na definição da condição de nacionais ou estrangeiros de cristãos e

muçulmanos. Savarkar considerava que ambas as comunidades religiosas possuíam os mesmos ancestrais que os hindus e, dessa forma, não poderiam ser peremptoriamente excluídas da nação. As duas minorias religiosas ocupariam um lugar intermediário entre a condição de nacionais e de estrangeiros, como mencionado na seção anterior. A conformidade à cultura nacional seria suficiente para que se aproximassem da condição de nacionais e, portanto, para que se integrassem à “nação hindu” (SAVARKAR, 2005). Golwalkar, no entanto, negou a cristãos e muçulmanos a ascendência ária e, como se verá adiante, afirmou sua condição de estrangeiros.

Para o segundo comandante da Organização Nacional de Voluntários, a definição de nação e, por conseguinte, a de identidade nacional, deveria começar pela distinção entre o próprio conceito de “nação” – eminentemente cultural – e aquele de “Estado” – essencialmente político. A nação, entendida como uma entidade cultural e orgânica, seria primordial e, nesse sentido, deveria subordinar o aparato estatal. A ideia de supremacia do cultural sobre o político (ou, em outras palavras, da preponderância da “civilização” sobre suas manifestações temporais) estava presente na condução da tarefa de “organização da nação hindu” por Golwalkar, conforme examinado no segundo capítulo desta tese. O que interessa destacar, neste ponto, é que o líder nacionalista hindu concebia tal nação, eminentemente cultural, como composta por cinco elementos: território, raça, religião, cultura e língua. A posse de um território seria condição necessária mas insuficiente para a definição da nacionalidade. Cultura e religião, que na Índia se combinariam num único elemento, seriam relevantes, principalmente porque, para o “hindu”, “cada ação, individual, social ou política, é dirigida pela Religião” (GOLWALKAR, 2007, p. 103, tradução nossa). Igualmente importante seria a unidade linguística, que permitiria a expressão e o compartilhamento da “cultura nacional”. Isso seria possibilitado, no interior da “nação hindu”, pelo sânscrito, que haveria originado as principais línguas indianas e, dessa forma, conferiria certa coesão à diversidade linguística característica do subcontinente. Entretanto, embora os quatro elementos mencionados pudessem ser considerados necessários à existência de uma comunidade nacional, somente a raça seria o elemento definidor da nacionalidade “hindu”.

Uma Raça é uma Sociedade hereditária, dotada de costumes comuns, língua comum, memórias comuns de glória ou desastre; em resumo, é uma população com uma origem comum sob uma [mesma] cultura. Tal raça é, de longe, o elemento mais importante de uma Nação. Ainda que haja povos de origem estrangeira, eles devem ser assimilados ao corpo da raça-mãe e fundidos inextricavelmente a ele. Eles devem se tornar um com a raça nacional original, não apenas na vida política e econômica, mas também no que se refere à religião, à cultura e à língua. Do contrário, essas raças estrangeiras podem ser consideradas, sob certas circunstâncias e na melhor das hipóteses, como membros de um Estado comum, para propósitos políticos; mas nunca poderão integrar o Corpo Nacional (GOLWALKAR, 2007, p. 102, tradução nossa).

Uma vez que os hindus existiriam na Índia desde tempos imemoriais – o que remete à rejeição da teoria da invasão ária (BHATT; MUKTA, 2000) –, todos aqueles que migraram à Índia, bem como seus descendentes, seriam estrangeiros e, dessa forma, não seriam parte da “nação hindu”, conforme explicitado na passagem acima. Golwalkar caracteriza como estrangeiros principalmente muçulmanos e cristãos. Embora as comunidades cristãs e muçulmanas indianas sejam compostas, em sua maioria, por hindus convertidos e seus descendentes, o segundo comandante do RSS afirmou que não seriam naturais da Índia e, por conseguinte, deveriam ser não apenas consideradas como estrangeiras mas, ainda, tratadas como tal. Isso implicaria a exigência, por parte dos membros da “nação hindu”, de completa assimilação de tais estrangeiros na “cultura nacional”, ou, em situações extremas de resistência à assimilação, de restrição dos direitos individuais dos forasteiros (BHATT; MUKTA, 2000; JAFFRELOT, 1996; PANIKAR, 2000).

Não se pode deixar de ressaltar que tal concepção racial da nação é fundamentalmente intolerante em relação às minorias religiosas e justificou, quando não estimulou, a perpetração de atos violentos contra muçulmanos e cristãos por militantes hindus, ao longo do século 20. É importante destacar, ainda, que a concepção exclusivista de nacionalidade formulada por Golwalkar se opunha explicitamente à concepção nacional-secular de Nehru, que advogava o uso do critério territorial para a definição da nacionalidade indiana, conforme discutido no segundo capítulo desta tese. A rejeição de critérios universalistas de definição da nacionalidade (e de concepções liberais como as de “contrato social” e, até mesmo, de organização democrática do Estado-nação indiano), por Golwalkar, indicava a existência de divergências sobre aspectos específicos das noções de pertença nacional, no cenário político da época. Mas não apenas isso: a postura do líder do

RSS demonstrava a intenção de demarcar fronteiras políticas (entre as organizações nacionalistas hindus e o Congresso) e culturais (entre os hindus e os “outros”). No que se refere ao elemento religioso da nação, o segundo comandante da Organização Nacional de Voluntários buscou reduzir sua importância para a formação da “comunidade nacional hindu”. Principalmente porque a heterogeneidade das tradições hindus impunha sérios obstáculos à construção da ideia de unidade nacional em termos estritamente religiosos (BHATT, 2001; JAFFRELOT, 1996). O mesmo era válido para o elemento linguístico de definição da nação. Entretanto, nesse caso, Golwalkar homogeneizou, em certa medida, a diversidade linguística indiana, ao omitir o fato de que a maioria dos idiomas do Sul da Índia não pertence ao tronco indo-ariano. Portanto, parte significativa das línguas de origem indiana não é derivada do sânscrito, nem mesmo se relaciona diretamente com a língua clássica da “nação hindu”.

Deve-se considerar, por fim, que, de modo semelhante à narrativa de Savarkar sobre o desenvolvimento da “nação hindu”, o discurso de Golwalkar destaca o caráter conflituoso da história nacional. Para o segundo comandante do RSS, ao longo dos tempos, os hindus teriam perdido a consciência de que seriam uma raça e uma nação, devido à própria condescendência dos hindus. A fragmentação resultante de tal inconsciência teria enfraquecido a nação e tornado os hindus incapazes de resistir às primeiras invasões muçulmanas. De acordo com o líder do RSS, a conquista muçulmana surtiria duplo efeito. O primeiro deles teria sido a acentuação da fragilidade hindu. A história da Índia, desde as invasões turco-afegãs, teria sido um período contínuo e prolongado de guerra incessante contra os muçulmanos, fato que teria facilitado a dominação colonial britânica. O segundo efeito teria sido o despertar da “nação hindu”. O “espírito da raça hindu” seria despertado pela guerra. Os mil anos de luta incessante contra a agressão externa, que teriam se seguido a uma vida nacional próspera, acabariam por ressaltar virtudes inerentes ao “povo hindu”, como heroísmo, força e martírio (BHATT; MUKTA, 2000).

Entretanto, em contraste com a narrativa de Savarkar, no discurso do segundo comandante da Organização Nacional de Voluntários, o contato com o outro é não apenas conflituoso, mas eminentemente defensivo. Encerrados em seu próprio território, os hindus teriam lutado exaustivamente por sua sobrevivência.

Dessa forma, as oportunidades de conquista e de colonização lhes teriam sido negadas. A menção à presença de hindus no exterior pode ser identificada, nessa primeira formulação de Golwalkar sobre a nação hindu, apenas no que se refere à concepção de *Akhand Bharat* (Índia Indivisa). As fronteiras da “nação hindu” abarcariam, de acordo com essa perspectiva, os territórios atuais de Índia, Paquistão, Caxemira, Bangladesh, Sri Lanka, Nepal, Tibete, Afeganistão, Myanmar (Burma), Indonésia e regiões de Laos, Tailândia e Camboja (BHATT, 2001). Esse território expandido da “nação hindu” teria sido formado, principalmente, na Antiguidade. Iniciativas de conquista ou colonização estariam associadas aos processos de “indianização” que originariam a “Grande Índia”. A maior parte do primeiro e do segundo milênios da Era Comum teria sido marcada, contudo, por isolamento, que seria aprofundado por relações de dominação estrangeira (especialmente no que se refere às invasões muçulmanas). Pode-se observar, assim, que a concepção de identidade hindu que emerge da primeira obra de Golwalkar é bastante exclusiva e atrelada ao território indiano. Os discursos sobre a emigração “hindu”, bem como sobre noções universalistas que estariam associadas à presença ultramarina hindu, foram apresentados na segunda obra do líder do RSS, analisada na próxima seção.

3.3.2 O discurso sobre a emigração

É significativo que o livro *Bunch of Thoughts* se inicie com um capítulo intitulado “Nossa Missão Mundial” (*Our World Mission*), que sintetiza os principais argumentos de Golwalkar sobre a superioridade espiritual e a missão mundial hindus, retomados exaustivamente nos capítulos seguintes. O líder nacionalista hindu seguiu os passos de Vivekananda ao se referir à grandeza da “cultura hindu”, bem como ao caráter intrinsecamente transcendental dos ensinamentos hindus, além de ressaltar os contrastes entre a “espiritualidade hindu” e o materialismo “ocidental”. Ainda de forma semelhante ao que pregou o *Swami*, o comandante do RSS descreveu o processo de regeneração nacional – que envolveria o reconhecimento das debilidades que acometeriam a nação, como a desorganização e a desunião – como um requisito para o exercício da “missão hindu”. Como

guardiões do conhecimento que forneceria as bases para o estabelecimento da fraternidade universal, os hindus deveriam primeiro se fortalecer. Em seguida, apresentariam ao mundo a nação autoconfiante e poderosa que representavam. Somente então seriam capazes de cumprir o dever de promover a união dos povos, meta que haveria sido vislumbrada em sua inteireza e profundidade apenas pelos sábios hindus.

Entretanto, ao passo que Vivekananda identificava como agentes em potencial de tal missão mundial todos os hindus que se engajassem no processo de revigoração nacional, Golwalkar atribuiu a tarefa de levar a mensagem de paz, tolerância e espiritualidade ao mundo aos *swyamsevaks*, ou seja, aos “voluntários da nação hindu”. Os métodos de treinamento e doutrinação desenvolvidos pelo RSS uniriam “os elementos dispersos da sociedade hindu numa força organizada e invencível, tanto no plano do Espírito, como no plano da vida material. Na verdade, esta é a missão mundial real, na prática” (GOLWALKAR, 1996a, p. 9, tradução nossa). De acordo com essa perspectiva, o *swyamsevak* não seria um mero voluntário, mas um *missionário* (GOLWALKAR, 1996g).

Além do mais, o líder do *Sangh* adotou apenas um dos pressupostos do Swami sobre as motivações da “expansão hindu”: a expansão como uma decorrência natural de processos de fortalecimento nacional. Dessa forma, a própria grandeza do “conhecimento hindu” seria o motor de tal expansão. Cientes do valor da “cultura hindu”, os ancestrais dos atuais membros da comunidade nacional teriam partido espontaneamente para terras distantes, com o objetivo de difundir os valores elevados da sociedade de origem. Teriam formado, assim, um “Império do Espírito”, do qual a “sociedade hindu”, “forte, autoconfiante e fulgente”, haveria sido a pedra angular. As fronteiras de tal Império teriam abarcado lugares tão distantes como a China e o continente americano.⁴¹ Paralelamente, haveria se consolidado um “poderoso Império Político” hindu, no Sudeste Asiático (GOLWALKAR, 1996a). Para além da alusão à concepção de “Grande Índia”, discutida na seção 3.1, interessa destacar, neste ponto, que, nos escritos do comandante do RSS, a representação da sociedade indiana como o centro dessa expansão territorial e cultural fez da

⁴¹ Trata-se da alusão a teorias arqueológicas, contemporâneas das investigações sobre a formação da “Grande Índia”, que afirmam que algumas culturas pré-colombianas seriam de origem indiana, ou seja, que se teriam desenvolvido a partir da radicação de “hindus” no que hoje se considera o território das Américas. Ver (LAL, 1940), por exemplo.

“terra materna” a fonte de todo o conhecimento espiritual. Mais do que isso: a própria nação foi apresentada como a “Mestra Universal” (*Vishwa Guru*) ou, ainda, como o “Guia Cultural do Mundo” (GOLWALKAR, 1996b, 1996d).

É importante ressaltar que Golwalkar exaltou os feitos do passado, glorificou os êxitos dos primeiros conquistadores hindus, bem como a força e o poder da Índia antiga. Contudo, no que se referia ao presente (ou seja, à Índia entre as décadas de 1950 e 1970), seu tom era pessimista. A passagem abaixo é bastante representativa do contraste, estabelecido pelo autor, entre a imagem de resplendor da “sociedade hindu” e de seus representantes no exterior, situada num passado longínquo, e a figura de degradação da nação e de seus emigrantes, localizada no período em que seu discurso era enunciado.

A história registrou exemplos incontáveis de países estrangeiros que se curvaram diante de nossa nação, em profunda veneração, por causa do caráter elevado de nossos gigantes espirituais que percorreram o mundo para levar a mensagem de divindade humana (...) A necessidade de enfatizar esse aspecto em nossa vida nacional atual se torna ainda mais evidente quando encontramos nossos compatriotas viajando a outros países. Seja como embaixadores ou professores, como estudantes, homens de negócios ou simples turistas, fazem papéis lamentáveis naqueles países, chafurdando-se em prazeres físicos, comportando-se mal e, muitas vezes, de modo até pior que o daqueles povos (GOLWALKAR, 1996b, p. 47, tradução nossa).

O “estado lamentável” em que se encontrariam os emigrantes foi abordado em diversas passagens do livro em questão. Apresentados como casos isolados ou em comparação com os feitos de grandes sábios hindus (como Vivekananda ou Rama Tirtha⁴², por exemplo), os relatos sobre a conduta inadequada dos “hindus” no ultramar apareceram como ilustração da degradação da “sociedade hindu” de modo geral. Nesse sentido, não se trata exatamente de uma percepção negativa sobre a emigração ou sobre os emigrantes. Nos documentos examinados, o líder do RSS não condenou a partida de hindus de sua terra sagrada, tampouco depreciou a condição de emigrante. O comportamento egoísta, malcriado e irreligioso dos “hindus” radicados no exterior (ou dos viajantes internacionais “hindus”), bem como

⁴² Ao lado de Swami Vivekananda, Swami Rama Tirtha (1873-1906) é frequentemente citado em documentos nacionalistas hindus como exemplo de “missionário mundial hindu”. Inspirado a tornar-se um renunciante por um encontro com o líder da missão Ramakrishna, em 1897, deixou a Índia na virada do século 20, percorrendo Japão e Estados Unidos com a finalidade de pregar o Vedanta.

sua ignorância da própria cultura, deveriam ser imputados à decadência nacional. Evidenciariam, também, a necessidade de promover e aprofundar os processos de “formação humana”, segundo os moldes estabelecidos pela Organização Nacional de Voluntários (GOLWALKAR, 1996c, 1996e).

Deve-se mencionar que Golwalkar não viajava ao exterior, no exercício do cargo de comandante do RSS. Os comentários sobre os emigrantes foram formulados com base em relatos ouvidos ou lidos pelo líder nacionalista hindu, como ele mesmo reconheceu na obra em questão. Parte desses relatos fazia parte das correspondências entre o comandante e militantes hindus atuantes no exterior. De fato, a comunicação entre a sede da Organização Nacional de Voluntários e suas filiais ultramarinas foi conduzida, à época de Golwalkar, principalmente por meio de cartas, embora telefonemas ocasionais também pudessem manter os militantes em contato. Não se pode esquecer, ainda, que os pioneiros na coordenação do trabalho em sociedades de imigração indiana reportavam continuamente à liderança da organização o andamento das atividades das filiais. Transmitem também sua avaliação das condições de vida dos emigrantes “hindus” – fundamentada na experiência direta de atuação junto a populações de origem indiana, ou nas informações recebidas de militantes dispersos por diferentes sociedades de imigração indiana (DESHMUKH, 2008; SHASTRI, 2008). Portanto, é importante atentar para o fato de que o capítulo de *Bunch of Thoughts* dedicado aos emigrantes foi redigido na Índia, tendo por referência impressões das condições de vida dos hindus no exterior, formadas, principalmente, por meio de relatos de militantes hindus ao comandante, ou de interações ocasionais com viajantes ou emigrantes retornados.

Dirigindo-se diretamente aos “irmãos e irmãs vivendo no exterior”, Golwalkar inicialmente relembrou-os da grandeza da “cultura hindu” e do exemplo dos eminentes “missionários hindus” que levaram a mensagem da terra materna ao mundo. Os emigrantes do presente deveriam se espelhar no modelo estabelecido pelos antepassados que primeiro se aventuraram em terras distantes. Principalmente porque o emigrante seria o “representante do país, da cultura nacional e dos valores que lho trouxeram à vida. O comportamento DELE [do emigrante] é o critério de avaliação utilizado pelo mundo para julgar os valores e a grandeza daquele país e de seu povo” (GOLWALKAR, 1996f, p. 345, tradução

nossa). Daí a importância de zelar para que a conduta dos hindus no ultramar estivesse imbuída do *Dharma* e dos ideais elevados inerentes à “civilização hindu”.

A necessidade de cuidar da preservação da identidade hindu deveria ser ressaltada diante dos relatos preocupantes sobre o comportamento dos emigrantes “hindus”. Em primeiro lugar, haveria a perda de identidade, ou seja, a completa assimilação dos hábitos culturais das sociedades de imigração, incluindo alimentação e vestuário. Em segundo lugar, o comandante teria detectado a ignorância sobre a própria cultura, que teria dois efeitos principais: a depreciação da imagem da nação diante de ocidentais ávidos por conhecer os ensinamentos espirituais hindus; a cooptação dos emigrantes por teorias ocidentais enganosas sobre a Índia, que, em última instância, gerariam um sentimento de rejeição a tudo o que fosse “hindu” e, simultaneamente, estimulariam a imitação dos modos de vida das sociedades de imigração. Em terceiro lugar, haveria as tentações representadas pela afluência material e pelo ambiente permissivo das nações ocidentais, que encorajariam o abandono da própria identidade cultural (intrinsecamente espiritual) e, em casos extremos, a decisão de residir permanentemente no exterior (GOLWALKAR, 1996f).

É interessante observar que o comandante da Organização Nacional de Voluntários endereçava sua mensagem a indianos residentes em países do Norte. Escrevendo na segunda metade da década de 1960, Golwalkar reconhecia o aumento significativo das populações de origem indiana no Reino Unido, nos Estados Unidos e no Canadá, fosse por meio de processos de emigração direta (relacionada principalmente à mobilidade profissional), ou de “segunda migração”, ambos analisados em maiores detalhes no quarto capítulo. Mais do que isso, a escolha do público-alvo demonstrava o deslocamento gradual do centro de poder das organizações nacionalistas hindus no exterior, do Quênia para o Reino Unido. Processo que revelava, ademais, a existência de desigualdades no tratamento dispensado a diferentes comunidades hindus ultramarinas. A partir da década de 1970, principalmente, marcada pela instrumentalização das relações entre militantes hindus situados nas sociedades de emigração e imigração, as atividades da rede transnacional de organizações nacionalistas hindus se concentrariam em países desenvolvidos, que abrigavam a parcela mais afluenta das populações de origem indiana no exterior. O interesse em atrair os recursos desses emigrantes reforçaria a

preocupação com a reafirmação de seus vínculos com a “pátria hindu” (BHATT, 2000). O próprio fato de que o comandante do RSS se dirigiu diretamente aos emigrantes “hindus”, pela primeira vez, no período em questão, evidencia a importância crescente do tema da emigração no interior das estratégias e dos discursos nacionalistas hindus. De modo mais específico, revela a intenção de estreitar relações com uma parcela da “comunidade hindu no exterior”: os bem-sucedidos “hindus” radicados em países do Norte.

Tendo diagnosticado os desafios à preservação da hinduidade no exterior, Golwalkar passou às recomendações aos emigrantes. A primeira delas direcionava-se especificamente aos *swayamsevaks*. Como hindus que haveriam assimilado os *samskars* (traços de personalidade) corretos, os militantes no ultramar deveriam se encontrar regularmente e promover atividades abertas às comunidades hindus em geral. O propósito das reuniões seria revigorar o “espírito de orgulho nacional”, bem como a consciência da grandeza da herança espiritual hindu e o entendimento da “missão mundial hindu”. A segunda recomendação foi endereçada a todos os emigrantes hindus – militantes ou não. Tratava-se da necessidade de incorporação de práticas hindus no cotidiano das famílias de migrantes. Ritos, hinos e participação em festivais hindus, apenas para mencionar algumas das prescrições do comandante do RSS, deveriam ser observados com regularidade, principalmente no que se refere às crianças. A terceira recomendação indicou a importância de manter a proximidade com lideranças hindus situadas na Índia. A visita de mestres espirituais e de líderes nacionalistas hindus experientes a sociedades de imigração indiana deveria ser altamente valorizada, especialmente porque auxiliaria na promoção do objetivo de incorporação de práticas hindus na vida familiar. Por fim, a quarta recomendação se refere às relações dos emigrantes com os nacionais dos países de imigração. A conduta dos “hindus no exterior” deveria ser pautada por empatia e cooperação com as populações locais. Os objetivos de trabalhar e de prosperar não deveriam obliterar o potencial de contribuição dos emigrantes para o aprimoramento das condições de vida das sociedades de destino. Paralelamente, os “hindus no exterior” deveriam, “por meio do exemplo pessoal e do seu modo de vida, demonstrar que são provenientes de uma terra de cultura grandiosa e antiga” (GOLWALKAR, 1996f, p. 348, tradução nossa).

Deve-se destacar que a passagem mencionada introduz a temática que foi desenvolvida em maior profundidade, posteriormente, por outros pensadores nacionalistas hindus: a hinduidade estaria intrinsecamente associada à *prática* religiosa e sua preservação dependeria da atitude favorável dos emigrantes hindus em relação à valorização e à revitalização da própria cultura em suas comunidades, nas sociedades de imigração. Embora Golwalkar não questione a ideia de Savarkar de que um hindu não poderia perder seu *Hindutva*, uma vez que se trataria de uma identidade essencial, ressalta a importância da consciência de pertença à comunidade étnica hindu. Afirma, portanto, que a origem étnica seria um fator relevante, mas não suficiente para o fortalecimento da hinduidade. O caráter pessimista dos discursos contidos na obra está relacionado a uma imagem negativa da “condição hindu” (qual seja, a de enfraquecimento da “nação hindu”), que não remete imediatamente a uma imagem negativa da emigração e do emigrante, conforme discutido anteriormente. Pelo contrário, a decisão de cultivar a hinduidade poderia beneficiar não apenas os emigrantes e a “terra sagrada” hindu, situada na sociedade de origem, mas toda a humanidade (principalmente no caso dos países “materialistas” do Norte).

Além disso, a ideia de que os emigrantes poderiam contribuir para o crescimento das sociedades de imigração remete a um processo de “reinvenção da tradição diaspórica”, que envolve tanto a reconstrução da história de processos migratórios como a formulação de novas percepções sobre a “pátria” e as sociedades de destino. Em se tratando da percepção sobre as sociedades de imigração, deve-se lembrar que, no período anterior à independência, procurava-se reforçar o caráter sagrado do solo indiano, em contraposição à degradação dos países estrangeiros. O discurso de Golwalkar e dos demais pensadores nacionalistas hindus contemporâneos mantém a concepção de degradação das terras estrangeiras (evidenciada nas representações do Ocidente como materialista, ignorante do conhecimento espiritual, permissivo, imoral, etc.). Entretanto, o papel dos hindus em relação às sociedades de imigração é retratado de forma substancialmente diferente. Antes exortados ao isolamento, à evitação da contaminação e à reconstrução de espaços sagrados no exterior, os emigrantes foram conclamados pelo segundo comandante da Organização Nacional de Voluntários a considerar os países ocidentais como terras do dever (*karmabhumi*)

(BHATT, 2000). Essa nova percepção está estreitamente associada à própria concepção de “missão mundial hindu”, sintetizada na passagem seguinte:

nossos irmãos no exterior deverão realizar uma transformação total em seus pensamentos e estilos de vida se eles pretendem levar uma vida mais feliz, rica e honrada no exterior, bem como contribuir para que a imagem de *Bharat* brilhe mais forte naqueles países. Para tanto, deveria permanecer sempre vibrante em nossos peitos a convicção suprema de que nós somos um grande povo, encarregado de uma Missão Mundial; de que nos são designados o dever e a responsabilidade sagrados de restituir a toda a humanidade as verdades sublimes engastadas em nosso *Dharma* e, ainda, de que os vários males e desafios enfrentados poderiam ser superados com sucesso, de acordo com a perspectiva científica abrangente, mas espiritual, do Hinduísmo (GOLWALKAR, 1996f, p. 348, tradução nossa).

Já se mencionou que o pensamento de Golwalkar se tornou o fundamento das técnicas de treinamento e doutrinação praticadas pela Organização Nacional de Voluntários, ao longo do século 20. Interessa aqui destacar que o segundo comandante também estabeleceu as bases doutrinárias do trabalho ultramarino do RSS. A ênfase dada por Golwalkar a concepções presentes nos discursos de Vivekananda e Savarkar foi essencial para o fortalecimento da ideia de que o revigoramento nacional poderia ser alcançado por meio da expansão. No contexto de criação do Estado independente indiano, o tema da expansão foi associado principalmente à emigração, em lugar da defesa de conquistas ou empreendimentos de colonização. Nesse sentido, a reafirmação da inexistência de restrições à emigração, bem como a asseveração da possibilidade e da necessidade da manutenção da lealdade à “pátria hindu”, foram particularmente importantes para a concepção e a implementação de estratégias de expansão transnacional das atividades do *Sangh*. Igualmente significativa foi a formulação da noção de “missão mundial hindu” pelo líder nacionalista. O reconhecimento da pertença à “terra sagrada hindu” faria de hindus na Índia e no exterior portadores de uma missão espiritual mundial. Por um lado, tal percepção permitiu obscurecer o caráter intolerante do ideário nacionalista hindu, reduzindo as restrições à atuação das filiais do RSS em sociedades de imigração indiana. Por outro lado, justificou, assim como estimulou, a expansão transnacional da rede de militância hindu, processo examinado em detalhes no próximo capítulo.

4. EXPANSÃO TRANSNACIONAL DA REDE DE ORGANIZAÇÕES NACIONALISTAS HINDUS

No discurso oficial sobre a expansão transnacional da rede de militância hindu, a criação das primeiras filiais ultramarinas foi classificada como uma primeira fase, caracterizada por coordenação informal a partir da sede indiana. A segunda fase teria sido iniciada com a designação do primeiro *pracharak* internacional, no final da década de 1950 (SHASTRI, 2008). Este capítulo se concentra naquela que os militantes hindus consideram ser a segunda fase do processo de formação da rede transnacional de organizações nacionalistas hindus. Dessa forma, examina dinâmicas internas à sociedade indiana que favoreceram o fortalecimento dos vínculos entre militantes hindus na Índia e no exterior, bem como a formulação de uma “agenda da emigração”. Por outro lado, analisa processos de institucionalização das atividades ultramarinas do *Sangh*, tal como conduzidos por militantes hindus atuando junto aos emigrantes.

4.1 Repressão do nacionalismo hindu na Índia independente – a década de 1960

No interior da sociedade indiana, a primeira metade da década de 1960 foi marcada pela continuidade em relação à década de 1950. A restrição das margens de atuação de grupos nacionalistas hindus motivou a manutenção, pela Organização Nacional de Voluntários, da estratégia de expansão e de fortalecimento de sua rede de militância hindu. Tal estratégia se alteraria na passagem para a segunda metade da década, de modo a incluir agitações populares em torno de temas nacionalistas religiosos, diante da alteração do cenário político indiano, bem como da criação de um novo membro da “família de organizações nacionalistas hindus”. Com a morte do primeiro-ministro Jawaharlal Nehru em 1964, e o período de transição que se seguiu, parecia enfraquecida a determinação do governo central em preservar o secularismo como norma fundamental do jogo político, personificada pelo primeiro

governante da Índia independente, indicando aos líderes nacionalistas hindus uma possível abertura a agitações de cunho nacionalista religioso. Ainda no ano de 1964, concretizou-se o plano do RSS de formação de uma nova frente de trabalho pela (re)construção da “nação hindu”, por meio da fundação da *Vishwa Hindu Parishad* (Conselho Mundial Hindu, VHP), apresentada como o braço religioso das organizações engajadas na “hinduização” da sociedade indiana.

O caráter religioso do Conselho estaria relacionado a sua missão declarada, proteger o hinduísmo contra as “ameaças” de conversão ao cristianismo de indivíduos pertencentes a grupos tribais ou castas baixas – que motivou o envio de “contra-missionários”⁴³ ao Nordeste indiano, região com concentração significativa de grupos tribais. Além disso, estaria associado à participação de líderes religiosos hindus (*sadhus* e gurus modernos, dispostos a relativizar diferenças sectárias em nome de um pan-hinduísmo e a adaptar linguagem e mensagem às necessidades de seu público-alvo, as classes médias urbanas) e de patronos do hinduísmo (personalidades importantes, reputadas pela tutela das tradições hindus, como marajás) na direção da organização e nas atividades públicas por ela promovidas (HANSEN, 1999; JAFFRELOT, 1996). Do ponto de vista da Organização Nacional de Voluntários, a formação do Conselho Mundial Hindu representava, por um lado, a possibilidade de expansão de sua rede de militância hindu, ou do aumento da sua capacidade de mobilização das massas, advindo de sua associação com figuras religiosas populares. Por outro lado, significava o exercício de seu dever de articulação da totalidade da “sociedade hindu”, o que implicava reconhecer as divisões internas ao hinduísmo e buscar vencê-las por meio da reunião das diferentes seitas hindus sob uma coordenação única, alinhada com os ideais de força e unidade da “nação hindu”⁴⁴ (BHATT, 2001).

⁴³ A prática da cerimônia de *shuddhi* – purificação de pessoas das comunidades de intocáveis, bem como a reconversão daqueles que se haviam convertido recentemente ao cristianismo ou ao islã –, foi introduzida pela Sociedade Ária, no século 19. A possibilidade de conversão e reconversão estabeleceu uma ruptura com antigas tradições hindus – daí o caráter reformista da cerimônia –, nas quais a pertença era definida pelo nascimento. As cerimônias de *shuddhi* foram retomadas pelo Conselho Mundial Hindu, de forma sistemática, a partir do início da década de 1980, com vistas à recuperação de cristãos e muçulmanos para a “comunidade nacional hindu” (VAN DER VEER, 2001).

⁴⁴ A pretensão de reunir as várias comunidades religiosas originárias da Índia em uma única organização não encontra correspondência nas estruturas organizacionais religiosas dos diversos segmentos do hinduísmo. Trata-se da apropriação de um modo de organização cristão (BACCHETTA, 2000).

As tentativas de reinserir temáticas nacionalistas hindus na agenda política indiana foram primeiro ensaiadas pelo RSS quando da guerra indo-paquistanesa de 1965, envolvendo a disputa entre os dois países pela região da Caxemira. Em suas declarações públicas, a Organização Nacional de Voluntários explorou as dimensões religiosas do conflito, caracterizando a ofensiva paquistanesa como um alerta contra a constante ameaça islâmica à integridade nacional, bem como descrevendo o comportamento de muçulmanos indianos durante a guerra como desleal ou suspeito. A postura firme do então primeiro-ministro Lal Bahadur Shastri (1964-1966), no que se referiu à condução dos esforços bélicos indianos e à intenção de preservação do secularismo como princípio fundamental do sistema político indiano, minimizou, contudo, o alcance dos ataques nacionalistas hindus à população muçulmana indiana (GUHA, 2008; JAFFRELOT, 1996). Deve-se considerar, ademais, a participação do RSS em uma nova campanha contra o abate bovino, entre os anos de 1966 e 1967. A posição inicial do governo central quanto à questão, explicitada ainda na década de 1950, advogava que a proteção às vacas fosse objeto de discussão nas assembleias estaduais. No entanto, organizações nacionalistas hindus voltaram a insistir que o tema fosse discutido pelo Parlamento em meados da década de 1960, promovendo manifestações com significativa adesão popular em todo o Norte da Índia. Em Déli, líderes nacionalistas hindus (incluindo Golwalkar, comandante da Organização Nacional de Voluntários) e tradicionalistas hindus membros do Congresso conduziram uma marcha, em novembro de 1966, que acabou em tumulto ao atingir seu destino, a Câmara Baixa (*Lok Sabha*). Jejuns de ascetas nos dias seguintes à manifestação intensificaram a pressão sobre o governo.

Não obstante a agitação provocada pelos militantes nacionalistas hindus, a então recém-empossada primeira-ministra Indira Gandhi (1966-1977; 1980-1984) foi resoluta em obstruir-lhes as reivindicações no interior do Parlamento e fora dele. Indira exonerou o ministro G. Nanda, tradicionalista hindu simpático à causa da proteção às vacas e alegadamente pouco rigoroso quanto à repressão da campanha. Ademais, posicionou-se explicitamente contra a Organização Nacional de Voluntários, identificada como uma das coordenadoras do movimento em questão, e considerada condenável, sob o ponto de vista da primeira-ministra, por suas ações passadas (numa referência à interdição e ao envolvimento em conflitos

religiosos). O insucesso da campanha remete, além do mais, a uma debilidade interna do movimento de militância hindu comandado pelo RSS, qual seja, o estado incipiente de organização da rede de especialistas religiosos ligados ao Conselho Mundial Hindu à época. Isso implicou tanto uma agitação de alcance e magnitude menores que o esperado, como a dependência, por parte da Organização Nacional de Voluntários, da negociação de métodos de atuação com grupos de orientação nacionalista hindu tidos como menos disciplinados e preparados para a defesa da causa da “nação hindu” (JAFFRELOT, 1996).

A repressão ao movimento nacionalista hindu se fortaleceria no final dos anos 1960 em decorrência do aumento do número de confrontos entre hindus e muçulmanos. Com efeito, a intensificação da hostilidade entre grupos religiosos, no período em questão, representa uma descontinuidade em relação à década anterior, quando os principais conflitos relacionaram-se a disputas linguísticas ou de castas. Episódios de violência motivados por diferenças religiosas haviam ocorrido já no início dos anos 1960: confrontos na Índia Central, em 1961, e em Srinagar, em 1963 (que repercutiram no Paquistão Oriental, provocando nova entrada de refugiados hindus em território indiano, bem como ataques a muçulmanos indianos em retaliação). Intensificaram-se, contudo, a partir de 1967. Embora os embates do início da década fossem ocasionados por disputas pontuais, aqueles ocorridos no final dos anos 1960 indicavam: a participação direta de grupos nacionalistas hindus, como no caso de três graves conflitos religiosos acontecidos nas localidades de Ranchi, em Bihar (1967), Ahmedabad, no Gujarat (1969), Jalgaon, em Maharashtra (1970); a debilidade dos governos estaduais no combate à violência inter-religiosa (que pode ser interpretada não apenas como falta de meios para conter os confrontos mas, em alguns casos, também como indisposição em fazê-lo); o crescimento da hostilidade contra os muçulmanos indianos em decorrência da guerra indo-paquistanesa de 1965 (GUHA, 2008; JAFFRELOT, 1996). A vigilância contra a Organização Nacional de Voluntários, mais especificamente, foi reforçada pela constatação do crescimento de sua rede de militância hindu, quando da divulgação de um relatório do *Home Ministry* que apontava o RSS como a maior associação de voluntários existente na Índia à época. Além disso, o ativismo de comunistas e partidários do Congresso participantes do Comitê de Combate ao Comunalismo (*Sampradayikta Virodhi Committee*, SVC) originou a demanda, no

início da década de 1970, de banimento da organização nacionalista hindu (JAFFRELOT, 1996).

É importante, lembrar, nesse ponto, que, também no período independente, as relações entre os distintos grupos culturais indianos se inseriram numa dinâmica de disputas por recursos que torna imprecisa a caracterização dos conflitos mencionados como exclusivamente religiosos (ou exclusivamente linguísticos, ou de castas, por exemplo). Nesse sentido, a agressão a muçulmanos indianos revelava não apenas intolerância religiosa, mas, ainda, hostilidade, por parte dos nacionalistas hindus, contra o que representavam secularismo e reforma social então: proteção às minorias religiosas e formulação/implementação do que hoje se denominam políticas de ação afirmativa. As políticas de inclusão social não eram determinadas segundo critérios de distinção religiosa, fazendo jus ao ideal de que identidades religiosas não deveriam constituir o fundamento de reivindicações políticas na Índia independente. Entretanto, a posição social dos islamitas lhes permitia articular suas demandas conjuntamente com grupos de castas baixas ou intocáveis. De fato, a maioria dos muçulmanos indianos é descendente de hindus de castas baixas ou intocáveis que se converteram ao islã. Apenas uma minoria descende de colonos e invasores árabes, iranianos ou provenientes da Ásia Central. Durante o período de dominação muçulmana na Índia, os muçulmanos nobres, de ascendência não indiana, e os conversos hindus de castas altas desempenharam um papel-chave na administração do Estado como conselheiros, ministros, governadores, oficiais do exército etc. Mas a base, composta de indianos convertidos, a maioria da população muçulmana, permaneceu ligada às ocupações tradicionais (artesãos, camponeses etc.), organizou-se em estratos sociais semelhantes às castas hindus e compartilhou da condição de pobreza das castas mais baixas (SIKAND, 2001). A marginalização da população muçulmana indiana prosseguiu no período posterior à independência. Deve-se considerar que a emigração das classes altas islamitas para o estado paquistanês, quando da Partição, fragilizou a representação política dos que permaneceram em solo indiano (GUHA, 2008). Desprovidos de uma liderança forte que promovesse os interesses das minorias muçulmanas no interior do Estado indiano, muitos muçulmanos se uniram a grupos de castas baixas ou de intocáveis (agora renomeados “castas

desfavorecidas” e “castas registradas”)⁴⁵ em sua reivindicação de igualdade e justiça para parcelas da população indiana historicamente discriminadas (SIKAND, 2001).

A defesa de direitos vislumbrados na progressista Constituição da Índia independente seria dificultada: pela permanência de práticas sociais discriminatórias contra os grupos desfavorecidos em questão (muçulmanos e castas inferiores); pela oposição de nacionalistas hindus (defensores da “cultura bramânica” e da posição social das castas altas) às possibilidades de ascensão social de uma parcela bastante significativa da população nacional: pelas próprias contradições entre a retórica e a prática do governo indiano quanto ao tratamento de minorias e de grupos sociais desfavorecidos (BRASS, 2001; EMBREE, 1990; GUHA, 2008). A legislação indiana buscava promover a melhoria das condições de vida desses setores da população por meio de políticas de ação afirmativa (como cotas no funcionalismo público para membros de “castas registradas”, por exemplo). Entretanto, a implementação de tais políticas era obstruída, na prática, tanto pela já mencionada persistência da discriminação contra grupos minoritários como pela interrupção de canais de reclamação contra a discriminação – seja devido à corrupção e ao clientelismo (que faziam, e ainda fazem, com que queixas e demandas de grupos desfavorecidos sejam interceptadas ainda no nível local, em resposta à pressão de grupos sociais dominantes), seja em virtude da percepção de que a garantia legal dos direitos dos setores em questão seria condição suficiente de satisfação de suas necessidades básicas, não restando espaço para reivindicações adicionais.

As ineficiências no sistema de implementação de reformas sociais a princípio progressistas e emancipatórias limitaram as possibilidades de construção de uma sociedade mais igualitária. Isso porque reforçaram desigualdades preexistentes (os

⁴⁵ Durante o processo de independência indiano, os líderes do Congresso reconheceram as dificuldades de reunir, como iguais, no interior de uma comunidade política democrática, hindus pertencentes a castas médias e altas, de um lado, e indivíduos sem castas ou membros de castas baixas, de outro lado. Dessa forma, a Assembleia Constituinte dedicou-se a criar mecanismos e procedimentos para assegurar aos membros dos estratos mais baixos da sociedade possibilidades de participação igualitária nos processos políticos, econômicos e culturais do novo Estado-nação. Isso envolveu o estabelecimento de “cotas nas Assembleias Legislativas e em outros órgãos públicos, a manutenção de uma lista de grupos de casta baixa num registro (daí o nome Castas Registradas), concedendo-lhes privilégios e [instituído] políticas afirmativas de variadas naturezas, a abolição da intocabilidade e etc.” (BRASS, 2001, p. 5, tradução nossa). A definição de Castas Desfavorecidas foi construída ao longo da década de 1990, por meio do relatório da Comissão Mandal (discutido na seção 4.3.2), com vistas a criar políticas de ação afirmativas direcionadas a grupos de castas intermediárias, situadas entre as Castas Registradas e as castas altas hindus.

muçulmanos seguiram sendo desfavorecidos e sistematicamente discriminados) e legitimaram alegações dos representantes das maiorias⁴⁶ de que o governo concedia vantagens a minorias. De fato, muito do “ressentimento hindu” em relação aos muçulmanos indianos se relaciona ao que os nacionalistas hindus consideram ser concessões de “privilégios” a essa minoria religiosa (KAVIRAJ, 1997a). A percepção de que as desigualdades sociais vinham se acirrando, apesar das promessas em contrário, motivou muçulmanos e indivíduos de castas inferiores a retirarem seu apoio ao Congresso no final da década de 1960 (mais precisamente, durante as eleições de 1967) (GUHA, 2008). Tratava-se do início de um processo de desestabilização do comando do partido no governo central, até então incontestado, e, de forma aparentemente paradoxal e inesperada, de transferência do apoio de setores desfavorecidos da sociedade indiana a uma coalizão política de caráter conservador formada ao longo da década de 1970, a qual compreendia, inclusive, o partido nacionalista hindu *Jana Sangh* e a própria Organização Nacional de Voluntários.

4.1.1 Expansão e institucionalização da rede transnacional de organizações nacionalistas hindus

A década de 1960 é descrita como um marco nas narrativas sobre a formação e a expansão da rede transnacional de militância hindu. Em primeiro lugar, devido à coordenação formal dos centros nacionalistas hindus já existentes no exterior pelo primeiro *pracharak* internacional, nomeado no final da década de 1950. Em segundo lugar, em virtude da ampliação da presença das organizações afiliadas ao *Sangh* em sociedades com quantidades expressivas de imigrantes indianos, relacionada não apenas aos esforços do *pracharak* internacional mas, ainda, a processos de

⁴⁶ “Theodore Wright cita um escritor hindu que afirma que ‘parte-se do pressuposto de que os hindus são uma maioria... mas afirmá-lo é completamente errôneo. A grande massa populacional chamada de hindu é um enorme aglomerado de minorias de subcastas... ao passo que os muçulmanos formam a verdadeira maioria’. Essa citação ressalta que o status de minoria e maioria é uma questão de autoatribuição, bem como de definição objetiva. O que é considerado maioria, de uma perspectiva, é uma minoria de outro ponto de vista... A Índia claramente contém tanta mescla de grupos religiosos, de castas e linguísticos que o sentimento de pertença a uma minoria depende de onde se vive, de quanto poder e prestígio social se tem, e do sentimento de ameaça à comunidade da qual se faz parte” (WEINER, 1997, p. 242, tradução nossa).

segunda emigração que levaram grande parte dos indianos estabelecidos no Leste da África a novos destinos – principalmente ao Reino Unido, aos Estados Unidos e ao Canadá (DESHMUKH, 2008; SHASTRI, 2008).

O processo de nomeação de Laxmanrao Bhide como *pracharak* internacional, descrito em detalhes na biografia do próprio militante hindu (*Moving Spirit of Global Hindu Cause*), envolveu demandas de membros do *Sangh* situados no Quênia e na Índia. Por um lado, voluntários do BSS na África solicitaram à liderança da Organização Nacional de Voluntários o envio de militantes experientes que pudessem orientá-los na condução das práticas regulares, bem como na formulação e na execução de planos de ampliação de suas atividades. Responsáveis pela coordenação dos dezessete *shakhas* existentes no Leste da África em meados da década de 1950, os pioneiros consideravam necessária a presença de um militante dedicado integralmente à tarefa de organização da “sociedade hindu” no exterior, visto que eles próprios se dividiriam entre atividades profissionais e o serviço da causa nacionalista hindu (*seva*) (DESHMUKH, 2008). Por outro lado, diante da difusão das atividades de militância hindu a diferentes países, as dificuldades de coordenação do trabalho do *Sangh* no exterior, por Chamalanlal, *pracharak* alocado no escritório da matriz em Nova Déli, teriam sido reconhecidas pelos líderes da organização. A liderança do RSS designou, então, um militante experiente para as tarefas de coordenação e expansão da atuação de grupos de orientação nacionalista hindu no exterior: Laxmanrao Bhide, um brâmane marata, *pracharak* desde 1941 (SHASTRI, 2008). As narrativas nacionalistas hindus sobre o processo de institucionalização das atividades do *Sangh* em sociedades de imigração indiana destacam a inexistência de um projeto de expansão internacional no período anterior à primeira metade da década de 1950. Entretanto, os fatos de que Bhide havia sido nomeado pelo próprio comandante do RSS, Golwalkar, bem como de que seria enviado a diferentes sociedades de imigração indiana pelos dirigentes do *Sangh*, ou encarregado da coordenação da rede transnacional de militância hindu a partir de diferentes regiões do globo (DESHMUKH, 2008), demonstravam existir, desde então, uma estratégia de atuação internacional por parte da organização matriz na Índia.

De acordo com o relato de Jagdish Shastri, militante hindu pioneiro no Quênia, a chegada de Bhide ao Leste da África, em 1957, teria sido acompanhada

por um rápido diagnóstico do “novo ambiente” e por encontros com voluntários seniores daquela região. Isso teria incluído o levantamento da situação do trabalho do *Sangh* já desenvolvido e das possibilidades de ampliação do alcance das atividades de treinamento e doutrinação. Envolveria, ainda, o contato com emigrantes voluntários ou simpatizantes da causa da “nação hindu”, por meio de informações fornecidas por Chamanlal a partir de Nova Déli ou pelos próprios militantes hindus no Leste africano, que haviam iniciado a formação de uma rede nacionalista hindu ao longo da primeira década de atuação na região (SHASTRI, 2008). A biografia de Bhide acrescenta que a experiência prévia do *pracharak* na *Benares Hindu University*, importante polo de recrutamento de voluntários do *Sangh*, teria sido crucial para a construção de um acervo pessoal de informações sobre ex-alunos e professores daquela universidade residindo no exterior. Dessa forma, a rede de contatos ativada por Bhide teria sido montada a partir dos registros de Chamanlal e do próprio *pracharak* internacional, bem como das novas relações iniciadas por Shastri e seus companheiros no Leste da África. A narrativa prossegue ressaltando que Bhide teria se dedicado, em primeiro lugar, à consolidação das atividades nacionalistas hindus no Quênia, por meio da multiplicação do número de *shakhas* e da formação de uma equipe de militantes capazes de levar adiante o trabalho naquela sociedade de imigração. O estabelecimento da sede internacional do *Sangh* no escritório da Organização Indiana de Voluntários, o BSS, em Nairóbi, faria do Quênia, ademais, a plataforma de expansão da rede transnacional de militância hindu (DESHMUKH, 2008).

De fato, a fase inicial de reconhecimento das condições de trabalho e de consolidação da estrutura organizacional do BSS, naquela sociedade de imigração, teria sido sucedida por viagens através do continente africano com um “plano claro de expansão”, que levaria o *pracharak* internacional primeiro a territórios que hoje correspondem a Uganda, Tanzânia e Zâmbia e, em seguida, a países no Oceano Índico como República de Maurício, Seychelles e Madagascar, todos eles com populações de origem indiana de tamanho significativo. A meta de formação de equipes de militantes, em cada região visitada, seria mantida por Bhide ao longo de suas viagens pelo continente africano (DESHMUKH, 2008; SHASTRI, 2008). O papel do *pracharak* internacional se configurava, então, como o de criação de novos centros de treinamento, de formação de voluntários do *Sangh* no exterior, assim

como de coordenação dos centros de atividades existentes – deve-se lembrar que os pioneiros no Quênia já haviam iniciado contato com simpatizantes da causa nacionalista hindu e criado *shakhas* nas localidades mencionadas. O exercício dessas funções teria se dado por meio das frequentes visitas aos diferentes centros de militância hindu no exterior, bem como da volumosa correspondência com os voluntários. As cartas enviadas por Bhide aos emigrantes buscavam orientá-los quanto aos “problemas sociais”, ou seja, quanto às atividades nacionalistas hindus propriamente ditas e aos desafios à preservação da “hinduidade” (DESHMUKH, 2008). Parte dessa correspondência será analisada no quinto capítulo desta tese.

O início da década de 1960 é descrito nas narrativas sobre a “experiência africana do *Sangh*” como um período de êxito no que se refere à expansão e à consolidação das atividades nacionalistas hindus naquela região. Por outro lado, é caracterizado como uma época de transformações significativas no interior das sociedades do Leste da África, decorrentes do avanço dos processos de independência e das políticas de nacionalização que os acompanharam. A formação do Estado independente do Quênia, em 1963, foi particularmente impactante para os imigrantes indianos. A nova legislação queniana intentava promover a “africanização” da administração pública, por meio da demissão ou aposentadoria compulsória de funcionários “estrangeiros”, conforme disposto no *Immigration Act* de 1967, afetando diretamente a população de origem indiana naquele país. É importante lembrar que grande parte dos imigrantes indianos no Quênia ocupava cargos públicos – nos departamentos de Ferrovia e Portos, Correios e Telecomunicações, Obras Públicas, assim como nos bancos estatais. Os desempregados encontraram dificuldades de recolocação no setor privado, visto que a maioria das empresas se mostrava relutante em contratá-los. Restrições à atuação de comerciantes indianos também estavam presentes na nova legislação (como no *Trade Licensing Act*, de 1967), que redefinia ou criava regras para a concessão de licenças comerciais, atingindo principalmente as atividades de imigrantes residentes em Nairóbi e Mombaça (BHACHU, 1985; BROWN, 2007).

É possível perceber, ademais, que o processo de formação do Estado do Quênia envolveu também a definição da cidadania dos diferentes grupos étnicos residentes no território em questão. Cidadãos quenianos seriam os habitantes originais da região, africanos ali estabelecidos antes da dominação colonial e dos

processos migratórios a ela relacionados. Aos demais grupos étnicos radicados no Quênia, europeus ou asiáticos, era oferecida a possibilidade de adoção da cidadania queniana. Havia, ademais, a opção de permanência no país como estrangeiros, status que conferia direitos sociais, políticos e econômicos restritos a seus detentores. Conforme discutido no primeiro capítulo desta tese, a postura oficial do Estado indiano era de não intervenção e de respeito à autodeterminação de outros Estados soberanos. As autoridades governamentais da sociedade de origem, representadas pelo Consulado indiano em Nairóbi, haviam enunciado claramente a decisão de não intervir em favor dos grupos de origem indiana residentes na região. Dessa forma, a orientação do governo indiano aos imigrantes que desejassem permanecer no Quênia era de que adotassem a cidadania local e se adaptassem à nova conjuntura (BROWN, 2007; DUBEY, 2003). Entretanto, apenas uma pequena parcela dos indivíduos de origem indiana optou pela permanência em território queniano – em geral, empresários ou comerciantes bem-sucedidos e pouco afetados pelas políticas de “africanização” do setor público ou pelas novas regras de concessão de licenças comerciais. Diante das condições bastante desfavoráveis à residência no recém-formado Estado queniano, a maioria dos imigrantes indianos se decidiu pela emigração a novos destinos, processo que ficaria conhecido como “segunda migração” e que geraria, desde então, referências constantes às “comunidades de duas vezes migrantes” provenientes do Leste da África – seja em estudos acadêmicos ou nas narrativas dos diferentes grupos participantes desses novos deslocamentos populacionais. Em meados da década de 1960, profissionais indianos se dirigiram aos Estados Unidos e ao Canadá, países que haviam revisto suas políticas migratórias e iniciado a contratação de profissionais estrangeiros altamente qualificados naquele período. Funcionários públicos, comerciantes e pequenos empresários detentores de passaportes britânicos emigraram ao Reino Unido no final dos anos 1960. Uma minoria optou por retornar à Índia⁴⁷ (BHACHU, 1985; BROWN, 2007; DUBEY, 2003).

As narrativas nacionalistas hindus sobre a “segunda migração” ressaltam, em primeiro lugar, os “maus-tratos” à população de origem indiana no Quênia. Nos

⁴⁷ Estimativas sobre as quantidades de indivíduos de origem indiana emigrados do Quênia ao Reino Unido apontam a entrada de 5.000, em 1965; 6.000, em 1966; 12.000, em 1967; 12.000 no primeiro bimestre de 1968. A entrada de migrantes provenientes do Leste da África seria barrada pelo governo britânico em março de 1968 (BROWN, 2007).

primeiros anos da década de 1960, os imigrantes teriam enfrentado não apenas demissões e aposentadorias compulsórias mas, ainda, “roubos”, “vandalismo” e assassinatos de comerciantes e pequenos empresários de origem indiana (SHASTRI, 2008, p. 41, tradução nossa). Em segundo lugar, destacam os esforços dos militantes hindus para manter a “comunidade hindu” unida e organizada diante dos novos desafios, o que teria permitido que os imigrantes lutassem por seus direitos. À intensidade e à eficiência do trabalho conduzido nos *shakhas*, sob a coordenação de Bhide, é atribuída a decisão de permanecer no Quênia, tomada pela maioria dos militantes hindus, nos estágios iniciais de implementação das políticas de “africanização”. Contudo, diante do recrudescimento dos processos de nacionalização de instituições políticas e econômicas naquele país, o *pracharak* internacional teria chegado à conclusão de que, somente aos imigrantes que adotassem a cidadania queniana, conviria permanecer naquela sociedade de imigração. Os demais, incapazes de garantir a segurança de suas propriedades e de suas vidas na condição de estrangeiros, deveriam partir. Bhide, em concordância com o posicionamento oficial da liderança do *Sangh* na Índia, criticou a postura das autoridades governamentais da sociedade de origem, afirmando que o Estado indiano deveria intervir em favor das populações de origem indiana no Quênia, de modo particular, e no Leste da África, de modo geral (DESHMUKH, 2008). Em terceiro lugar, os deslocamentos relacionados à “segunda migração” são retratados nos documentos nacionalistas hindus analisados como “bênçãos ocultas” ou “males que vieram para o bem”, na medida em que teriam possibilitado a expansão da rede transnacional de militância hindu a países do Norte. Os voluntários do BSS teriam levado “a semente do trabalho do *Sangh*” a outros países, sustentando o desenvolvimento das atividades de militância hindu nas sociedades de destino (DESHMUKH, 2008, p. 70, tradução nossa).

É importante distinguir, neste ponto, entre dois processos mencionados nos documentos analisados, ambos envolvendo a emigração de indivíduos ou grupos de origem indiana do Leste da África ao Reino Unido. O primeiro deles foi a emigração de jovens de origem indiana, ao longo das décadas de 1950 e 1960, com o objetivo de estudar ou realizar treinamentos profissionais. Os jovens militantes hindus inseridos nesses movimentos migratórios estariam “tão absortos no trabalho do *Sangh* que, onde quer que se estabelecessem no Reino Unido, iniciavam *shakhas*”

(SHASTRI, 2008, p. 48, tradução nossa). Teriam sido os responsáveis pelo início das atividades de militância hindu naquele país. As trajetórias de emigração individual desses “duas vezes migrantes” se assemelham às dos indivíduos que emigraram diretamente da Índia ao Reino Unido no mesmo período. Em ambos os casos, homens jovens participaram de processos de mobilidade profissional no interior da *New Commonwealth*, que compreendia territórios antes vinculados (ou ainda vinculados no período em questão) à metrópole britânica por relações de dominação colonial ou protetorado.

Aqueles que emigraram diretamente ao Reino Unido foram atraídos pelo recrutamento de mão-de-obra estrangeira com a finalidade de reconstrução da economia britânica após a Segunda Guerra Mundial. Estabeleceram-se, a princípio, em áreas metropolitanas como Londres, Birmingham e Bradford. Organizaram-se de forma elementar em torno das atividades profissionais a que se dedicavam na sociedade de imigração, estimulando a “migração em cadeia” – ou seja, a entrada de parentes, amigos ou conhecidos nos ramos de trabalho em que estavam inseridos (atividades industriais, principalmente). No entanto, uma vez que se percebiam como trabalhadores temporários no Reino Unido, com os objetivos claros de ganhar, poupar e retornar à Índia, não se ocuparam, inicialmente, da formação de comunidades de imigrantes ou da recriação de “ambientes de tradição indiana” – fossem eles concebidos em termos regionais ou nacionais (BALLARD, 1996; BHACHU, 1985; BROWN, 2007). Os jovens “duas vezes migrantes”, embora participassem de migrações temporárias como os demais imigrantes indianos, relacionadas a objetivos profissionais e vivenciadas como experiências individuais (em ambos os casos os migrantes, solteiros ou casados, deixaram suas famílias nas regiões de origem), eram significativamente mais bem qualificados que os partícipes de migrações diretas. Suas qualificações educacionais ou profissionais, habilidades organizacionais e sentimentos de pertença a comunidades étnicas foram consideravelmente desenvolvidos no Leste da África. Daí serem caracterizados, nas narrativas nacionalistas hindus sobre a expansão das atividades do *Sangh* no exterior, como voluntários particularmente eficientes, como pioneiros valorosos que se teriam dedicado de forma exemplar à organização dos imigrantes “hindus” no Reino Unido – o que significa, também, que os “duas vezes migrantes” teriam

liderado o trabalho de militantes hindus emigrados diretamente da Índia, naquele território.

O segundo processo referido foi a emigração de famílias de origem indiana, no final da década de 1960, em decorrência da formação de Estados independentes no continente africano. Os militantes hindus participantes desses deslocamentos populacionais seriam tão dedicados à causa nacionalista hindu como os jovens profissionais e estudantes já estabelecidos no Reino Unido. Mais importante: seriam bastante experientes e, por conseguinte, capazes de impulsionar o trabalho do *Sangh* na antiga metrópole. Contudo, teriam sido desmobilizados, a princípio, por sua dispersão através do território britânico. A tarefa designada ao *pracharak* internacional, nesse contexto, teria sido a supervisão do assentamento, nas regiões de destino, dos voluntários do BSS participantes do segundo processo de emigração. Isso envolveria a ativação da rede de contatos de que dispunha – novamente com o auxílio de Chamanlal, baseado no escritório do RSS em Nova Déli – com vistas a estabelecer a comunicação entre os militantes pioneiros e os recém-chegados (DESHMUKH, 2008; SHASTRI, 2008). Essa tarefa teria sido facilitada pelos elevados níveis de organização dos “duas vezes migrantes” provenientes do Leste da África. As trajetórias de migração familiar – os grupos entrantes no Reino Unido eram em sua maioria compostos por unidades familiares completas, ou seja, por famílias estendidas formadas por até três gerações –, bem como as capacidades organizacionais dos migrantes em questão (discutidas anteriormente), aceleraram consideravelmente seu processo de assentamento. Isso significou, em primeiro lugar, a rápida rearticulação das redes de comunicação interna dessas famílias quando da chegada ao destino (BHACHU, 1985) – redes das quais se valeram os militantes hindus para impulsionar o trabalho do *Sangh* naquela sociedade de imigração. Em segundo lugar, favoreceu a reorganização de serviços comunitários (religiosos, educacionais, assistenciais etc.) com bastante agilidade. Os imigrantes indianos provenientes do Leste da África dispunham do capital social (fluência no idioma local, educação em moldes ocidentais, familiaridade com instituições e procedimentos burocráticos britânicos) e financeiro (transferido ao Reino Unido quando do recrudescimento das políticas de “africanização”) necessário a sua inserção profissional, bem como catalisador de sua ascensão social. De fato, na virada da década de 1960, enquanto processos de formação e de consolidação de

comunidades étnicas por participantes de migrações diretas à antiga metrópole ainda estavam em curso (por meio de reunificação familiar, por exemplo), as comunidades de “duas vezes migrantes”, frequentemente apontadas por sua afluência e elevados níveis de educação, já se encontravam reorganizadas, mobilizadas e adaptadas às instituições sociais da sociedade de imigração (BALLARD, 1996; BHACHU, 1985; BROWN, 2007).

É importante destacar que, embora Bhide tivesse sido transferido ao Nepal em 1963, tornando-se responsável pela coordenação das atividades da Organização Nacional de Voluntários no estado indiano de Bihar e no Nepal, o *pracharak* internacional seria enviado regularmente ao Reino Unido, ao Canadá e aos Estados Unidos com a finalidade de articular o trabalho nacionalista hindu naquelas regiões. Devido aos processos de “segunda migração”, e ao crescimento da importância do Reino Unido como sociedade de imigração indiana decorrente de tais processos, a antiga metrópole foi incorporada ao eixo de coordenação da rede transnacional de militância hindu. A sede internacional do *Sangh* permanecia em Nairóbi. Contudo, o centro de treinamento em Leicester concentraria gradualmente as tarefas de coordenação e promoção da “hinduidade” no exterior, tornando-se oficialmente a sede internacional das organizações de orientação nacionalista hindu em meados da década de 1990 (SHASTRI, 2008). Entretanto, ao longo da primeira metade da década de 1960, as atividades de militância hindu no Reino Unido seriam conduzidas informalmente. As iniciativas de Bhide teriam sido bem recebidas pelos voluntários do *Sangh* residentes na antiga metrópole imperial. Encontros mensais teriam sido realizados. Estudantes nacionalistas hindus fundariam uma organização chamada “Missão Indiana” que, ao atrair indivíduos de origem indiana por meio do oferecimento de informações sobre vagas de emprego, tornar-se-ia um centro de referência para militantes veteranos, bem como um polo de recrutamento de novos voluntários (DESHMUKH, 2008).

Os passos iniciais em direção à oficialização dos *shakhas* estabelecidos naquela sociedade de imigração seriam dados por Shastri, o militante hindu pioneiro no Quênia. Em 1966, Jagdish Shastri havia optado por passar suas férias na Europa, trabalhando como voluntário da UNESCO e, nas horas vagas, dedicando-se a encontros com militantes hindus radicados no Reino Unido. No primeiro desses encontros, Shastri e outros três voluntários (dois deles emigrados do Quênia, outro

diretamente emigrado da Índia), haveriam discutido a possibilidade de inaugurar formalmente a condução de *shakhas* naquele país (atividades já teriam sido iniciadas informalmente em Leeds, Bradford e Birmingham). Ademais, haveriam debatido a necessidade de adaptação das técnicas de treinamento ao contexto britânico, concluindo que *shakhas* semanais seriam mais adequados ao ritmo de vida local bem como às longas distâncias entre residências, locais de trabalho e pontos de encontro dos militantes. Durante uma reunião formal entre os militantes hindus, presidida por um líder da Organização Nacional de Voluntários de passagem por Londres, Atal Behari Vajpayee (futuro primeiro-ministro indiano), tais discussões seriam sintetizadas. Originariam, ainda, os pedidos de autorização do início formal das atividades no Reino Unido e de nomeação de um responsável pela filial a ser fundada naquele país, ambos transmitidos à matriz indiana. O *Hindu Swayamsevak Sangh* (Organização Hindu de Voluntários, HSS) seria fundado no final de 1966, após a designação de um secretário para o Reino Unido – M. C. Satyanarayan, um dos militantes pioneiros na sociedade de imigração em questão – pelo escritório do RSS em Nova Déli (SHASTRI, 2008).

Bhide, o *pracharak* internacional, teria acompanhado todo o processo de formação do HSS, participado do primeiro *shakha* conduzido oficialmente em solo britânico e se empenhado bastante para multiplicar o número de centros de atividade locais. Paralelamente, teria coordenado o início das atividades de militância hindu nos Estados Unidos. Em 1963, Deendayal Upadhyaya, um dos principais líderes do partido *Bharatiya Jana Sangh*, visitou os Estados Unidos na condição de representante do *Sangh*. Diante da constatação de que a população de origem indiana crescia naquele país, Upadhyaya considerou que um “trabalho organizacional ativo deveria ser começado na América do Norte” (DESHMUKH, 2008, p. 77, tradução nossa). Em 1965, emendas ao *US Immigration and Naturalization Act* substituíram o sistema de cotas por origem étnica ou nacional, que regulara a entrada de imigrantes em solo estadunidense por cerca de quarenta anos, por critérios relacionados à reunificação familiar e ao recrutamento de profissionais qualificados, segundo necessidades da economia local (BROWN, 2007; KHADRIA, 2009). A entrada de profissionais indianos nos Estados Unidos se acelerou significativamente então, por processos de migração direta ou indireta (caso dos grupos de origem indiana provenientes do Leste da África).

Embora os documentos analisados nesta tese não se detenham na descrição do desenvolvimento do trabalho do *Sangh* em território estadunidense, registram que Bhide foi enviado com certa regularidade àquela região, com o objetivo de supervisão das atividades informais conduzidas pelos primeiros militantes ali estabelecidos, de criação de novos centros de treinamento e de formação de voluntários (DESHMUKH, 2008; SHASTRI, 2008). É possível observar, assim, que o padrão de condução das atividades de militância hindu no exterior foi mantido naquela sociedade de imigração. Entretanto, diferenças no processo de estabelecimento de indivíduos e grupos de origem indiana nos Estados Unidos explicam o fato de que o papel das famílias provenientes do Leste da África não é tão destacado, nas narrativas sobre a “experiência americana”, como nos relatos sobre o Reino Unido. Tanto a imigração direta da Índia como “segundas migrações” a partir do continente africano envolveram, no caso estadunidense, a predominância de trajetórias familiares de migração ou dinâmicas de reunificação familiar aceleradas. Dessa forma, níveis de organização de “migrantes diretos” e “indiretos” logo se aproximariam, devido principalmente à rápida formação de comunidades étnicas por aqueles emigrados diretamente da Índia (BROWN, 2007). Ainda que as capacidades organizacionais dos “duas vezes migrantes” tenham sido reconhecidas e aclamadas pelos militantes nacionalistas hindus, a contribuição dos novos migrantes (entre os quais também se encontravam *swayamsevaks* experientes) foi igualmente destacada como relevante à inauguração e à consolidação do trabalho do *Sangh* nos Estados Unidos (DESHMUKH, 2008; SESHADRI, 2001; SHASTRI, 2008).

É preciso, entretanto, atentar para o fato de que os recém-emigrados a esses países do Norte mantiveram modos de organização fragmentários, segundo identificações regionais, religiosas, de castas e linguísticas. As “comunidades africanas orientais” (ou do Leste da África), ao lado de “migrantes diretos” e de outros grupos de “duas vezes migrantes”, como os indo-caribenhos – descendentes de indianos emigrados à Guiana e a Trinidad e Tobago por meio de contratos de aprendizagem (VERTOVEC, 2000) –, compuseram o mosaico de comunidades de origem indiana nas sociedades de imigração em questão. Deve-se considerar, portanto, que, para além da diversidade cultural habitualmente reproduzida pelos imigrantes nos países de destino, novos critérios de distinção entre os diferentes

grupos de origem indiana reforçariam sua fragmentação. Os afluentes “africanos orientais”, os “migrantes diretos” (percebidos como bem ou malsucedidos, dependendo dos níveis variáveis de qualificação educacional e profissional dos envolvidos) ou os desfavorecidos “indo-caribenhos” formariam associações, instituições educacionais e religiosas distintas, marcadas por graus de organização e capacidade de mobilização diversos (BALLARD, 1996; BHACHU, 1985; BROWN, 2007; VERTOVEC, 2000). De modo semelhante ao ocorrido quando do início das atividades de militância hindu no Leste da África, os documentos nacionalistas hindus examinados reconhecem os desafios impostos pela “desunião” ou “desorganização” da “sociedade hindu” no Reino Unido e nos Estados Unidos (DESHMUKH, 2008; SESHADRI, 2001; SHASTRI, 2008). O que se quer destacar, neste ponto, é o fato de que a ênfase dada por essas narrativas às capacidades organizacionais dos grupos de imigrantes provenientes do continente africano busca ressaltar, por um lado, a eficiência dos militantes hindus participantes dos movimentos migratórios em questão. Por outro lado, obscurece a construção dos mencionados critérios de distinção entre as diferentes comunidades de origem indiana e, dessa forma, a crescente complexidade da tarefa de formação de uma comunidade emigrada “hindu” homogênea e unificada.

4.2 Instabilidade política e fortalecimento do nacionalismo hindu – a década de 1970

Na Índia, o contexto político de princípios dos anos 1970 parecia ainda mais desfavorável à atuação de grupos de orientação nacionalista hindu, de modo geral, e da Organização Nacional de Voluntários, de modo específico. Isso porque crescia consideravelmente a pressão do governo central e de organizações da sociedade civil, como o Comitê de Combate ao Comunalismo (SVC), mencionado anteriormente, pela interdição do RSS. À apresentação de uma petição de banimento da organização, pelo SVC, acrescentou-se a defesa da primeira-ministra de maior rigor na aplicação da legislação existente contra conflitos religiosos, que culminou na suspensão temporária dos *shakhas* em Déli, em 1970, e estimulou emenda à legislação criminal, com o objetivo de criar novos mecanismos de

combate a grupos nacionalistas-religiosos e paramilitares, em 1972 (JAFFRELOT, 1996). Entretanto, a postura assertiva e intervencionista do governo de Indira Gandhi no tratamento das relações entre grupos culturais distintos no interior do Estado indiano, que acabou por acirrar conflitos regionais e hostilidades contra os próprios grupos minoritários que alegava defender (BRASS, 2001), indicava aos nacionalistas hindus os limites da defesa do secularismo pelo governo central. Por um lado, as medidas visando ao combate de grupos explicitamente intolerantes, como os nacionalistas hindus, buscavam resguardar minorias religiosas. Por outro lado, intervenções como a segunda guerra indo-paquistanesa, em 1971, que deu origem ao Estado de Bangladesh após o término do conflito, colocavam em risco a segurança da própria população muçulmana indiana, habitualmente alvo de represálias quando da agressão a hindus em territórios de maioria islamita. Nesse caso, os hindus sob ameaça seriam os numerosos refugiados que cruzaram as fronteiras do antigo Paquistão Oriental e foram acolhidos primeiro nos estados fronteiriços de Bengala Ocidental, Tripura e Meghalaya e, mais tarde, em campos de refugiados em Madhya Pradesh e Orissa. Embora a vitória sobre o Paquistão tenha exaltado sentimentos patrióticos, associados à elevação do “orgulho” e da “autoestima hindus” pelos nacionalistas-religiosos, sobrepujando a noção de “vitimização hindu” por eles vinculada a derrotas históricas da “nação hindu”, a percepção de que haveria uma ameaça islâmica latente e constante voltou a instigar hostilidades contra muçulmanos indianos (GUHA, 2008).

Além da acentuação das contradições entre a retórica e a prática do governo central em relação ao secularismo, deve-se considerar a mudança no posicionamento da Organização Nacional de Voluntários em relação às restrições impostas a sua atuação à época. Com a morte de Golwalkar, em 1973, assumiu o comando da organização Madhukar Dattatraya Deoras, também conhecido como Balasaheb Deoras. O brâmane de Maharashtra discordava dos comandantes anteriores quanto à conveniência da posição de obscuridade do RSS. Alegava que a publicidade era relevante como meio de aceleração e aprofundamento da penetração do ideário nacionalista hindu em todas as esferas da vida social e, portanto, crucial ao crescimento e fortalecimento da organização, postura já evidenciada quando, como secretário-geral da organização, colaborou com manifestações promovidas pelo *Jana Sangh*, entre 1972 e 1973. A determinação de

discrição e participação seletiva em atividades públicas (revertida, em muitos casos, à opção radical por não participação em tais atividades) havia até então acompanhado as estratégias combinadas de “formação humana” e de multiplicação de *shakhas* e constituía também um mecanismo de escape da ingerência da opinião e do poder públicos. Tal postura foi abandonada em favor de uma militância populista que procurava apresentar o RSS como a voz da “nação hindu” contra a repressão governamental e, mais especificamente, contra instituições governamentais tidas como ilegítimas, uma vez que há muito haveriam deixado de expressar a vontade popular (JAFFRELOT, 1996).

A virada populista da Organização Nacional de Voluntários não se deveu exclusivamente a alterações internas à organização, contudo. A adoção gradual de práticas e discursos populistas pelo RSS esteve certamente relacionada à mencionada transferência do poder a um novo líder de inclinações populistas. Deveu-se, ainda, à lenta aproximação, por parte da organização, de setores sociais marginalizados, processo marcado pelas dificuldades de formação de uma nova imagem para uma entidade nacionalista hindu fortemente associada às castas altas, como discutido anteriormente, o que tornou ainda mais importante a atuação das entidades afiliadas na expansão das fronteiras de atuação da matriz. Entretanto, deve-se ressaltar que a própria conjuntura política da década de 1970 foi marcada pelo fortalecimento de movimentos populistas e, nesse sentido, favoreceu a participação da Organização Nacional de Voluntários em agitações populares ocorridas na primeira metade dos anos 1970. De grande relevância para a compreensão do fortalecimento do nacionalismo hindu no período foi o envolvimento ativo do RSS no movimento liderado por Jayaprakash Narayan (também conhecido pelas iniciais JP).

Movimentos estudantis regionais, mobilizados em protesto contra a corrupção em governos estaduais administrados pelo Congresso (mais especificamente, no Gujarat e em Bihar), no ano de 1974, foram transformados pelo líder pacifista JP em um movimento nacional, que conclamava partidos e grupos de oposição ao Congresso a se unirem. O propósito do movimento era reivindicar transformações radicais, em termos morais e institucionais, não apenas nos governos estaduais mas também no governo central. Tratou-se de um apelo capaz de reunir, sob uma mesma bandeira, militantes de diferentes orientações ideológicas – pertencentes

aos extremos do espectro político, como comunistas à esquerda e nacionalistas hindus à direita, além de moderados e ativistas gandhistas que haviam optado por permanecer à margem das atividades políticas formais. Em primeiro lugar, em virtude da reputação de Narayan como ativista social gandhista e importante membro da resistência passiva e pacífica à dominação colonial. Em segundo lugar, em razão do crescente descontentamento com o Congresso por parte de diversos segmentos sociais. Tamanha diversidade ideológica no interior do movimento e, principalmente, a presença da Organização Nacional de Voluntários, desde os estágios iniciais de mobilização, eram motivo de preocupação para ativistas gandhianos associados a JP. Uma vez que a *Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad* (Conselho Estudantil Nacional, ABVP), grupo afiliado ao RSS, não apenas havia participado das agitações estudantis em Bihar como assumira a liderança dos protestos em várias regiões do estado, os companheiros pacifistas de JP temiam que o controle do movimento passasse às mãos da organização nacionalista hindu (GUHA, 2008).

Controvérsias acerca da presença da Organização Nacional de Voluntários e de entidades afiliadas na coalizão de oposição ao Congresso de Indira Gandhi⁴⁸ foram uma constante. O que interessa aqui destacar é que, embora o envolvimento do RSS na mobilização popular de então tivesse dimensões estratégicas, não se deveu exclusivamente a considerações oportunistas. A associação com um ativista da estatura de Jayaprakash Narayan e com um movimento de grande apelo popular certamente era desejável do ponto de vista do crescimento e do fortalecimento da influência nacionalista hindu em âmbito nacional. No entanto, a colaboração entre JP, seus seguidores e voluntários do RSS foi possibilitada pela existência de afinidades prévias entre esses grupos. Em primeiro lugar, a crença de que a reforma social seria prioritária em relação à transformação social promovida por meio da atividade política formal. Em segundo lugar, a convicção de que o desenvolvimento deveria ser conduzido segundo o modelo de descentralização indiano (baseado em indústrias artesanais e no sistema de autogestão das aldeias), em oposição aos projetos de modernização dependentes da industrialização concretizados por

⁴⁸ As disputas no interior do Partido do Congresso levaram a sua cisão, no período em questão, em duas facções: o Congresso (I), correligionário de Indira, e o Congresso (O) ou (R), que defenderia os princípios tradicionais do Congresso, em oposição às mudanças estratégicas promovidas pela primeira-ministra.

Jawaharlal Nehru e Indira Gandhi. Essa convergência de interesses foi favorecida principalmente por aspectos doutrinários desenvolvidos ao longo da década de 1950 por Deendayal Upadhyaya⁴⁹, membro da Organização Nacional de Voluntários responsável pela formação de um programa político para o *Jana Sangh* que fosse compatível com a temática da reforma socioeconômica introduzida por Nehru e, ao mesmo tempo, constituísse uma alternativa ao projeto desenvolvimentista do então primeiro-ministro. Entretanto, as divergências entre JP e os partidários do nacionalismo hindu eram significativas. Enquanto esses criticavam a linguagem e as inclinações socialistas do líder pacifista, Narayan condenava o caráter violento de alguns dos métodos de protesto por eles empregados, bem como dos discursos por eles proferidos. Ainda assim, JP acreditava ser capaz de estimular uma mudança de orientação da organização nacionalista hindu (JAFFRELOT, 1996).

A pressão do movimento sobre o governo central se acentuou em 1975 quando, paralelamente ao julgamento da primeira-ministra Indira Gandhi – que respondia a acusações de corrupção, referentes ao uso impróprio de dinheiro público e da máquina estatal para fins eleitorais, durante as eleições parlamentares de 1971 –, a mobilização popular atingiu um crescendo. Uma marcha foi realizada na capital federal, Nova Déli, instando a retirada do Congresso (I) do poder (cujos líderes eram taxados de corruptos e desacreditados como representantes da vontade popular). Ademais, Morarji Desai, veterano do Congresso (O), iniciou uma greve de fome como reivindicação da renúncia de Indira. Diante da pressão popular e, principalmente, da decisão judicial de que sua eleição fora inválida e da proibição de que se manifestasse nas sessões do Parlamento enquanto recorria do julgamento (o que na prática inviabilizava sua atuação à frente do governo central), Indira Gandhi decretou estado de emergência em junho de 1975. A Emergência,

⁴⁹ Deendayal Upadhyaya (1916-1968), *pracharak* da Organização Nacional de Voluntários e secretário-geral do *Bharatiya Jana Sangh*, desenvolveu um ideário político por ele denominado “Humanismo Integral”, formulado em oposição ao projeto nacional de Nehru, bem como ao marxismo e ao liberalismo defendidos por grupos políticos concorrentes, no interior da sociedade indiana. O nacionalismo advogado por Upadhyaya rejeitava o desenvolvimento industrial baseado no uso de inovações tecnológicas em grande escala, além de criticar o “imperialismo” cultural e econômico do Ocidente. Para o militante hindu, assim como o indivíduo, a sociedade deveria se organizar de acordo com os quatro objetivos universais: *kama* (desejo ou satisfação), *artha* (riqueza), *dharma* (dever moral) e *moksha* (libertação). Os modos de organização social capitalista ou socialista seriam incapazes de promover os objetivos prioritários do *dharma* e de *moksha*, devido a seus princípios materialistas relacionados ao desejo e à riqueza. Somente o resgate do “verdadeiro modo de vida hindu” propiciaria a consecução das metas de retidão moral e libertação espiritual, não apenas pelo indivíduo, mas pela sociedade “hindu” como um todo (BHATT, 2001).

como ficou conhecido esse período de exceção da história indiana, caracterizou-se pela suspensão dos direitos civis, pela restrição à liberdade de imprensa e pela perseguição aos oponentes políticos de Indira. Nesse contexto, indivíduos com quaisquer ligações com a Organização Nacional de Voluntários e suas entidades afiliadas, com o Congresso (O), ou com os partidos comunistas indianos foram detidos (GUHA, 2008).

Durante a Emergência, o RSS sofreu, portanto, uma segunda interdição. A prisão maciça de membros da organização, inclusive de seus líderes, desestabilizou, num primeiro momento, a rede de militância hindu coordenada pela organização. Entretanto, diante da opção pela resistência à repressão governamental e, por conseguinte, pela clandestinidade, os “voluntários da nação hindu” se rearticularam rapidamente (JAFFRELOT, 1996). De acordo com a própria Organização Nacional de Voluntários, entre as maiores dificuldades impostas pelo regime de exceção se encontraria o bloqueio dos canais de comunicação por meio dos quais a oposição poderia se mobilizar. Ao RSS caberia vencer esse obstáculo, uma vez que se tratava da maior organização de voluntários do país, dotada de uma rede de centros de atividade que se estenderia por todo o território nacional. Ademais, a paralisia que acometia os partidos políticos não poderia imobilizar uma organização cujos métodos de comunicação sempre teriam envolvido o contato pessoal e, portanto, se desenvolvido de forma independente de meios de comunicação de massa convencionais. A transmissão de informações e decisões sobre a resistência à Emergência através da rede de voluntários (do nível nacional ao nível regional e vice-versa) teria se estabelecido logo após a interdição e se tornado crucial na mobilização da oposição ao regime imposto por Indira Gandhi. Os desafios adicionais de envolvimento das massas na luta contra a repressão e de financiamento do trabalho de resistência da organização teriam sido enfrentados por meio da produção e da distribuição clandestina de livros e panfletos denunciando a conduta antidemocrática e autoritária da primeira-ministra, bem como da atividade incessante de um *pracharak* (não identificado no documento em questão, mas indicado em documentos posteriores como Laxmanrao Bhide, o primeiro *pracharak* internacional) em busca de fundos e de apoio às organizações e indivíduos perseguidos pelo governo central. Segundo o RSS, o movimento clandestino liderado pela organização teria mantido viva a imagem da oposição nas mentes dos

indianos, construído consenso entre os diversos participantes da resistência e criado novos heróis, defensores dos direitos individuais e da liberdade democrática (SESHADRI, 2001).

À parte os autoelogios dos membros da Organização Nacional de Voluntários a sua atuação na resistência contra a Emergência, deve-se reconhecer que a densa rede por ela construída ao longo das décadas, composta por militantes disciplinados e habituados a ações furtivas, concedia-lhe vantagens sobre outros grupos na clandestinidade, como os socialistas chefiados por George Fernandes. Ademais, a influência do movimento nacionalista hindu no interior da oposição de fato cresceu devido a sua militância durante a Emergência. A aceitação do *Sangh* pela população em geral aumentou, ainda, em razão do apoio oferecido pelo RSS às famílias de prisioneiros políticos. Não bastasse isso, a participação ativa no movimento de contestação clandestina à repressão governamental acabou por conferir à Organização Nacional de Voluntários e ao partido político *Jana Sangh*, juntamente com os demais membros da oposição, o status de defensores da democracia e da liberdade, a despeito da postura ambígua do movimento nacionalista hindu como um todo em relação à democracia, de modo geral, e à garantia de direitos civis das minorias, de modo particular (GUHA, 2008; HANSEN, 1999; JAFFRELOT, 1996).

Ao final, as reais motivações da decisão de suspender a Emergência, anunciada em princípios de 1977 por Indira Gandhi, não se tornaram públicas, embora fossem significativas as pressões internas e externas pelo término do regime de exceção. Convocadas novas eleições, os líderes da oposição, personagens principais do movimento popular encabeçado por Jayaprakash Narayan e alvos privilegiados da perseguição política empreendida pelo governo central, optaram por formar uma coalizão partidária composta por *Jana Sangh*, *Bharatiya Lok Dal*⁵⁰, Partido Socialista e Congresso (O), entre outros, que daria origem ao *Janata Party* (Partido do Povo) e faria frente à candidatura de Indira

⁵⁰ “O *Lok Dal* nasceu, em Uttar Pradesh, sob a liderança de um proeminente ex-líder do Congresso, Charan Singh, que deixou o partido para compor o primeiro governo não formado pelo Congresso naquele estado, em 1967. Charan Singh reuniu seus apoiadores ruralistas (cuja maioria era proveniente das chamadas castas desfavorecidas ou de castas de camponeses proprietários, membros de castas médias) em um novo partido político chamado [*Bharatiya Kranti Dal*], que emergiu como o segundo maior partido naquele estado, atrás do Congresso, nas eleições parciais para as assembleias legislativas, em 1969. Em 1974, a maior seção dos Socialistas radicais, tanto em Uttar Pradesh como em Bihar (composta principalmente de líderes cujas bases de apoio provinham das castas desfavorecidas naqueles estados), uniu forças com o BKD de Charan Singh, desde então denominado [*Bharatiya Lok Dal*]” (BRASS, 2001, p. 83, tradução nossa).

Gandhi (GUHA, 2008). A Organização Nacional de Voluntários participou ativamente da campanha eleitoral, apoiando os candidatos do antigo *Jana Sangh* que integraram o novo partido. Com a vitória da coalizão, e a experiência inédita na democracia indiana de ausência do Congresso na liderança do governo central, o RSS parecia estar enfim próximo do exercício do papel de *Raj Guru* (conselheiro do rei), almejado e idealizado por Golwalkar. A influência da organização sobre o novo governo era evidenciada pelo controle da matriz sobre os membros do ex-*Jana Sangh*, que se fortaleceu a partir do início da década de 1970, assim como por sua participação em programas governamentais – o RSS ficara encarregado da execução de um projeto de alfabetização de adultos – e pelos encontros regulares do comandante Deoras com o novo primeiro-ministro, Morarji Desai.

O novo papel que a Organização Nacional de Voluntários atribuía a si mesma inspirava cautela e apreensão em alguns membros da coalizão e em segmentos da opinião pública zelosos do secularismo, uma vez que a autoridade moral que o RSS pretendia exercer sobre o governo não estava sujeita a mecanismos de controle democrático. Com efeito, seu centro de poder se encontrava fora do sistema político formal e demonstrava força e resistência cada vez maiores, como revelou a pronta recuperação desse grupo nacionalista hindu após as duas interdições sofridas (JAFFRELOT, 1996). Os receios de que a organização nacionalista hindu assumisse de fato a liderança do *Janata Party* relacionavam-se, ainda, a disputas internas pelo poder. Além da oposição a Indira Gandhi, poucos elementos contribuíam para a coesão da aliança partidária que dera origem ao *Janata*, o que era perceptível até mesmo na indefinição de seu programa de governo, desenvolvido e implementado segundo as inclinações dos ministros encarregados das diferentes pastas (GUHA, 2008). Também indefinida permanecia a existência de uma orientação ideológica e/ou grupo de interesse predominantes no interior do partido, situação que logo incitaria disputas pelo controle da coalizão e teria como resultado mais imediato uma nova onda de repressão ao RSS, aliado do primeiro-ministro Morarji Desai.

Os anos finais da década de 1970 foram marcados por aumento significativo de conflitos entre hindus e muçulmanos, com a participação comprovada de líderes nacionalistas hindus em embates ocorridos em nível estadual, entre os anos de 1978 e 1979. O agravamento das tensões entre grupos religiosos constituía por si mesmo justificativa para o recrudescimento do combate à atividade de entidades

reconhecidamente intolerantes e violentas como a Organização Nacional de Voluntários. Contudo, a vigilância contra o grupo em questão foi reforçada pela constatação do fortalecimento do RSS no cenário político indiano, relacionada também à expansão da rede de *shakhas* – o número de voluntários teria atingido o marco de 1 milhão em 1979 e a presença dos centros de treinamento nacionalista hindu teria se consolidado também no Sul da Índia. Juntos, comunistas e membros do Congresso demonstraram sua discordância quanto à permanência de nacionalistas hindus no governo central, mobilizando-se dentro e fora do Parlamento. Por um lado, o Congresso alertava a população contra a infiltração no *Janata Party* por nacionalistas hindus, os comunistas denunciavam em panfletos o caráter fascista do *Sangh* e o Comitê de Combate ao Comunalismo examinava a natureza da Organização Nacional de Voluntários em um seminário. Por meio de denúncias e protestos, acabaram por obter o desligamento do RSS do programa de alfabetização de adultos que administrava. Por outro lado, crescia no interior do Parlamento a controvérsia sobre a dupla pertença. Ex-membros do *Jana Sangh* componentes da coalizão eram pressionados a se desligarem do RSS, devido à proibição de afiliação simultânea ao *Janata Party* e a uma organização político-religiosa. Contudo, os implicados resistiam à pressão, alegando que a Organização Nacional de Voluntários era uma entidade exclusivamente cultural, postura que se manteria praticamente inalterada até 1980, quando deixariam o *Janata* para formar um novo partido, o *Bharatiya Janata Party* (Partido do Povo Indiano, BJP) (GUHA, 2008; JAFFRELOT, 1996).

A experiência malsucedida da colaboração política com os membros do *Janata Party* estimulou, além disso, a retirada da Organização Nacional de Voluntários para seu campo habitual de atuação. Diante das constantes pressões sobre os nacionalistas hindus, da queda de seu principal aliado dentro da coalizão (o primeiro-ministro Morarji Desai renunciou em meados de 1979) e da constatação da dificuldade da promoção de consenso entre grupos políticos de afiliações ideológicas tão distintas – o que revelava, na prática, a relutância do RSS em lidar com a diferença segundo procedimentos democráticos formais –, o comandante da Organização Nacional de Voluntários, Balasaheb Deoras, reformularia a orientação de suas atividades. Restabeleceu como prioridade a expansão da rede de *shakhas*,

bem como criou uma nova frente de trabalho, a construção do “voto hindu”, levada adiante ao longo das décadas de 1980 e 1990 (JAFFRELOT, 1996).

4.2.1 Ativação e instrumentalização da rede transnacional de militância hindu

Novos deslocamentos populacionais envolvendo indivíduos de origem indiana ocorreriam no início da década de 1970, com o recrudescimento das políticas de “africanização” em Uganda. De modo semelhante ao que ocorrera no Quênia, a partir da independência, em 1962, as autoridades governamentais ugandenses implementaram medidas restritivas à atuação profissional de indivíduos de origem indiana (por meio do *Immigration and Trade Licensing Act* 1969, por exemplo). À emigração voluntária dos afetados pela nova legislação se seguiria, contudo, a expulsão dos imigrantes indianos em 1972 pelo ditador Idi Amin. A posição intermediária ocupada pelos asiáticos, de modo geral, e pelos indianos, de modo particular, era vista com suspeição pela elite local. Acusados de colaboração com os colonizadores britânicos, de exploração dos recursos econômicos ugandenses (referência à cessação gradual dos investimentos na sociedade de imigração e à transferência de capitais a países do Norte em decorrência da crescente instabilidade política), de corrupção e de racismo (menção ao relativo fechamento étnico de suas comunidades), os imigrantes indianos tiveram seus bens expropriados e receberam um prazo de noventa dias para deixar o país. Tratou-se, dessa forma, de um processo traumático de emigração predominantemente familiar cujas dificuldades foram acentuadas por restrições à entrada nos países a que se dirigiram os refugiados. Embora o Reino Unido admitisse ser responsável pelos detentores de passaportes britânicos, negociou a distribuição dos “duas vezes migrantes” entre os países da *Commonwealth*, os Estados Unidos e alguns países europeus⁵¹ (BROWN, 2007; VAN HEAR, 1998). As autoridades governamentais indianas, por sua vez, se prontificaram a facilitar o processo de repatriação dos emigrantes expulsos de Uganda. Contudo, mantendo a postura de respeito à

⁵¹ As quantidades estimadas de refugiados de origem indiana acolhidos em países do Norte são: 29.000 no Reino Unido; 8.000 no Canadá; 3.000 nos Estados Unidos; 6.000 em países europeus (BROWN, 2007). Os números de retornados à Índia são pouco significativos.

autodeterminação de outros Estados soberanos, não interveio diretamente em defesa das populações de origem indiana afetadas pela radicalização das medidas de nacionalização naquela sociedade de imigração (DUBEY, 2003).

A nova onda de “segunda migração” foi caracterizada como um “êxodo de hindus” na biografia de Laxmanrao Bhide (DESHMUKH, 2008), a despeito da diversidade religiosa dos grupos de imigrantes. É interessante notar que, em contraste com as narrativas de vitimização hindu construídas e reforçadas na sociedade de origem – em referência ao período de dominação muçulmana ou à Partição, por exemplo –, os documentos examinados retratam também os deslocamentos a partir de Uganda como uma oportunidade de expansão das atividades de militância hindu no exterior. Além do mais, descrevem o processo de estabelecimento dos refugiados nas sociedades de imigração como uma comprovação da eficiência dos fundamentos organizacionais construídos pelo *pracharak* internacional. Bhide já seria bastante conhecido no Reino Unido, no Canadá e nos Estados Unidos por seu trabalho social junto aos migrantes. “Seus esforços resultaram no assentamento dos hindus em grupos sociais compactos. Um grande êxito, do ponto de vista da expansão do trabalho do *Sangh*” (DESHMUKH, 2008, p. 74, tradução nossa).

Trata-se, na realidade, de uma supervalorização da atuação do *pracharak*, de modo particular, e dos militantes hindus, de modo geral. Isso porque o relato não reconhece que boa parte da assistência social aos “duas vezes migrantes” foi prestada por autoridades governamentais e organizações da sociedade civil nos países de imigração. Ademais, como famílias provenientes do Leste da África, os recém-chegados tenderam a se associar aos grupos de “africanos orientais” já estabelecidos. Em se tratando do Reino Unido, mais especificamente, apesar das tentativas governamentais de dispersão espacial dos refugiados, que buscava evitar sobrecarga em sistemas de serviços públicos (como habitação, educação, assistência médica e recolocação profissional), os grupos de origem indiana tenderam a se fixar em Londres e Leicester, localidades com grande concentração de imigrantes asiáticos. Dessa forma, os emigrados de Uganda valeram-se das capacidades organizacionais e das instalações comunitárias de seus antecessores para iniciar seus próprios processos de estabelecimento nos novos destinos (BROWN, 2007). Por fim, é importante lembrar que, embora houvesse – e haja –

militantes hindus entre as comunidades de origem indiana formadas em países do Norte, ao contrário do que afirmam as narrativas nacionalistas hindus, as dinâmicas internas de organização e mobilização dos grupos de origem indiana não são controladas ou lideradas exclusivamente pelo *Sangh*. A própria diversidade de tais comunidades revela a existência de orientações políticas e religiosas variadas entre os imigrantes. Mais do que isso: indica a existência de imigrantes críticos do nacionalismo hindu, fato muitas vezes obscurecido na própria literatura acadêmica sobre o tema (PRASHAD, 2004).

O processo de institucionalização da rede transnacional de militância hindu foi aprofundado no início da década de 1970, por meio da nomeação de Laxmanrao Bhide como chefe do Departamento Internacional do *Sangh* (*Vishwa Vibhag*), quando enviado novamente ao Quênia em 1973. A partir do escritório em Nairóbi, o *pracharak* internacional retomaria o trabalho de treinamento e doutrinação de militantes hindus no Leste da África, prejudicado pelos deslocamentos populacionais em massa ocorridos na década anterior e ainda em curso quando de sua chegada. Ademais, visitaria regularmente os novos polos de atração de migrantes indianos, com vistas a supervisionar as atividades iniciadas – caso do Reino Unido e dos Estados Unidos, principalmente – e a formalizar a criação de centros de treinamento nacionalista hindu – preocupação demonstrada especialmente no que se refere ao Canadá (DESHMUKH, 2008). Embora o crescimento da população de origem indiana entre as décadas de 1960 e 1970 tivesse sido significativo e acompanhasse as tendências observadas nos Estados Unidos, a formalização do trabalho de militância hindu em território canadense ocorreria apenas em meados da década de 1970. Por meio de uma carta enviada no ano de 1973 a um dos militantes pioneiros no Canadá, L. M. Sabherwal, o próprio comandante da Organização Nacional de Voluntários, Golwalkar, ordenara a criação de uma entidade associada ao *Sangh* com o objetivo de difusão e da prática da filosofia da “hinduidade” naquela sociedade de imigração (JAFFRELOT; THERWATH, 2007). Bhide foi enviado ao país no ano seguinte, quando a filial canadense da Organização Hindu de Voluntários (HSS) foi fundada, para supervisionar e fomentar o desenvolvimento da rede de militância hindu local (DESHMUKH, 2008).

Já se conhecem os padrões de inauguração e consolidação dos centros de treinamento e doutrinação do *Sangh* no exterior, em virtude da análise dos

movimentos anteriores de expansão da rede transnacional de militância hindu. Entretanto, o desenvolvimento de tal rede no período em questão difere da “experiência africana” na medida em que promoveu a criação de “famílias de organizações nacionalistas hindus” nas sociedades de imigração. Enquanto o trabalho era centralizado pela Organização Indiana de Voluntários (BSS) no Quênia e em outros países do Leste da África, a marca da difusão das técnicas de treinamento e do ideário nacionalista hindu no Reino Unido, no Canadá e nos Estados Unidos foi a descentralização. De modo semelhante ao que ocorrera na Índia, sob a orientação de Golwalkar, a partir da década de 1950 (ver seção 2.2.2), inúmeras organizações com áreas de atuação e públicos distintos (estudantis, religiosas ou femininas, por exemplo) foram criadas e afiliadas às sedes locais da Organização Hindu de Voluntários (HSS). A Figura 4.1 traz uma representação esquemática da rede de organizações nacionalistas hindus com atuação transnacional.

Valendo-se do apoio de missões religiosas afins com o ideário nacionalista hindu, estabelecidas no Canadá e nos Estados Unidos, o Conselho Mundial Hindu (VHP) constituiu-se como um dos membros do *Sangh* mais influentes no exterior e desempenhou um papel importante na articulação das atividades de militância hindu nas sociedades de imigração em questão. De fato, a penetração de organizações nacionalistas hindus no Canadá foi liderada por *swayamsevaks* radicados nos Estados Unidos, muitos deles afiliados ao *VHP-America*, fundado em 1971. Também de forma equivalente ao que ocorrera na Índia, muitas dessas entidades atuaram informalmente durante muitos anos, sempre sob a coordenação da liderança do *Sangh*, com graus variáveis de autonomia. O impulso inicial ao trabalho nacionalista hindu na sociedade de imigração canadense foi dado pela filial estadunidense do Conselho Mundial Hindu. Mas o *VHP-Canada* seria formalmente registrado apenas em 1987. Dessa forma, as atividades de militância hindu foram oficialmente conduzidas pelo ramo da Organização Hindu de Voluntários no Canadá desde sua fundação (JAFFRELOT; THERWATH, 2007).

NA ÍNDIA

Figura 4.1 Organizações nacionalistas hindus com atuação transnacional

Fontes: DESHMUKH, 2008; JAFFRELOT; THERWATH, 2007; SHASTRI, 2008; THERWATH, 2005.

Para além das dinâmicas próprias de desenvolvimento da rede transnacional de militância hindu, deve-se considerar, ademais, o impacto da segunda interdição da Organização Nacional de Voluntários, na Índia, sobre grupos de orientação nacionalista hindu no exterior. Conforme mencionado na seção anterior, o RSS foi banido durante a Emergência (1975-77), regime de exceção decretado por Indira Gandhi. As redes clandestinas de oposição ao regime foram, a princípio, coordenadas no interior da sociedade indiana por Laxmanrao Bhide. O *pracharak* foi encarregado do restabelecimento da comunicação entre os numerosos *shakhas* dispersos pelo território indiano. Além disso, iniciou a arrecadação de fundos, destinados à manutenção de famílias cujos provedores haviam sido presos por sua conexão com a Organização Nacional de Voluntários, ou com outros grupos da oposição, assim como à impressão e à circulação de publicações do *Sangh* (panfletos, livros, periódicos). Uma vez que as obras nacionalistas hindus haviam sido censuradas na Índia, conferiu-se grande importância a sua distribuição entre militantes hindus radicados no exterior. Enviado ao Reino Unido nas primeiras semanas do regime de exceção, Bhide teria desempenhado um papel central na mobilização da rede transnacional de organizações nacionalistas hindus, fosse por meio da coordenação da distribuição das publicações do *Sangh*⁵², da realização de protestos em defesa do retorno à democracia na Índia ou da arrecadação de recursos para a causa defendida (DESHMUKH, 2008; SESHADRI, 2001). A passagem seguinte sintetiza os esforços de mobilização empreendidos pelos imigrantes militantes hindus, à época da Emergência, sob a coordenação do *pracharak* internacional:

A princípio, as notícias traumáticas da Emergência haviam aturrido os *Bharatiyas* [indianos] no exterior. Mas eles se recuperaram e se mobilizaram rapidamente. Os *Swayamsevaks* do *Sangh* dispersos por muitos países logo se uniram e se associaram a outros grupos simpáticos [à causa], como a campanha *Free JP* na Grã-Bretanha, a Anistia Internacional e outras organizações de direitos humanos. Também decidiram que todo o movimento deveria ser conduzido e financiado exclusivamente pelos compatriotas *Bharatiyas* (...) “*Indians for Democracy*” foi organizado nos Estados Unidos. Posteriormente, “*Friends of India Society International*”, fundado pelos *Swayamsevaks*, formou a plataforma necessária para que todos se reunissem e criassem

⁵² A biografia do *pracharak* internacional menciona que o Nepal, país de maioria hindu no qual Bhide trabalhou por cerca de dez anos, foi a porta de saída para militantes hindus e membros da oposição na clandestinidade, bem como para a distribuição das publicações do *Sangh* censuradas na Índia (DESHMUKH, 2008).

uma frente de operações vigorosa. Líderes clandestinos (...) viajaram a esses países portando revelações inéditas e autênticas sobre o movimento e sobre a face violenta do governo autoritário em *Bharat* [Índia]. A comunidade *Bharatiya* nos Estados Unidos, no Reino Unido e em muitas regiões da Europa encontrava-se então completamente desperta (SESHADRI, 2001, p. 373, tradução nossa).

O período da Emergência evidenciou a capacidade dos grupos de orientação nacionalista hindu no exterior de mobilizar amplos setores das comunidades de imigrantes indianos, bem como simpatizantes nas sociedades de imigração, em torno de uma causa. Entretanto, é importante atentar para o fato de que se tratava de uma causa não relacionada (ou, no máximo, indiretamente relacionada) ao ideário nacionalista hindu: a oposição ao regime de exceção instaurado por Indira Gandhi. A perseguição política sofrida pela Organização Nacional de Voluntários favoreceu a construção da imagem de defensores da democracia pelos militantes hindus e, em última instância, obscureceu aspectos autoritários e intolerantes do ideário nacionalista hindu na Índia e no exterior. Deve-se ressaltar que, entre os participantes no movimento de contestação à Emergência nas sociedades de imigração, encontravam-se tanto partidários como não partidários da doutrina nacionalista hindu. Nesse sentido, embora a demonstração de força do *Sangh* nesse episódio tenha destacado a habilidade organizacional dos militantes hindus, não significou, necessariamente, êxito na difusão do ideário nacionalista hindu – fosse entre os indivíduos e grupos de origem indiana ou junto à população nativa das sociedades de imigração.

Além disso, a ativação da rede transnacional de militância hindu pela liderança do RSS na Índia no período em questão poderia ser considerada o início de uma nova fase do trabalho do *Sangh* no exterior, marcada pela instrumentalização dos vínculos transnacionais entre os inúmeros grupos de orientação nacionalista hindu, construídos entre as décadas de 1940 e 1960. A partir da experiência inaugural das campanhas de oposição à Emergência, em meados da década de 1970, quando da demonstração de seu potencial de mobilização política e de arrecadação de fundos para projetos do *Sangh* implementados na Índia, as filiais em sociedades de imigração indiana passaram a figurar, nas estratégias da Organização Nacional de Voluntários, como um recurso importante para a dinamização do movimento nacionalista hindu. Daí a relevância atribuída não

apenas ao fortalecimento das organizações existentes, mas, ainda, à multiplicação das entidades afiliadas ao *Sangh* no exterior. Tal processo foi impulsionado naquele mesmo período pela criação dos grupos citados na passagem acima: *Indians for Democracy* (Indianos pela Democracia), nos Estados Unidos, em 1975; *Friends of India Society - International* (Sociedade Internacional de Amigos da Índia, FISI), no Reino Unido, em 1976, atuante também no Canadá e na Europa continental (THERWATH, 2005).

Na Índia, o RSS fundou, em 1978, uma entidade especializada no relacionamento com emigrantes “hindus”, a *Antar Rashtriya Sahayog Parishad* (Conselho para a Cooperação Internacional, ARSP), sediada em Nova Déli. A iniciativa assinala o novo papel atribuído aos emigrantes pelo *Sangh* (JAFFRELOT; THERWATH, 2007). É possível observar, entre as atividades regulares da organização (recepção a migrantes, envio de delegações a “comunidades hindus” no exterior, publicação de estudos sobre tais comunidades, realização de conferências e debates sobre o tema da emigração), a construção gradual de uma “agenda da emigração”. Tratava-se não apenas da criação de uma arena de discussão sobre “problemas e aspirações” dos emigrantes, mas, ainda, de um foro de interação entre atores políticos indianos e de origem indiana radicados em diferentes regiões do mundo. Tais atores políticos teriam as primeiras oportunidades de inserção de temas relacionados à emigração em debates nacionais na década seguinte, quando das primeiras discussões sobre a liberalização da economia indiana. Mais importante: membros do Conselho para a Cooperação Internacional comporiam o governo de coalizão liderado pelo *Bharatiya Janata Party* (BJP) no final dos anos 1990. Baleshwar Agrawal, por exemplo, presidente-fundador e atual secretário-geral da organização, foi membro do Comitê de Alto Nível para a Diáspora Indiana, o que evidencia que a “agenda da emigração” formulada pelo *Sangh*, ao longo de décadas, seria representada nas atuais políticas governamentais para as comunidades indianas no exterior.

4.3 Recrudescimento de conflitos sociais e ascensão do nacionalismo hindu nas décadas de 1980 e 1990

Apesar das contradições existentes no interior do Estado indiano quanto ao tratamento da diversidade cultural, os sucessivos primeiros-ministros, inclusive aqueles no cargo durante o curto período de governo da oposição, buscaram se equilibrar entre as demandas dos diferentes grupos religiosos, linguísticos, de castas e tribais. Entretanto, o retorno de Indira Gandhi ao posto de primeira-ministra, em 1980, ocasionaria uma ruptura com a postura tradicional do Partido do Congresso de defesa do pluralismo, de modo mais geral, e do secularismo, de modo mais específico, como normas legítimas e predominantes do sistema político indiano. A manutenção da unidade nacional e da estabilidade política no Centro tornou-se o principal objetivo da primeira-ministra, em detrimento da promoção do desenvolvimento econômico e da erradicação da pobreza, questões centrais em seus primeiros mandatos, nas décadas de 1960 e 1970. As novas prioridades justificariam, sob seu ponto de vista, a formação de alianças circunstanciais e instrumentalistas com grupos regionais quando do enfrentamento de conflitos sociais. Em alguns casos, isso envolveria também o apelo a identidades ou comunidades religiosas específicas e até mesmo a contemporização com organizações político-religiosas. Por um lado, tais alterações na postura do governo central implicavam a redução das restrições à atuação de grupos nacionalistas hindus. Por outro lado, diminuía a atração exercida por organizações ditas comunistas sobre a população, visto que o próprio Congresso tendia a se apresentar como defensor dos interesses hindus em algumas áreas, algo que só havia ocorrido anteriormente em nível regional (GUHA, 2008; JAFFRELOT, 1996).

Entretanto, os próprios conflitos sociais que o governo central buscava neutralizar por meio de suas intervenções contribuiriam para o ressurgimento do sentimento de vulnerabilidade hindu e, portanto, para o fortalecimento da militância nacionalista hindu. Principalmente porque, em razão da crescente complexidade dos embates entre grupos sociais distintos no interior do Estado indiano, disputas antes ocorridas paralelamente se conjugariam então. Tal foi o caso do proselitismo islâmico no Sul da Índia, que reuniria disputas de castas e religiosas. A conversão de cerca de mil membros de castas registradas ao islã no ano de 1981, em Tamil Nadu,

reacendeu a controvérsia, nos círculos nacionalistas hindus, sobre a pertença dos antigos intocáveis ou dos membros de castas baixas à “sociedade hindu” e, em decorrência disso, sobre a dupla ameaça a ser enfrentada pela comunidade majoritária. A primeira delas seria o risco de se tornar minoritária, diante das conversões em massa a “religiões estrangeiras” como o islã e o cristianismo, e das elevadas taxas de fecundidade dessas comunidades religiosas. A segunda ameaça seria a existência de uma conspiração internacional (mais bem caracterizada como transnacional, dadas as particularidades das modalidades de atuação dos atores envolvidos) com o objetivo de transformar a Índia num país muçulmano. A concretização da suposta meta seria viabilizada pelos petrodólares de Estados islâmicos, bem como pela colaboração de muçulmanos indianos com líderes religiosos de tais países, fossem eles emigrantes indianos radicados nas regiões do Golfo Pérsico e do Oriente Médio ou não. Apesar da intensa atividade missionária na região em questão, deve-se relativizar os argumentos nacionalistas hindus, marcados pelo exagero na representação das ameaças percebidas. Ademais, deve-se considerar que os próprios conversos afirmavam ter optado livremente pela nova religião, atraídos pelo princípio de igualdade entre os fiéis e, dessa forma, pela possibilidade de escapar à opressão das castas superiores e à discriminação sofrida cotidianamente – uma vez que, apesar das políticas de ação afirmativa, seguiam existindo práticas discriminatórias baseadas em identidades de castas (GUHA, 2008; JAFFRELOT, 1996). Em face das ameaças percebidas e construídas, a militância nacionalista hindu no Sul do país se intensificaria, por meio da extensão da rede de *shakhas* na área e das atividades de assistência social desenvolvidas pelo Conselho Mundial Hindu, numa tentativa de conter o avanço do proselitismo islâmico e cristão entre indivíduos de castas baixas ou sem castas (JAFFRELOT, 1996).

Faz-se necessário observar, ainda, as intervenções diretas do governo central em regiões política e etnicamente instáveis do país, que acabaram por acirrar as hostilidades entre distintos grupos culturais. Na Caxemira, a participação ativa de Indira Gandhi nas campanhas eleitorais de 1983 foi notória pelo modo como expressou o antagonismo do Partido do Congresso (I) ao candidato Farooq Abdullah, da Conferência Nacional, tradicionalmente representante da maioria muçulmana naquela área. Pela primeira vez na história indiana, um primeiro-ministro

ressaltou a divisão entre as duas principais regiões do estado como uma divisão de caráter religioso – o Vale da Caxemira, como uma área muçulmana, e Jammu, como uma zona hindu –, ao se apresentar como defensora dos interesses hindus contra a discriminação da capital regional, Srinagar, em relação à “região hindu” do estado. Em Assam, o apoio do governo central a imigrantes bengalis, em sua maioria muçulmanos, agravaria os constantes conflitos entre a população local assami e os imigrantes. A presença de indivíduos originários de Bengala (Ocidental ou Oriental) em Assam remonta ao período colonial britânico, seja em virtude da predominância de bengalis na administração pública do estado, seja em razão da busca de camponeses bengalis por terras agricultáveis naquela região. No período independente, os assamis temeram a subordinação política e cultural por parte dos profissionais bengalis. Recearam, ainda, a dominação demográfica por parte dos agricultores, cujos números aumentavam significativamente a cada crise política ou econômica ocorrida em Bengala. Como resultado dessas tensões, ocorreram inúmeros conflitos entre as populações “nativa” e “imigrante” nas décadas de 1960 e 1970. Tais conflitos se inserem no contexto das lutas dos “filhos do solo” pela defesa de seus direitos econômicos e sociais – linguísticos, inclusive – contra as ameaças apresentadas pelas ondas de migração interna (e internacional, quando da formação do Estado de Bangladesh) (GUHA, 2008; GUPTA, 1997; JAFFRELOT, 1996).

No início da década de 1980, entretanto, a hostilidade à presença bengali se intensificou na medida em que movimentos estudantis locais passaram a demandar a criação de uma nova política econômica estadual, de modo a garantir o acesso de assamis à administração pública, bem como aos recursos naturais regionais, em geral explorados por empresas estrangeiras ou originárias de outros estados indianos. Além disso, reivindicavam que os imigrantes bengalis fossem excluídos da listagem eleitoral e posteriormente deportados. O conflito ganharia ainda, nesse período, conotação religiosa, devido à caracterização dos imigrantes bengalis como agentes islâmicos infiltrados, imagem recorrente nos discursos nacionalistas hindus (GOLWALKAR, 1996; SESHADRI, 2001). O governo central se recusou a atender à demanda dos líderes do movimento assami, preservando o direito ao voto dos imigrantes, e propôs a negociação dos termos de definição de sua permanência ou deportação, que se estendeu de 1980 a 1983, sem chegar a resultados conclusivos. A decisão da primeira-ministra, que certamente tinha uma dimensão estratégica, a

conquista do apoio dos eleitores bengalis, foi interpretada por manifestantes e nacionalistas hindus, há muito ativos naquela região, como anti-assami e pró-muçulmana. Em decorrência disso, uma onda de violência contra o governo estadual e contra os imigrantes bengalis assolou a região, culminando no assassinio de centenas de bengalis muçulmanos por hindus e tribais no ano de 1983 (GUHA, 2008; JAFFRELOT, 1996).

O sentimento de vulnerabilidade hindu seria acentuado pelos confrontos entre hindus e siques⁵³ relacionados a demandas pela secessão do Panjab, assim como à ambivalência da primeira-ministra quanto ao movimento separatista sique. Ainda na década de 1970, o partido detentor do poder no Centro buscou fortalecer o líder religioso extremista Jarnail Singh Bhindranwale, como forma de conter o principal partido de oposição no estado, o *Akali Dal*. Contudo, o aliado do Partido do Congresso não apenas advogaria o separatismo anunciado pelo *Akali Dal* na *Anandpur Sahib Resolution*, em 1973, revelando-se, dessa forma, uma ameaça à política de defesa da integridade nacional promovida por Indira Gandhi, como radicalizaria a luta pela criação de um Estado sique, de maioria linguística panjabi, no início da década de 1980. Bhindranwale exercia influência crescente entre partidários da secessão, bem como entre setores sociais insatisfeitos com os resultados dos programas econômicos implementados pelo governo central na região (caso de comunidades de agricultores siques que se ressentiam da apropriação dos lucros e benefícios da “revolução verde”⁵⁴ por latifundiários).

⁵³ A religião sique foi fundada por Guru Nanak (1469-1539), no Norte da Índia. A princípio parte de um movimento devocional caracteristicamente urbano, que sintetizava tradições religiosas islâmicas e hindus, a doutrina de Nanak pretendeu criar uma nova comunidade religiosa, na qual “Deus não era simplesmente uma versão remodelada de Rama ou de Alá, mas um novo conceito” (THAPAR, 1990, p. 310-11, tradução nossa). À ideia de existência de um princípio divino supremo, absoluto, sem nome ou forma, acresceu-se a defesa da igualdade social, o que significava também o questionamento do sistema hierárquico de castas prevalecente. Guru Nanak enfatizou a importância de que a nova comunidade religiosa formada não se constituísse como uma seita isolada, mas participasse ativamente da vida social indiana, o que envolvia o fortalecimento do sentimento de pertença à “comunidade sique”. Os nove sucessores de Nanak promoveram a consolidação do siquismo como uma religião distinta, dotada não apenas de uma doutrina própria, mas, ainda, de uma identidade bastante específica (expressa pela exibição dos símbolos da religião sique, nos corpos, residências e edifícios dos membros da comunidade sique) (THAPAR, 1990).

⁵⁴ Os incentivos à produção agrícola, promovidos por Indira Gandhi na segunda metade da década de 1960, diante das secas e da fome que assolaram o país, ficaram conhecidos como “revolução verde”. A utilização de sementes geneticamente modificadas, de quantidades significativas de fertilizantes e de novos métodos de irrigação propiciou o aumento da produção agrícola no período em questão. Contudo, a “revolução verde” acabou por acirrar conflitos sociais relacionados ao uso e à propriedade da terra, bem como à distribuição dos ganhos advindos do aumento da produtividade (que, deve-se ressaltar, sofreram variações regionais consideráveis) (BRASS, 2001; GUHA, 2008).

Gozava, ainda, de popularidade entre aspirantes à ascensão social (do que constituem exemplos trabalhadores e membros de castas baixas siques⁵⁵, atraídos pela exortação de Bhindranwale à purificação e ao retorno aos fundamentos da religião sique, demonstração de fervor religioso percebida como oportunidade de mobilidade social ascendente pelos grupos em questão). Nada disso constituiu, entretanto, estímulo suficiente à repressão governamental do separatismo sique.

A política de alianças promovida pela primeira-ministra acabou por favorecer a escalada da violência no interior do estado. Por um lado, porque se concentrou no combate à ala separatista representada pelos membros do *Akali Dal*, chefiados por Harcharan Singh Longowal, que recorreram à violência armada de modo mais frequente, após a derrota nas eleições estaduais pelo Congresso no início da década de 1980. Por outro lado, em razão de negligência quanto ao endurecimento das táticas de luta da outra facção separatista, composta pelo antigo aliado Bhindranwale e seus guerrilheiros. A combinação do ataque a hindus residentes nas áreas rurais do Panjab com atentados a bomba em grandes áreas metropolitanas, como Déli, levaria à organização de forças paramilitares hindus para combater os extremistas siques, bem como à emigração de hindus do estado a outras regiões do Norte da Índia. Entretanto, o uso sistemático de métodos violentos pelos dois grupos separatistas, com o objetivo de expurgação de elementos considerados nocivos ou empecilhos à formação da “nação sique”, culminou no assassinato de passageiros hindus de um ônibus no ano de 1983 e justificou a intervenção direta do governo central no estado. Não implicou, no entanto, a retirada do controle do Templo Dourado das mãos das duas alas separatistas, que o haviam transformado no centro de comando e coordenação das atividades do movimento pela constituição da “nação sique” desde o início da década.

A situação se agravou ainda mais no início de 1984, quando os ataques a civis hindus se tornaram mais frequentes e os separatistas iniciaram a fortificação do Templo Dourado⁵⁶ sob a supervisão de um ex-general do exército indiano. O governo central ordenou então uma intervenção militar, que ficou conhecida como

⁵⁵ A despeito da defesa do ideal de igualdade encontrado na doutrina formulada por Guru Nanak, vários grupos siques continuaram a se organizar em comunidades semelhantes a castas, a exemplo do que ocorreu com grupos cristãos e muçulmanos indianos.

⁵⁶ O Templo Dourado, em Amritsar, cuja construção foi iniciada no século 16, pelo quarto guru sique, é venerado pelos membros da comunidade religiosa sique principalmente por guardar a cópia original do livro sagrado sique (*Adi Granth*).

Blue Star Operation, com vistas à desocupação do Templo, objetivo alcançado não sem dificuldades e tampouco impunemente. A retaliação à supressão do movimento separatista ocorreria no final do ano, com o assassinato de Indira Gandhi por dois membros siques de sua guarda pessoal. A onda de violência desencadeada pela morte da primeira-ministra evidenciaria outra dimensão da erosão do secularismo na década de 1980: o tratamento tendencioso dispensado aos conflitos religiosos. Siques foram sistematicamente atacados por hindus na capital federal – tornando-se suas propriedades e integridade física alvos de agressões, como se observou nos saques, incêndios e assassinatos perpetrados em Déli –, sob o olhar negligente ou conivente das autoridades governamentais e policiais, quando não se constatou a participação direta de tais autoridades nos atos de violência cometidos (GUHA, 2008; JAFFRELOT, 1996).

O caráter contraditório da condução das relações do governo central com diferentes grupos culturais durante o último mandato de Indira Gandhi envolveu, como se viu, a alternância entre apoio e repressão a causas concebidas como hindus, muçulmanas e siques. Embora o emprego de símbolos religiosos e a mobilização em torno de identidades religiosas específicas nunca tenham sido de fato eliminados da política indiana, como evidenciam as inúmeras agitações populares lideradas por organizações nacionalistas hindus ao longo das décadas, a “virada comunalista” do Partido do Congresso significou considerável redução das restrições à atuação de entidades político-religiosas, bem como certa legitimação do recurso a temáticas religiosas quando da elaboração e da apresentação de demandas políticas ao Centro. Em face da turbulência característica do início da década de 1980, e do sentimento de vulnerabilidade que acometeu os diferentes grupos culturais indianos (e não apenas os hindus, como afirmavam grupos nacionalistas religiosos), a Organização Nacional de Voluntários demonstrou interesse renovado na expansão de sua rede de militância hindu (o comandante Deoras conclamou os “voluntários da nação hindu” a fazerem de 1980 o “ano do *shakha*”). Reforçou, ainda, o processo de (re)construção da identidade hindu, de modo a conter as ameaças percebidas e a ampliar a influência do ideário nacionalista hindu no interior da sociedade indiana. Isso sugeria também a busca pelo aumento do poder político do RSS.

A princípio, a Organização Nacional de Voluntários não apoiou diretamente o Partido do Povo Indiano (BJP), afiliado ao movimento nacionalista hindu, devido à adoção de uma posição centrista pelo partido (e, portanto, à diluição do ideário nacionalista hindu em seu programa político) e à percepção de que o Congresso, sob o comando de Indira Gandhi, representava satisfatoriamente os interesses hindus em algumas regiões do país. Nas áreas em que se opunha ao partido da primeira-ministra e não podia contar com a influência de entidades políticas afins à causa nacionalista hindu, como no Sul da Índia, o RSS formou “Frentes Hindus” (*Hindu Munnani*) para disputar as eleições locais. Entretanto, priorizou a construção de um “eleitorado hindu”, tarefa que designou ao Conselho Mundial Hindu, mas da qual participou ativamente. Crucial ao empreendimento foi a tentativa de construção de um “pan-hinduísmo” por meio da ampliação, do fortalecimento e da institucionalização da rede de especialistas religiosos associados ao Conselho, o que possibilitava aumentar a legitimidade da noção de unidade e identidade hindus, bem como elevar a capacidade de mobilização popular das organizações nacionalistas hindus.

Ademais, a promoção de numerosos encontros públicos em que se explorava o sentimento de vulnerabilidade hindu permitiu a expressão da necessidade de unidade da “comunidade hindu”, com vistas ao combate das ameaças do proselitismo muçulmano e da infiltração de agentes islâmicos e cristãos com lealdades transnacionais (referências às conversões em massa, aos conflitos em Assam e à visita a do Papa, em 1986, respectivamente).⁵⁷ As agitações pretenderam, ainda, iniciar uma nova fase do movimento nacionalista hindu: o “despertar do povo” (*Jana Jagaran*). Unidade e organização (*Hindu Sanghathan*), os lemas da década de 1920 que acompanharam a Organização Nacional de Voluntários durante seu processo de formação e consolidação, continuavam relevantes, o que era perceptível na realização, em 1982 e 1983, dos maiores campos de treinamento vistos até então, bem como nos esforços despendidos no aumento do número de *shakhas*. Contudo, ganharia centralidade nas práticas e nos discursos nacionalistas hindus, a partir daí, a concepção de “despertar hindu”, que

⁵⁷ É importante ressaltar que os nacionalistas hindus se opunham particularmente ao caráter separatista do movimento sique da década de 1980, mas habitualmente não aludem à existência de uma ameaça sique. Consideram a religião originária do Panjab não apenas parte das tradições hindus, mas o próprio “braço armado” do hinduísmo (GOLWALKAR, 1996; SESHADRI, 2001; ver também JAFFRELOT, 1996).

indicava a importância, por um lado, do reconhecimento das ameaças à “sociedade hindu” e, por outro lado, da (re)construção da identidade hindu como uma identidade reativa e agressiva. Além disso, o novo lema destacava a relevância da formação de uma “consciência política hindu” que pudesse ser traduzida em apoio eleitoral a representantes dos “interesses hindus”, processo que seria levado adiante principalmente por meio de agitações populares (JAFFRELOT, 1996). Com efeito, a estratégia de mobilização popular seria amplamente empregada pela Organização Nacional de Voluntários e por suas entidades afiliadas durante o mandato de Rajiv Gandhi (1984-1989).

4.3.1. Fortalecimento da militância transnacional hindu

No que se refere à rede transnacional de militância hindu, puderam-se observar, ao longo da década de 1970, dois processos paralelos. O primeiro deles foi a afirmação do controle das organizações nacionalistas hindus atuantes no ultramar pela matriz indiana, a Organização Nacional de Voluntários. O segundo foi a transferência gradual dos centros de coordenação do movimento nacionalista hindu no exterior do Leste da África a países do Norte. O último processo foi aprofundado pela emigração de militantes veteranos, ainda residentes no Quênia, ao Reino Unido e ao Canadá, entre as décadas de 1970 e 1980. Os documentos examinados mencionam a chegada de *swayamsevaks* às sociedades de imigração britânica e canadense, ao longo das campanhas de oposição ao regime de exceção na Índia, principalmente com o objetivo de catalisar a formação da Sociedade Internacional de Amigos da Índia (FISI), considerada a plataforma de mobilização dos imigrantes. Ademais, militantes hindus seniores como Jagdish Shastri, o pioneiro no Leste africano, participariam de novos processos de emigração bastante reveladores de desenvolvimentos internos às comunidades de origem indiana no exterior: a reunião familiar de imigrantes idosos a filhos ou netos (imigrantes de segunda ou terceira geração, portanto) estabelecidos em terceiros destinos. Aposentado, Jagdish residiu junto aos filhos mais novos no Reino Unido por três anos (1977-1980). Em seguida, optou por se radicar em Toronto, no Canadá, e viver

próximo aos filhos mais velhos, estabelecidos naquela sociedade de imigração no final da década de 1970 (SHASTRI, 2008).

É interessante observar que as trajetórias de segunda e terceira emigração do militante hindu marcam, em sua narrativa, o início de uma nova fase de sua atuação como promotor da causa nacionalista hindu no exterior. Seu trabalho no Leste da África teria sido prolífico. Entretanto, como chefe de família e profissional, não teria sido capaz de se dedicar integralmente ao serviço da “sociedade hindu”. A aposentadoria e a emigração ao Reino Unido teriam lhe dado a oportunidade de iniciar a renúncia às responsabilidades familiares, por meio da supervisão do processo de emancipação dos filhos (por exemplo, o acompanhamento da conclusão da formação educacional e profissional dos filhos mais novos, bem como o arranjo de seus casamentos). O estabelecimento no Canadá teria marcado, de fato, o término das obrigações para com seus filhos e, por conseguinte, a chance de dedicar todo o tempo disponível ao trabalho do *Sangh* (SHASTRI, 2008). Trata-se claramente de uma reinterpretação das fases tradicionais da vida de um hindu pertencente aos estratos sociais superiores – o estudante (dos Vedas), o chefe de família, o eremita, e o asceta ou renunciante –, principalmente no que se refere aos dois últimos estágios da existência de um homem adulto. Tal reinterpretação foi realizada pela Organização Nacional de Voluntários na Índia e seguida por militantes hindus radicados no exterior.

Segundo o ideário nacionalista hindu, as fases de estudante e de chefe de família dos voluntários deveriam ser acompanhadas pela “formação humana” ministrada nos *shakhas*. Os *pracharaks* abdicam do segundo e do terceiro estágios. Tornam-se renunciantes ainda jovens, mas segundo os moldes de renúncia estabelecidos pelo RSS, assim como por algumas seitas hindus: em vez de abandonar a vida em sociedade e dedicar-se a práticas ascéticas em isolamento, os renunciantes se dedicam ao serviço social (entendido aqui como serviço à causa da “nação hindu”). Homens aposentados deveriam seguir o ideal do eremita (o terceiro estágio), qual seja, o de abandono gradual dos vínculos com a vida mundana. Entretanto, contemplação e isolamento são substituídos pela dedicação ao trabalho do *Sangh* (GUPTA, 2001). A chegada de Shastri ao Canadá coincidiria, dessa forma, com a entrada na fase do “eremita” e, portanto, com a intensificação e a diversificação das atividades de militância hindu por ele desenvolvidas. No início da

década de 1980, o militante veterano assumiria a coordenação do trabalho em curso na sociedade de imigração canadense, como secretário-geral da Organização Hindu de Voluntários (HSS). A rede de organizações nacionalistas hindus naquele país se encontraria consideravelmente articulada, devido ao empenho dos pioneiros, bem como de famílias inteiras de *swyamsevaks* que se teriam organizado sob sua liderança. Os próprios filhos de Shastri teriam se unido aos esforços do *Sangh* no Canadá, quando de sua chegada, assumindo cargos de supervisão e promovendo a multiplicação de *shakhas* e de organizações afiliadas.

A oficialização da posição de “eremita” dos militantes veteranos ocorreria em 1989, com a determinação da chefia do HSS de promover a renovação das lideranças da entidade. Os idosos (então com idades entre 60 e 70 anos) deveriam transmitir seus cargos a jovens trabalhadores dedicados (na faixa etária de 20 a 40 anos) e se ocupar de projetos de “serviço social” (*seva*) de sua escolha. A maioria dos veteranos passou a trabalhar em organizações afiliadas, descritas como a “família canadense de organizações nacionalistas hindus”: Conselho Mundial Hindu do Canadá, *Sewa International Canada*, Sociedade Internacional de Amigos da Índia (FISI), entre outras. Shastri colaborou com tais entidades de orientação nacionalista hindu (sua atuação no Conselho Mundial Hindu é frequentemente mencionada por outros militantes), além de desenvolver um projeto próprio: o *Hindu Institute of Learning* (Instituto Hindu de Aprendizagem, HIL), especializado no ensino de línguas indianas (SHASTRI, 2008). É importante destacar que esse processo de renovação das lideranças da rede transnacional de militância hindu não ocorreu isoladamente no Canadá. Era parte de uma decisão tomada pela chefia do *Sangh* na Índia e formalizada quando da comemoração do centenário de nascimento do fundador da Organização Nacional de Voluntários, Hedgewar, em 1989.

Já se discutiu o processo de afirmação do controle das filiais ultramarinas pela matriz, exercido em graus variáveis ao longo da expansão dos centros de atividade do *Sangh* no exterior. O que se quer destacar, neste ponto, é um novo desenvolvimento relacionado a tal processo: o crescimento da mobilidade de *pracharaks* ou de outros militantes veteranos entre sociedades de imigração indiana – fossem eles enviados da Índia ou provenientes dos novos centros de coordenação da rede transnacional de militância hindu no exterior. A tarefa de visita das “comunidades hindus” dispersas pelo mundo foi inicialmente concebida como

responsabilidade do *pracharak* internacional. Entretanto, como se pôde observar por meio da análise do trabalho desenvolvido pelos militantes hindus no Leste da África, desde os estágios iniciais da formação da rede transnacional de organizações nacionalistas hindus, incentivou-se a mobilidade de voluntários entre sociedades de imigração indiana. Shastri e seus companheiros do Quênia percorreram vários países africanos – a princípio por iniciativa própria, posteriormente sob a coordenação de Bhide. Entretanto, as visitas de líderes do *Sangh* residentes na Índia a “comunidades hindus” no exterior eram acontecimentos excepcionais. Por exemplo: entre os anos 1950 e 1960, Deendayal Upadhyaya visitou o Quênia e os Estados Unidos a serviço da matriz indiana; em 1966, Atal Behari Vajpayee participou da primeira reunião formal conduzida por *swayamsevaks* no Reino Unido (ver seção 4.1.1). Ao longo da década de 1970, a circulação de militantes se acentuaria por ocasião das campanhas de oposição à Emergência – e, certamente, seria facilitada por avanços tecnológicos nas áreas de comunicação e transporte de massas. A partir da década de 1980, entretanto, a mobilidade de militantes veteranos entre os inúmeros centros de treinamento nacionalista hindu no exterior seria institucionalizada por meio das turnês internacionais de membros da chefia do RSS baseados na Índia.

Dessa forma, paralelamente à circulação do *pracharak* internacional, Laxmanrao Bhide, e de dirigentes das organizações afiliadas no exterior (como diretores e secretários do Conselho Mundial Hindu e da Organização Hindu de Voluntários no Reino Unido e nos Estados Unidos), ocorreriam com frequência crescente turnês de secretários-gerais, secretários, diretores e *pracharaks* da matriz indiana por países com quantidades significativas de populações de origem indiana. A primeira dessas turnês registrada nos documentos examinados foi realizada por Rajendra Singh (também conhecido como Rajju Bhaiyya) entre 1982 e 1983. Acompanhado por Bhide, o então secretário-geral do RSS teria viajado por dois meses, com o objetivo de “compreender a condição da sociedade hindu e o trabalho de organização dos hindus” em diferentes sociedades de imigração indiana (DESHMUKH, 2008, p. 14, tradução nossa). Os relatos sobre a passagem de Rajendra Singh pelo Canadá, por exemplo, mencionam que a visita foi essencial para estimular, formalizar e padronizar o trabalho do *Sangh* naquele país (DESHMUKH, 2008). Há referências, ainda, à importância da circulação de

dignitários ou de *pracharaks* veteranos, de modo geral, para o fomento das atividades de militância hindu entre imigrantes de origem indiana. A presença de líderes nacionalistas hindus vindos da Índia estimularia a participação nos *shakhas* e em atividades complementares. Além disso, constituiria uma oportunidade única de consulta aos experientes militantes ativos na matriz indiana, em busca de orientação ao trabalho em curso junto às “comunidades hindus no exterior” (SHASTRI, 2008). Depreende-se, assim, que, do ponto de vista da Organização Nacional de Voluntários, as turnês internacionais serviam ao duplo propósito de reconhecimento das condições de trabalho no exterior e de exercício do controle sobre as filiais ultramarinas. Para os imigrantes associados ao *Sangh*, a visita de líderes nacionalistas hindus residentes na Índia contribuiria, ainda, para a preservação da autenticidade de suas práticas – fossem elas atividades de treinamento ou de doutrinação –, bem como de sua identidade “hindu”, visto que proporcionavam a interação com representantes da “pátria hindu” e de sua cultura.

Entre as implicações da crescente mobilidade internacional de dirigentes nacionalistas hindus encontra-se, assim, a ampliação dos canais de comunicação entre grupos militantes hindus situados na Índia e no exterior. O processo de renovação das lideranças das filiais ultramarinas do *Sangh*, mencionado anteriormente, constitui um exemplo significativo de medidas formuladas ao longo de interações entre militantes situados nas sociedades de emigração e de imigração. A recepção de Rajendra Singh, bem como de outros dirigentes do RSS (como Seshadri e Tatwadi), em sociedades de imigração indiana ao longo da década de 1980, teria possibilitado, por um lado, a constatação do envelhecimento dos dirigentes e da necessidade de transferência de cargos de confiança ou de grande responsabilidade a *swayamsevaks* mais jovens – em outras palavras, o diagnóstico do “problema” enfrentado pelas filiais. Por outro lado, teria estimulado a transmissão da determinação de transferência de cargos (a “solução”) numa ocasião solene, que reafirmava a centralidade da matriz indiana no interior da rede transnacional de militância hindu. O exercício da autoridade sobre os afiliados (a comunicação da ordem a ser cumprida), durante a celebração de uma data comemorativa da Organização Nacional de Voluntários na Índia (o centenário de nascimento do primeiro comandante do RSS), reforçava a ideia de que os vínculos transnacionais

entre as partes eram construídos e controlados a partir da sociedade de origem, em suas dimensões materiais ou simbólicas.

Deve-se atentar, por fim, para a ampliação de canais de comunicação entre sociedade de emigração e emigrantes, de modo mais geral. A aceleração do desenvolvimento de “tecnologias de contato” (meios de transporte e de comunicação de massa) (VERTOVEC, 2009), no período em questão, facilitou a mobilização de indianos residentes e de imigrantes de origem indiana em torno de causas ou eventos relacionados à “pátria” ou à “comunidade indiana no exterior”. Na primeira metade da década de 1980, pôde-se observar a predominância de manifestações de descontentamento, por parte de imigrantes, em relação a acontecimentos no interior da sociedade indiana, agitada por instabilidade política, conforme analisado na seção anterior. O separatismo sique repercutiu de forma particularmente significativa entre os militantes hindus na Índia e no exterior, principalmente em virtude do caráter transnacional do movimento pela criação de um Estado sique (*Khalistan*). Militantes siques radicados no exterior se mobilizaram em defesa da contestada “pátria” de sua comunidade religiosa (*Khalsa*, cuja referência territorial é o Panjab) (GUHA, 2008).

As narrativas nacionalistas hindus examinadas nesta tese registram a mobilização sique naquele período de forma crítica. Em primeiro lugar, porque as reivindicações separatistas ameaçariam a integridade territorial da “nação hindu”. Em segundo lugar, porque distanciariam siques e hindus. Do ponto de vista do ideário nacionalista hindu, o siquismo, como uma religião de origem indiana, seria apenas um dos segmentos do hinduísmo. Nesse sentido, toda tentativa de formação de uma comunidade sique distinta, alheia à hindu, deveria ser condenada. Em terceiro lugar, porque quaisquer dissidências políticas internas deveriam ser expressas na Índia e não explicitadas nas sociedades de imigração indiana, como o fizeram militantes siques quando da visita realizada por Indira Gandhi ao Reino Unido, no início da década de 1980. As manifestações de oposição à primeira-ministra em solo britânico seriam demonstrações de deslealdade a um líder nacional. Os militantes hindus naquela sociedade de imigração teriam buscado demarcar diferenças entre o comportamento dos disciplinados *swyamsevaks* e os insurretos siques. Isso teria envolvido declarar às autoridades britânicas o respeito incondicional aos dirigentes indianos e, portanto, garantir que a “comunidade hindu”

não organizaria marchas ou lideraria motins (os documentos alegam que os protestos siques resultavam invariavelmente em confrontos – com a polícia, com a população local, entre grupos étnicos de origem indiana). Por outro lado, devido à convicção de que os siques seriam membros da “nação hindu”, os militantes do *Sangh* teriam iniciado tentativas de reaproximação com comunidades siques, na Índia e no exterior (SESHADRI, 1990).

Para além da reação a conflitos sociais no interior da sociedade indiana, o fortalecimento dos canais de comunicação entre militantes hindus nas sociedades de emigração e imigração serviria, nos anos finais da década de 1980, à participação ativa de imigrantes na defesa de uma causa nacionalista hindu. Trata-se do movimento pela (re)construção de um templo para o deus Rama na cidade indiana de Ayodhya. Fomentaria, ademais, iniciativas de estímulo ao retorno temporário dos emigrantes à “pátria hindu”. A realização de Campos de Treinamento para a “comunidade transnacional hindu” (*Vishwa Sangh Shibir*) foi iniciada pela liderança da Organização Nacional de Voluntários, na Índia, na década de 1990. Uma vez que a análise desses desenvolvimentos requer a compreensão da conjuntura indiana na segunda metade da década de 1980, o exame dos novos modos de engajamento na militância transnacional hindu será apresentado na seção 4.3.3.

4.3.2 “Despertar da nação hindu”: mobilização popular e conflitos religiosos na transição à década de 1990

A despeito das expectativas iniciais de mudanças no modo de condução da política interna, relacionadas à imagem de homem moderno e honesto do novo primeiro-ministro, o governo de Rajiv Gandhi representou, em muitos sentidos, a continuidade das contradições no tratamento das demandas dos diferentes grupos culturais indianos. Essa tendência seria evidenciada pela primeira crise por ele enfrentada: o caso Shah Bano, que acirraria, na década de 1980, as discussões acerca do posicionamento do governo central em relação às minorias religiosas. Shah Bano, uma indiana muçulmana divorciada, ciente de que o Código Muçulmano não lhe daria um parecer favorável, iniciou uma ação em instâncias do Direito Civil

indiano pleiteando o recebimento de pensão alimentícia de seu ex-marido. Embora o judiciário tenha lhe concedido o direito reivindicado e explicitado sua oposição à manutenção de códigos religiosos distintos no interior do sistema jurídico indiano, era débil a determinação do primeiro-ministro em defender a elaboração do código civil uniforme (processo pendente desde a década de 1950, quando surgiram as controvérsias em torno da reforma do Código Hindu). Principalmente porque a defesa do código civil uniforme implicaria também resistir à pressão de setores conservadores islâmicos (que lideraram as maiores manifestações desde a independência), em contestação ao que consideravam ser uma ameaça à lei muçulmana (charia), de modo particular, e à autonomia das comunidades islâmicas indianas, de modo mais geral.

Shah Bano acabou por abdicar da pensão alimentícia, assim como Rajiv Gandhi acabaria por ceder às reivindicações dos líderes muçulmanos, receoso de que o enfrentamento ocasionasse maiores perdas em termos eleitorais. Em 1985, o Congresso sofreu várias derrotas em eleições parciais no Norte da Índia, resultado atribuído à oposição de comunidades muçulmanas ao partido. Dessa forma, o partido apresentaria ao Parlamento um projeto de lei referente às mulheres muçulmanas (*Muslim Women's Bill*) em 1986, buscando retirar o Código Muçulmano da esfera de influência do Código Civil indiano. Às organizações nacionalistas hindus, explicitamente contrárias à manutenção de códigos religiosos distintos, como discutido anteriormente, o posicionamento do governo central parecia ser claramente pró-muçulmano – e, portanto, anti-hindu. Constituiria, ainda, um ataque à unidade nacional, visto que estimularia o separatismo islâmico e a percepção do pertencimento à comunidade religiosa como anterior ao pertencimento à nação. Ademais, a capacidade de mobilização popular, e de pressão política, demonstrada por líderes conservadores muçulmanos ao longo da disputa judicial, contribuiu para a intensificação do sentimento de vulnerabilidade hindu, fazendo da controvérsia a respeito dos códigos religiosos ponto central de reivindicações e protestos nacionalistas hindus em escala nacional (BACCHETTA, 2000; EMBREE, 1990; GUHA, 2008; JAFFRELOT, 1996).

Paralelamente, às agitações populares em torno do caso Shah Bano, a Organização Nacional de Voluntários e o Conselho Mundial Hindu se ocuparam de campanhas pela “libertação” de monumentos sagrados que, desde o período de

dominação muçulmana, teriam sido subtraídos ao controle hindu. A mais importante dessas campanhas envolveu a reivindicação da construção de um templo dedicado ao deus hindu Rama em Ayodhya, no estado de Uttar Pradesh, baseada na afirmação de que um imperador muçulmano, Babur, haveria erguido uma mesquita sobre as ruínas de um templo que marcaria o local de nascimento do herói do épico *Ramayana*.⁵⁸ A representação da mesquita Babri como símbolo da humilhação imposta aos hindus pelos muçulmanos foi realizada por meio de uma narrativa que definia Rama como o fundador da nação hindu, e Babur como seu destruidor. Dessa forma, construiu-se uma imagem romântica ou idealizada de Rama como líder ou herói nacional. Tratava-se da reinterpretação da imagem tradicional do deus hindu como o governante virtuoso, de modo a representá-lo como o protótipo do “hindu irado”, consciente da vulnerabilidade de seu povo e disposto a lutar em defesa de sua nação. Paralelamente, procedeu-se à “demonização” de Babur, o que implicava a caracterização dos muçulmanos como inimigos, bem como a incitação à hostilidade contra essa minoria religiosa (BACCHETTA, 2000; JAFFRELOT, 1996; WARIAWALLA, 2000; WILMER, 1997).

Já em 1949, as controvérsias envolvendo o suposto local de nascimento de Rama adquiriram um caráter político, contando com a participação de atores religiosos (devotos de Rama, muçulmanos xiitas e sunitas) e políticos (líderes regionais com projeção nacional) em movimentos pela reivindicação da posse da estrutura religiosa. Naquele ano, a associação *Akhil Bharatiya Ramayana Mahasabha* (ABRM), ramificação da organização nacionalista hindu liderada por Savarkar, a Grande Associação Hindu, mobilizou a população local em torno da causa, promovendo a “aparição” de imagens (*murtis*) do deus Rama, de sua esposa Sita e do deus macaco Hanuman sob um dos domos da mesquita. Em 1950, o governo local, em resposta à petição de posse da estrutura religiosa, apresentada pela associação, proibiu a entrada de hindus na mesquita e isolou a área onde as imagens “apareceram” (BACCHETTA, 2000; JAFFRELOT, 1996). Ainda que a disputa tenha adquirido um caráter político já na década de 1940, somente na

⁵⁸ O épico *Ramayana* relata a história do exílio do príncipe Rama, de Ayodhya, e de seus fiéis seguidores, o irmão Lakshmana e a esposa Sita. A trama envolve o resgate de Sita, raptada pelo demônio Ravana, governante do reino de Lanka, com a ajuda do exército de macacos liderados por Hanuman, o que implicou a destruição do demônio e a volta triunfal de Rama ao reino de Ayodhya. O tema da defesa do *dharma* é central na narrativa, sendo Rama e Sita apresentados como ideais de conduta, como personificações do *dharma* de governante e de esposa, respectivamente (BHASHAM, 1989; KNOTT, 1998).

década de 1980 as organizações nacionalistas hindus passaram a considerar a mesquita Babri como um local estratégico de conflito, devido a sua localização – em posição central no território indiano – e à sua associação com as figuras do imperador Babur e do deus Rama, o que possibilitava a exploração do sentimento de vulnerabilidade hindu.

Diversas peregrinações e campanhas foram realizadas, durante os anos 1980, como parte da reivindicação pela construção do templo. Juntos, Conselho Mundial Hindu e Organização Nacional de Voluntários – à qual cabia a coordenação da logística e da segurança dos eventos – promoveram lideraram peregrinações (*yatras*), que sugeriam a união geográfica do território indiano. Especialmente em 1983, a peregrinação adquiriu significativa publicidade no interior do país e, por meio dela, os nacionalistas hindus puderam estabelecer a ligação entre a demanda pela reconstrução do templo de Rama – o que requereria, segundo eles, a demolição da mesquita – e o “espaço sagrado” mais amplo da “nação hindu”. As mobilizações em torno da remoção dos cadeados que haviam impedido a entrada de hindus na estrutura religiosa disputada em Ayodhya desde 1950, organizadas no ano de 1984, evidenciaram o caráter político do movimento pela “libertação” do templo, na medida em que vinculavam seus objetivos à defesa dos interesses da comunidade religiosa majoritária e, dessa forma, à construção de um “eleitorado hindu” capaz de pressionar as autoridades governamentais. E de fato, em face das inúmeras agitações populares lideradas pelas organizações nacionalistas hindus, paralelamente às manifestações relacionadas ao caso Shah Bano, o Judiciário acabou por autorizar a abertura do templo. A decisão não foi contestada pelo Partido do Congresso, em âmbito estadual ou nacional. Embora o propósito de formação do “voto hindu” estivesse longe de ser alcançado, a capacidade de pressão política do movimento nacionalista hindu crescia em virtude do aumento de sua popularidade e assertividade, bem como do apoio da rede de especialistas religiosos associados ao Conselho Mundial Hindu. Contribuía para o fortalecimento do *Sangh*, ademais, a política de contemporização adotada pelo primeiro-ministro, numa tentativa de manter ou conquistar, simultaneamente, o apoio de muçulmanos e hindus, revelada na prontidão com que apresentou o *Muslim Women’s Bill* e sancionou a abertura da mesquita à visita de hindus.

É importante observar, ainda, que a própria caracterização das disputas envolvendo as duas comunidades como causas religiosas (hindus ou muçulmanas), decorrente não apenas dos discursos dos líderes das agitações populares, mas também do tratamento dado pelo governo central à questão, acentuava o ceticismo de diferentes setores sociais quanto à disposição ou mesmo capacidade governamental de defender os princípios do secularismo. O posicionamento de Rajiv Gandhi mostrou-se favorável à intensificação do movimento pela (re)construção do templo em Ayodhya pelas organizações nacionalistas hindus. Isso porque, por um lado, conferia nova legitimidade à defesa dos “interesses hindus”. Por outro lado, expunha as fragilidades e ambiguidades do Congresso, na figura do primeiro-ministro e de membros do partido simpáticos à causa de Ayodhya, na condução de suas relações com os diferentes grupos religiosos. Dessa forma, os nacionalistas hindus buscavam amplificar o sentimento de vulnerabilidade hindu, atacando a “política de apaziguamento” do governo central, alegadamente protetora das minorias religiosas e discriminatória em relação à comunidade religiosa majoritária, que seria a única solicitada a abandonar sua fé em nome da defesa do secularismo. Valiam-se, ainda, da margem de manobra criada pelas contradições do posicionamento do Congresso para levar adiante sua campanha. Anunciaram, em 1989, a realização de *bhoomipujan* (culto da terra sagrada) e *shilanyas* (cerimônia de colocação do primeiro tijolo de uma estrutura, para santificar um lugar destinado a culto) no local da mesquita Babri, além de convocarem cada aldeia do país a iniciar *Ramshilapujan* (bênção dos tijolos para o templo de Rama) e a enviar os tijolos a Ayodhya (BACCHETTA, 2000; GUHA, 2008; HANSEN, 1999; JAFFRELOT, 1996).

A associação do movimento em questão com a estratégia de formação de um “eleitorado hindu” seria fortalecida nesse mesmo período, devido à reaproximação entre a Organização Nacional de Voluntários e o Partido do Povo Indiano, ao longo da campanha eleitoral de 1989. Por um lado, o BJP decidiu reafirmar sua identidade nacionalista hindu, motivado por considerações táticas, uma vez que as temáticas nacionalistas hindus cresciam em popularidade e gozavam de nova legitimidade, como discutido anteriormente. Ademais, o partido optou por colaborar com o RSS segundo os moldes estabelecidos à época da atuação do extinto *Jana Sangh*. Ou seja, aceitou a organização matriz como autoridade moral do partido e como

mobilizadora do apoio eleitoral necessário à conquista do poder político e, portanto, à representação dos “interesses hindus”. Por outro lado, o novo posicionamento do BJP levou o comandante da Organização Nacional de Voluntários, Balasaheb Deoras, a abandonar o ceticismo quanto à capacidade da oposição de constituir um governo forte, opinião formada em virtude da experiência fracassada do *Janata Party*. Decidiu-se, dessa forma, a participar ativamente da campanha do BJP. A articulação da “família” de organizações nacionalistas hindus tornou-se mais forte e mais evidente então, quando as três entidades – Organização Nacional de Voluntários, Conselho Mundial Hindu e Partido do Povo Indiano – se uniram em torno do movimento pela (re)construção do templo dedicado ao deus Rama.

Os membros do *Sangh* promoveram a reinterpretação de mitos e tradições religiosas preexistentes – caso das peregrinações realizadas ao longo da década, das cerimônias de consagração do local de adoração das deidades e da nova representação de Rama. Criaram, ainda, novos rituais (como a bênção dos tijolos a serem enviados a Ayodhya). Ambos os processos reforçaram a concepção de uma “comunidade nacional” unida por uma causa e vinculada por um “hinduísmo nacional”.⁵⁹ Além de estimular o avanço das reivindicações pela construção do templo, tal concepção favoreceu a caracterização do Partido do Povo Indiano como defensor dos “interesses hindus”. À tentativa de reelaboração da identidade cultural hindu somou-se o propósito de redefinição das relações entre grupos religiosos distintos, uma vez que a mobilização em torno da estrutura religiosa em Ayodhya fomentava conflitos entre hindus e muçulmanos em todo o Norte da Índia. Longe de serem manifestações espontâneas da hostilidade popular contra os habitantes islâmicos de inúmeras localidades, os confrontos eram principalmente resultado da

⁵⁹ É importante ressaltar que um seriado sobre o épico *Ramayana*, produzido e exibido pela rede de televisão estatal indiana *Doordashan*, em 1987, embora não tenha sido de autoria de grupos nacionalistas hindus, em muito os fortaleceu. Os episódios foram transmitidos por mais de um ano e obtiveram elevados índices de audiência (WARIAVWALLA, 2000). A série contribuiu inadvertidamente para a causa do nacionalismo hindu, porque popularizou o deus Rama, reforçou a idéia de que a cidade de Ayodhya era a cidade natal do deus, apresentou-o como um deus guerreiro – o que corresponde à interpretação do nacionalismo hindu sobre a imagem de Rama –, situou a saga na Era Dourada (*Satyuga*) da sociedade hindu, enfatizou a narrativa do bem (Rama) contra o mal (Ravana) e o estabelecimento final do governo de Rama (*Ram Rajya*). Esses temas reproduzem o “modelo cultural da história” desenvolvido pelo discurso do nacionalismo hindu. Há várias versões sobre a história de Rama. Contudo, a história apresentada pelo seriado de televisão (assim como a versão do nacionalismo hindu sobre a vida do deus) é uma interpretação altamente conservadora e masculina, ao retratar a imagem de um deus guerreiro, muito a propósito dos interesses nacionalistas (BACCHETTA, 2000).

incitação à intolerância religiosa, por parte das organizações nacionalistas hindus. De fato, foi identificada a participação direta do RSS em um dos mais graves embates à época, ocorrido no estado de Bihar (GUHA, 2008; JAFFRELOT, 1996).

O prosseguimento das agitações populares promovidas pelas organizações nacionalistas hindus foi estimulado pelos resultados propícios das eleições. O BJP assumira o governo em três estados do Norte da Índia, além de constituir, na Câmara Baixa, a maior bancada de apoio ao novo primeiro-ministro, V. P. Singh, do *Janata Dal* (composto pelos remanescentes do extinto *Janata Party*), e líder da coalizão *National Front* que derrotou o Congresso de Rajiv Gandhi. As controvérsias em torno das políticas de ação afirmativa relacionadas a identidades de castas, na primeira metade da década de 1990, acresceram complexidade à conjuntura política, contudo. De modo semelhante ao que ocorrera quando das mobilizações acerca das conversões em massa ao islã, conflitos de casta e religião convergiram na campanha pela (re)construção do templo para Rama em Ayodhya nesse período. No ano de 1990, o governo do *Janata Dal* decidiu implementar a recomendação básica do relatório da *Backward Castes Commission*, que ficou conhecida como *Mandal Commission*. Instituída em 1978 na gestão do *Janata Party*, a Comissão tinha por objetivos definir as principais causas do atraso de “castas desfavorecidas” (*Other Backward Castes or Classes*, OBCs), ocupantes de posições intermediárias na sociedade indiana – entre os estratos superiores e inferiores –, e recomendar medidas para combatê-las. Parcelas das castas desfavorecidas experimentaram relativa mobilidade social. Haviam se fortalecido economicamente, devido às reformas agrícolas, bem como politicamente, formando partidos que desafiariam a predominância do Congresso em algumas regiões do país, como a meridional. Mas, de modo geral, ainda eram pouco representadas na administração pública, apesar de constituírem cerca de 50% da população total. A Comissão concluiu que a discriminação relacionada a identidades de castas era o fator determinante na formação desse quadro e recomendou que 27% das vagas no serviço público indiano fossem reservadas a candidatos OBCs.

À decisão do governo de V. P. Singh de implementar tal recomendação, seguiram-se debates vigorosos em círculos intelectuais e protestos veementes de indivíduos de castas altas – especialmente por parte de estudantes do Norte da Índia, onde castas superiores eram mais numerosas e jovens educados eram mais

dependentes dos postos de trabalho no setor governamental. A Organização Nacional de Voluntários reagiu de modo igualmente vigoroso ao relatório da Comissão Mandal, que interpretava como uma ameaça à integridade da “nação hindu”. O RSS admitia a existência de divisões internas à “sociedade hindu”, castas e seitas constituindo os principais desafios à promoção da unidade nacional. Entretanto, considerava equivocada a adoção de políticas de ação afirmativa como instrumento de combate às desigualdades associadas ao sistema de castas. Argumentava que tais políticas acentuariam a fragmentação interna da “comunidade hindu” – fosse devido à concessão de benefícios a grupos sociais específicos, estimuladora de conflitos sociais, ou à própria classificação de tais grupos em termos de castas, em detrimento da asserção da identidade hindu. Ademais, a Organização Nacional de Voluntários incorporava a sua crítica a defesa do mérito, condenando a criação de um sistema de cotas tido como propiciador da mediocridade, tema bastante afeito às classes médias altas, em expansão nos centros urbanos desde as reformas de liberalização econômica iniciadas por Rajiv Gandhi.

No entanto, cientes dos custos políticos da oposição explícita às medidas de ação afirmativa em questão, assim como movidas por considerações ideológicas, as organizações nacionalistas hindus advogaram a importância de se estabelecer como noção de pertença primordial a identidade hindu. Segundo essa perspectiva, membros de castas desfavorecidas deveriam reconhecer-se primeiramente como hindus, abandonando identificações secundárias como a vinculação a castas específicas. Isso implicaria também admitir as vantagens da não confrontação com as castas superiores e da emulação de seus padrões de conduta como mecanismo de ascensão social. O movimento pela (re)construção do templo para Rama em Ayodhya era apresentado pela Organização Nacional de Voluntários e por suas entidades afiliadas, nesse contexto, como o instrumento de unificação da “nação hindu”, já que possibilitaria reunir todos os segmentos da “sociedade hindu” sob a bandeira de uma única causa. O apelo desse argumento nacionalista hindu foi pouco expressivo entre os próprios indivíduos de castas desfavorecidas, hostis ou indiferentes ao posicionamento do RSS e de suas entidades afiliadas – à exceção daqueles atraídos pela lógica de mobilidade social por meio da “sanscritização” e da “bramanização” das culturas indianas. Contudo, essa tentativa de apaziguamento e

enfraquecimento das demandas dos OBCs foi bem recebida pelas castas superiores, que viam no movimento pela reconstrução do templo em Ayodhya uma forma de expressar sua oposição ao recrudescimento das políticas de identidades de castas associadas ao sistema de cotas em implementação. Mais importante: a campanha representava a possibilidade de diluição das reivindicações desses grupos de castas baixas e, por conseguinte, de manutenção do *status quo* (BASU, 1996; GUHA, 2008; JAFFRELOT, 1996).

A realização de uma nova peregrinação seria a resposta mais imediata das lideranças nacionalistas hindus às controvérsias acerca das políticas de ação afirmativa recomendadas pela Comissão Mandal. L. K. Advani, do BJP, encabeçou a *Rath Yatra*, que percorreu aproximadamente dez mil quilômetros, num carro decorado e equipado de modo a recordar uma biga épica e a divulgar discursos e canções religiosas militantes durante o percurso. Assistida por militantes nacionalistas hindus, a peregrinação expôs centenas de milhares de pessoas à mensagem do *Sangh parivar*. Assim como nas marchas anteriores, buscou-se inspirar o sentimento de pertença a uma “comunidade nacional hindu” e incitou-se à violência contra os muçulmanos. A *Rath Yatra* provocou nova onda de conflitos religiosos, ao longo do trajeto e até mesmo após a prisão de seu líder e a interrupção da manifestação. A violência entre hindus e muçulmanos foi negligenciada, a princípio, pelos governos regionais e mesmo pelo governo central, receoso quanto à perda do apoio de um partido político de influência crescente. Nos meses seguintes, as organizações nacionalistas hindus intensificaram as agitações populares em torno da causa da (re)construção do templo. Promoveram *kar seva* (serviço devocional entendido como serviço à causa do fortalecimento da “nação hindu”), que levou dezenas de milhares de militantes hindus (*kar sevaks*) a Ayodhya, com o objetivo de tomada do controle da estrutura religiosa disputada, o que implicava, em última instância, a meta de demolição da mesquita. A prisão de milhares de militantes, bem como o assassinio de alguns deles (as informações divergem segundo as fontes, variando de seis a cinquenta mortes), favoreceram a criação de um culto ao martírio, estreitamente relacionado ao sentimento de vulnerabilidade hindu explorado e amplificado pelo movimento nacionalista hindu.

As tensões cresceram exponencialmente com a realização de peregrinações e manifestações de menor porte, culminando com a demolição da mesquita por *kar*

sevaks, em dezembro de 1992. Após a reduzirem a pedaços, os militantes hindus promoveram desordens em bairros islâmicos da cidade, atacaram violentamente muçulmanos, saqueando suas lojas e incendiando suas casas. A força policial, a princípio, não interveio para conter o conflito, chegando a participar, em algumas circunstâncias, da promoção de atos de violência. Somente após a destruição da mesquita e a ocorrência de ataques generalizados e violentos contra a população muçulmana local, os policiais intervieram. Assim que o evento foi noticiado pelos meios de comunicação de massa, conflitos entre hindus e muçulmanos irromperam nas principais cidades da Índia. Nas semanas que se seguiram, os muçulmanos protestaram publicamente contra os eventos em Ayodhya. Inicialmente, a polícia tentou impedi-los, disparando contra a multidão. Posteriormente, os manifestantes foram atacados por militantes nacionalistas hindus. Revoltas de larga escala se seguiram e pelo menos 1700 mulheres, homens e crianças foram mortos, 5.500 feridos e um número desconhecido de mulheres e garotas estupradas. Dezenas de milhares de pessoas ficaram desabrigadas, uma vez que suas casas e lojas foram destruídas. Os conflitos atingiram também o Reino Unido, onde nacionalistas hindus e imigrantes muçulmanos indianos atacaram edificações religiosas islâmicas e hindus, respectivamente (BACCHETTA, 2000; BHATT; MUKTA, 2000; GUHA, 2008; HUMAN RIGHTS WATCH, 1996; JAFFRELOT, 1996).

Em decorrência do ataque à estrutura religiosa e da ativa participação na onda de violência inter-religiosa desencadeada pela demolição da mesquita, Organização Nacional Nacional de Voluntários, Conselho Mundial Hindu e *Bajrang Dal* (grupo de jovens, criado pelo Conselho em meados da década de 1980) foram banidos. É importante destacar que a postura do governo central, liderado pelo primeiro-ministro P. V. Narasimha Rao (1991-1996), do Congresso, era predominantemente conciliatória no que se refere ao movimento nacionalista hindu. Demonstrou firmeza na decretação da interdição ao RSS, a terceira sofrida desde sua fundação, que implicou a prisão de voluntários das organizações nacionalistas hindus, a proibição dos *shakhas* e o fechamento dos escritórios da organização. No entanto, fizeram-se, em seguida, concessões a militantes e devotos hindus, que foram autorizados a visitar o templo improvisado no local onde anteriormente se encontrava a mesquita, por exemplo. Além do mais, as tentativas de imposição de restrições legais à utilização de símbolos religiosos em campanhas eleitorais, de

modo mais específico, e nas atividades políticas formais, de modo mais geral, realizadas pelas alas centristas no Parlamento, foram frustradas pela oposição. Os discursos veementes em defesa do secularismo e as medidas convencionais de banimento de entidades político-religiosas de então não significaram a formação de uma frente robusta de combate ao comunalismo e de defesa dos princípios seculares, como havia ocorrido no final da década de 1940. Tal quadro foi agravado pela quase inexistência de iniciativas concretas de repressão ao movimento nacionalista hindu. A terceira interdição sofrida pela Organização Nacional de Voluntários foi, portanto, substancialmente diferente das anteriores, principalmente porque não implicou a marginalização da organização.

Entretanto, se entendido como estratégia de longo prazo, o posicionamento do primeiro-ministro em relação ao movimento nacionalista hindu indicava a intenção de conter o avanço da militância hindu sem o recurso à confrontação. Desde o início de seu mandato, em 1991, Narasimha Rao havia considerado inapropriada a oposição explícita à rede de organizações político-religiosas lideradas pelo RSS, especialmente devido a sua crescente popularidade e capacidade de mobilização das massas, mas também em virtude da cautela quanto à possibilidade de intensificação do culto aos mártires da causa da “nação hindu” em face do emprego de medidas repressivas fortes. Além da evitação do confronto direto com os nacionalistas hindus, o primeiro-ministro optava pelo enfraquecimento gradual do movimento. Criou, em primeiro lugar, alternativas para a solução das demandas de construção do templo para Rama. No ano de 1993, o governo central buscou obter o apoio de líderes religiosos hindus e, dessa forma, afastá-los da esfera de influência do Conselho Mundial Hindu, com a formação de uma comissão pretensamente apolítica para supervisionar e coordenar a construção de um templo e de uma mesquita na área disputada em Ayodhya. Em segundo lugar, enfatizou temáticas socioeconômicas ao longo de seu mandato. As táticas adotadas por Rao permitiram, pelo menos, conter a escalada das agitações promovidas pela “família” de organizações nacionalistas hindus (JAFFRELOT, 1996).

É importante considerar, ainda, as ambiguidades das estratégias de mobilização popular adotadas pelos grupos político-religiosos em questão. As agitações em torno do templo para Rama, em Ayodhya, contribuíram para a consolidação da posição das organizações nacionalistas hindus. Isso porque

evocaram a devoção religiosa ao deus hindu e cristalizaram a hostilidade contra a minoria religiosa muçulmana (associando-a a disputas socioeconômicas, como discutido anteriormente) como meio de criação ou fortalecimento da noção de pertença a uma “comunidade nacional hindu”. Contudo, a demolição da mesquita acabaria por revelar as contradições da radicalização da campanha. Embora tenha causado forte comoção popular a princípio, a destruição da estrutura religiosa representava não apenas a reconquista da “autoestima hindu” ou a demonstração de que o apoio eleitoral ao BJP não havia sido em vão, como alegavam os militantes hindus. Significava, ainda, a eliminação de um símbolo aglutinador de esperanças e temores de diversos segmentos sociais. Nesse sentido, a demolição acabaria por reduzir o apelo do ideário nacionalista hindu junto às massas e por explicitar as diferenças e divergências existentes entre os grupos unidos circunstancialmente sob a bandeira da causa defendida pela Organização Nacional de Voluntários e por seus afiliados. Principalmente porque a intensa agitação popular associada ao movimento não se traduziu na construção de uma consciência política ou de um eleitorado *hindu*, como pretendiam os nacionalistas hindus.

De fato, muitos dos participantes da campanha liderada pelo RSS e pelo VHP, atraídos por seu tom devocional (como mulheres e camponeses), ou até mesmo pela militância contra o que consideravam serem concessões indevidas a minorias religiosas ou grupos desfavorecidos (caso das classes médias urbanas, merecendo destaque a adesão de jovens, proprietários e comerciantes ao movimento), desaprovavam a onda de violência desencadeada entre 1992 e 1993, em razão de convicções religiosas ou do interesse em proteger suas propriedades. Além do mais, os conflitos inter-religiosos indicavam a perda de controle, no interior da própria rede de organizações nacionalistas hindus, sobre suas alas mais radicais e indisciplinadas, representadas principalmente por militantes vinculados ao Conselho Mundial Hindu e ao *Bajrang Dal*. Diante dessa constatação, a Organização Nacional de Voluntários redefiniria suas relações com essas facções, buscando reincorporá-las ao modelo de “formação humana” tradicional (BASU, 1996; JAFFRELOT, 1996).

A reorientação estratégica do RSS foi aprofundada quando da investidura de um novo comandante, no ano de 1994. Enquanto conduzia as negociações relativas à (re)construção do templo para Rama, Rajendra Singh, o primeiro comandante não

brâmane da Organização Nacional de Voluntários (proveniente de uma comunidade rajputa de Uttar Pradesh) afirmou o caráter político das atividades de militância nacionalista hindu. Em primeiro lugar, estreitou as relações da matriz com o Partido do Povo Indiano. Em segundo lugar, transferiu o local de exercício da liderança da rede de organizações nacionalistas hindus de Nagpur para Nova Déli, com o objetivo de se fazer presente nos debates políticos – o que significava tanto participação direta nas deliberações do BJP como interlocução mais frequente com os meios de comunicação de massa (por meio de entrevistas coletivas, cartas e artigos enviados a jornais de grande circulação). Em terceiro lugar, Singh buscou ampliar a base de apoio da Organização Nacional de Voluntários ao designar membros de “castas desfavorecidas” (OBCs), *dalits* e tribais como líderes locais do BJP, que posteriormente disputariam eleições regionais. Tratava-se claramente de uma tentativa de dissociar a imagem do RSS da origem bramânica de grande parte de seus membros, ligada ao reconhecimento do fortalecimento político de grupos de castas baixas ou sem castas. Pode-se perceber, assim, que as agitações em torno da (re)construção do templo em Ayodhya foram colocadas em segundo plano, dando lugar a mobilizações diretamente relacionadas a processos eleitorais em curso, ou a outros temas considerados cruciais à defesa da autonomia da “nação hindu”, como protestos contra acordos de livre comércio negociados ao longo da década de 1990 (HANSEN, 1999). Por fim, deve-se mencionar que o novo comandante pretendeu estreitar as relações do *Sangh* com suas filiais no exterior. De fato, Rajendra Singh foi o primeiro comandante da Organização Nacional de Voluntários a realizar uma turnê internacional no exercício do cargo, no ano de 1995. As implicações da iniciativa do líder nacionalista hindu serão analisadas em maiores detalhes adiante.

4.3.3 Transnacionalização da causa nacionalista hindu

Conforme mencionado na seção 4.3.1, as filiais do *Sangh* no exterior participaram ativamente das campanhas pela (re)construção do templo para o deus Rama na cidade de Ayodhya. Os militantes hindus radicados em países do Norte foram particularmente ativos na arrecadação de fundos para a causa. De fato, desde

as mobilizações contra o regime de exceção instaurado por Indira Gandhi, em meados da década de 1970, o envio de remessas financeiras à Índia por organizações nacionalistas hindus não apenas crescera como se institucionalizara. De especial importância para a formalização das práticas de coleta de doações e de vinculação dos recursos a projetos desenvolvidos pelo *Sangh* na “pátria hindu” foi a formação de entidades dedicadas ao “serviço social hindu”, nas sociedades de emigração e imigração. A criação oficial das unidades *Sewa Bharati* (Serviço Social Indiano), na sociedade de origem, e *Sewa UK* (Serviço Social – Reino Unido), na sociedade britânica, ocorreu quase que simultaneamente, entre os anos de 1978 e 1979. Nesse caso, serviço social significou tanto a prestação de auxílio a indivíduos ou grupos desfavorecidos (de origem indiana ou não), como a arrecadação de recursos para a implementação de atividades de assistência social na Índia ou no exterior.

Em 1989, foi fundada nos Estados Unidos uma organização dedicada exclusivamente ao levantamento de fundos para projetos de serviço social desenvolvidos na sociedade de origem: *India Development and Relief Fund* (Fundo para o Auxílio e o Desenvolvimento da Índia, IDRF). A maior parte do dinheiro arrecadado pelo IDRF foi, desde então, canalizada a organizações nacionalistas hindus na Índia como *Sewa Bharati* e *Vanavasi Kalyan Ashram* (Centro de Assistência Social a Grupos Tribais) e, de modo mais geral, tem servido ao financiamento do trabalho do *Sangh* na sociedade de origem (THERWATH, 2005; JAFFRELOT; THERWATH, 2007). Uma vez que doações à causa nacionalista hindu são consideradas um dever do militante, exercido principalmente por meio de *gurudakshina* (prática analisada na seção 2.2.1), a ampliação da arrecadação envolveu, por um lado, a atração de simpatizantes do movimento. Por outro lado, cooptou doadores interessados em contribuir para atividades de assistência social na Índia, mas não necessariamente partidários do ideário nacionalista hindu. A criação de uma entidade como o IDRF, apenas implicitamente vinculado à rede transnacional de militância hindu, foi crucial para a obtenção de apoio de indivíduos ou organizações pertencentes ao segundo grupo de doadores, fossem eles de origem indiana ou não.

É significativo que organizações nacionalistas hindus no exterior tenham aumentado os esforços de arrecadação de fundos quando da intensificação da

campanha pela (re)construção do templo para o deus Rama no Norte da Índia. A participação dos militantes imigrantes não se restringiria, contudo, ao envio de remessas para o financiamento do movimento. Os líderes do *Sangh* buscaram envolver grupos de origem indiana em manifestações simbólicas de apoio à causa defendida pela rede de organizações nacionalistas hindus. A mobilização de grupos hindus radicados no exterior seria favorecida, no final da década de 1980, pela controvérsia em torno do livro “Os Versos Satânicos”, de Salman Rushdie. A acusação de blasfêmia contra o autor indiano e a radicalização das manifestações de repúdio à obra, por parte de grupos islâmicos, ocasionariam, por sua vez, a oposição de grupos conservadores hindus ao que consideraram serem reações desproporcionais ao conteúdo do livro. Tais grupos hindus, incluindo membros de organizações nacionalistas hindus – conhecidos por sua postura antimuçulmana –, uniram-se com o objetivo de expressar publicamente seu descontentamento quanto às agitações promovidas por organizações radicais muçulmanas (JAFFRELOT; THERWATH, 2007). Contudo, o ápice da mobilização da “comunidade hindu” no ultramar foi a realização da Conferência Global Hindu (*Virat Hindu Sammelan*), no mês de agosto de 1989, em Milton Keynes, no Reino Unido. Descrita à época como o maior evento hindu realizado fora da Índia, a Conferência reuniu mais de 300 organizações hindus do Reino Unido e cerca de 50.000 hindus, vindos de vários países. Os objetivos declarados do evento foram: possibilitar que delegados representando diferentes comunidades interagissem; oferecer discursos e ensinamentos de líderes religiosos contemporâneos; proporcionar um fórum de discussões sobre problemas sociais e desafios enfrentados pelos hindus no Reino Unido, bem como de proposição de soluções para as inquietações da “comunidade hindu” no exterior. O *Sangh* não reconheceu a ligação entre a Conferência Global Hindu e a reivindicação pela construção do templo de Rama, contudo. Enfatizou o caráter religioso do evento, ressaltando a tolerância dos hindus e seu desejo de contribuir para a paz mundial. Entretanto, a Conferência tinha grande significado político, uma vez que celebrava o centenário de nascimento de Hedgewar, o fundador do RSS, assim como fornecia uma plataforma política para a reivindicação da demolição da mesquita Babri (BHATT, 2000; SEARLE-CHATERJEE, 2000).

No que se refere à dimensão simbólica da afirmação das noções de “unidade hindu”, bem como do sentimento de pertença à “nação hindu”, deve-se destacar a

realização, durante o evento, de rituais executados de forma regular nos *shakhas*, como o hasteamento da bandeira açafraão, tida como o guru da Organização Nacional de Voluntários (BHATT, 2000). Além do mais, realizaram-se rituais associados de modo mais direto às controvérsias em torno do suposto local de nascimento do deus Rama. O primeiro deles foi *Ekamatayajna*, ritual de unidade hindu (“sacrifício por uma Terra Materna unida”), que se tornou a marca das agitações políticas lideradas pela rede de organizações nacionalistas hindus durante a década de 1980. O segundo deles foi *shilanyas*, ou consagração de tijolos que seriam enviados a Ayodhya para a (re)construção do templo, ritual reinterpretado especificamente para a campanha envolvendo a estrutura religiosa disputada. O início das cerimônias de consagração de tijolos na Índia foi anunciado durante a Conferência por um dos membros fundadores do Conselho Mundial Hindu, o guru Chinmayananda. Os tijolos abençoados no Reino Unido – por ocasião da Conferência ou em momentos posteriores –, e em outros lugares do mundo, foram enviados a Ayodhya. Uma fita de vídeo então produzida pelo *Sangh*, que tinha por objetivo mostrar o fortalecimento da campanha pela (re)construção do templo, concedeu grande destaque aos tijolos enviados à Índia por membros do Conselho Mundial do Reino Unido e de outros países (MUKTA, 2000).

Desse modo, a Conferência Global Hindu constituiu o evento capaz de concentrar, em âmbito transnacional, os esforços em torno da construção do templo, fortalecendo vínculos materiais e simbólicos entre militantes hindus na Índia e no exterior – fosse por meio da coleta transnacional de dinheiro e tijolos para o templo de Rama ou dos inúmeros rituais nacionalistas hindus executados ao longo do evento (KARNER, 2002). Forneceu, ainda, um espaço privilegiado para o exercício do lobby estrangeiro – nesse caso, a pressão dos emigrantes sobre o judiciário indiano, com vistas a obter a concessão da posse da estrutura religiosa disputada a grupos hindus. Deve-se ponderar, entretanto, sobre a capacidade de mobilização dos imigrantes pelas filiais ultramarinas do *Sangh*. A presença de importantes líderes religiosos, de atores e cantores famosos, bem como a execução de rituais e músicas tradicionais hindus, foram alguns dos atrativos oferecidos pela *Sammelan* a devotos hindus. De modo semelhante ao que ocorreu na Índia, ao longo das campanhas pela (re)construção do templo em Ayodhya, milhares de indivíduos demonstraram sua devoção ao deus Rama durante a Conferência. Isso não

significou, contudo, que estivessem diretamente envolvidos com os discursos e práticas de incitação à intolerância contra minorias religiosas, promovidos pela rede transnacional de militância hindu (MUKTA, 2000).

É importante destacar que a Conferência Global Hindu realizada no Reino Unido sequer é mencionada nos documentos examinados nesta tese. Tal fato pode ser atribuído às pressões internas e externas sofridas pelas organizações nacionalistas hindus após os conflitos de 1992, analisados na seção anterior. As tentativas de exaltação da tolerância hindu e do caráter exclusivamente cultural das atividades exercidas pelo *Sangh*, na Índia e no exterior, também explicam a omissão do evento nas narrativas em questão. Contudo, eventos de natureza semelhante, organizados na Índia sob a mesma denominação (*Virat Hindu Sammelan*), pelo Conselho Mundial Hindu, desde a década de 1960, são frequentemente evocados como exemplos da capacidade de mobilização da “comunidade hindu” pela Organização Nacional de Voluntários e seus afiliados (SESHADRI, 2001). Embora a presença de delegados internacionais (de origem indiana ou não) em tais conferências seja ressaltada como um símbolo de prestígio, elas não foram originalmente concebidas como espaços de reunião e confraternização de hindus vivendo no exterior. Somente no início da década de 1990, o RSS organizaria, em território indiano, eventos projetados especificamente para os emigrantes: os Campos Globais do *Sangh* ou Campos Globais de Treinamento (*Vishwa Sangh Shibirs*). Tais campos são realizados, desde então, a intervalos regulares de cinco anos, seguindo os moldes dos campos de treinamento oferecidos aos voluntários residentes na Índia.

Para todas as pessoas ávidas por visitar a Índia, eventos como os *Vishwa Sangh Shibirs* seriam uma oportunidade de ouro. Por um lado, permitiriam que visitassem o país, participassem das atividades do RSS, encontrassem dignitários veteranos da Organização e recebessem suas orientações e bênçãos, se familiarizassem com o núcleo do padrão de trabalho e das ideologias do RSS etc. Por outro lado, [possibilitariam] que visitassem o lar ancestral de seus parentes aqui na Índia, que visitassem lugares históricos e sagrados (...) e outras atrações turísticas. Levando em conta todas essas vantagens, as autoridades do RSS decidiram concretizar a ideia do VSS [*Vishwa Sangh Shibir*]. (KUNTE, 2010, p. 6, tradução nossa)

Deve-se considerar, ainda, que a afirmação de que a sede da Organização Nacional de Voluntários na Índia sempre foi a “fonte de inspiração e de orientação” para o trabalho dos militantes emigrantes estabelece a necessidade de retorno às origens, para se conhecerem os métodos “autênticos” de treinamento e doutrinação do *Sangh*. Nesse sentido, a avidez dos militantes hindus radicados no exterior por visitar a “pátria hindu” é destacada nas narrativas analisadas. Voluntários jovens e dinâmicos, em sua maioria NRIs (ou seja, Indianos Não Residentes, emigrantes participantes de processos de mobilidade profissional mais recentes), manteriam fortes vínculos com a Índia e desejariam conhecer a sede *original* do RSS, bem como o modo de condução das atividades de militância hindu no interior da sociedade indiana (KUNTE, 2010). É possível observar, dessa forma, que a ligação com a “pátria” é descrita principalmente como uma relação que se mantém viva por meio da Organização Nacional de Voluntários. Os vínculos transnacionais entre emigrantes e sociedade de emigração seriam fortalecidos por vivências “autênticas”, propiciadas pelas atividades do *Sangh* no território da “nação hindu”. Daí a importância da concepção dos encontros quinquenais como campos de treinamento e, mais do que isso, de sua representação como peregrinações aos supostos centros de poder espiritual da “terra sagrada hindu”. Jagdish Shastri, o militante pioneiro no Quênia, refletindo sobre sua participação nos três primeiros Campos Globais de Treinamento – Bangalore (1990), Vadodara (1995) e Mumbai (2000) –, afirmou:

Durante aqueles campos, eu me sentia como se tivesse participado de uma peregrinação – *tirth yatra*. Para mim, *tirth yatra* não significa apenas uma visita a um lugar ou rio sagrado, mas a qualquer local em que pessoas boas se encontram, motivadas por boas intenções, por uma boa causa. Portanto, chamo esses *shibirs* ou campos de *tirth yatras*, ou viagens a lugares sagrados. (...) Desde tempos imemoriais, os hindus realizam, a cada doze anos, o *Kumbh Mela*, um encontro sagrado para [pessoas de origem indiana] provenientes tanto de *Bharat* [Índia] como do exterior. Esses campos do VSS [*Vishwa Sangh Shibir*], com delegados do HSS de diferentes países, do BSS e de outras organizações hindus, são realizados a cada cinco anos. Portanto, para mim, são como *ardha kumbis*, ou semi-*kumbh melas*. (SHASTRI, 2008, p. 143, tradução nossa)

A comparação dos Campos Globais de Treinamento com peregrinações a lugares sagrados (ou participação em encontros religiosos que envolvem peregrinações, como o *Kumbh Mela*) reforça a centralidade da sociedade de origem no interior da rede transnacional de militância hindu construída ao longo da segunda metade do século 20. Entretanto, em vez de ressaltar a *necessidade* de retornos periódicos à terra de origem (essenciais ao aprimoramento do processo de “formação humana” do militante dedicado à causa da “nação hindu”), a caracterização dos campos quinquenais como peregrinações destaca a ligação afetiva do voluntário do *Sangh* com a sociedade de origem. A *vontade* de visitar a “pátria” seria, também, o *desejo* de ver (ou rever) os lugares sagrados dos antepassados e dos atuais compatriotas residentes na Índia. Constituiria, ademais, uma oportunidade única de revigorar o sentimento de pertença à “nação hindu” – ou, em outras palavras, de fortalecer a “hinduidade” – dos emigrantes participantes de tais Campos Globais de Treinamento. Desse modo, os fatos de que entidades nacionalistas hindus semiautônomas se formaram no exterior e de que instituições e comunidades religiosas hindus se organizaram em sociedades de imigração indiana não reduziram a relevância da “pátria” para os emigrantes. Pelo contrário, evidenciariam a importância da “Mãe Índia” como fonte de inspiração e de orientação para os “hindus” vivendo no exterior.

Deve-se considerar, ainda, que a comparação dos campos de treinamento do *Sangh* com peregrinações sustenta a ideia de “unidade hindu”. Com efeito, os centros de peregrinação constituíram, ao longo da história do subcontinente indiano, um dos poucos elementos a conferir um sentido de unidade territorial àquela região (VAN DER VEER, 1994). Durante a campanha pela (re)construção do templo para o deus Rama, a rede de organizações nacionalistas hindus apropriou-se dessa concepção e promoveu várias peregrinações precisamente com o objetivo de fortalecer a noção de unidade nacional “hindu”, conforme discutido anteriormente. A caracterização da participação nos Campos Globais de Treinamento como uma peregrinação reforçaria, por sua vez, o sentimento de unidade *transnacional* hindu. O retorno periódico à sociedade de origem, por meio de uma atividade promovida especialmente para os emigrantes hindus (e, mais especificamente, para os militantes hindus) pelo *Sangh*, afirmaria a concepção de que todos os hindus, vivendo na Índia ou no exterior, pertenceriam a uma única comunidade

transnacional, cujo centro seria a “terra sagrada hindu”, localizada no subcontinente indiano. Trata-se, nesse sentido, de uma tentativa de superação da diversidade característica das comunidades de origem indiana no exterior e das distintas possibilidades de articulação de relações transnacionais decorrentes dessa diversidade. Ao sustentar que o vínculo entre emigrantes e sociedade de emigração é a “hinduidade”, e que tal vínculo é construído ou fortalecido prioritariamente por meio da rede transnacional de militância hindu coordenada pela Organização Nacional de Voluntários, o discurso nacionalista hindu busca abarcar as demais identificações transnacionais construídas pelos emigrantes e caracterizá-las como hindus. Comunidades transnacionais formadas em torno de identificações regionais (comunidade transnacional de guzerates ou de panjabis, por exemplo) ou religiosas (como nos casos de comunidades transnacionais siques ou jainistas) são incorporadas pelos militantes na “comunidade transnacional hindu”, que unificaria e representaria todos os emigrantes de origem indiana.

É importante destacar, ademais, que os Campos Globais de Treinamento teriam se consolidado, ao longo dos anos, como espaços de construção da “agenda da emigração” nacionalista hindu. Os Campos seriam concebidos pelos militantes como fóruns nos quais se delibera “sobre o presente e o futuro da sociedade hindu vivendo fora de *Bharat*, sobre o roteiro das atividades futuras das organizações hindus e sobre todos os assuntos relacionados a essas questões” (SHASTRI, 2008, p. 143, tradução nossa). Embora constituam espaços privilegiados de interação entre militantes hindus residentes na Índia e no exterior, os Campos Globais de Treinamento seriam mais bem descritos como foros de enunciação do discurso oficial do *Sangh* sobre a emigração. Na realidade, poderiam ser considerados frutos de atividades regulares da Organização Nacional de Voluntários envolvendo o desenvolvimento de tal “agenda da emigração”.

Grande parte das deliberações sobre as condições de vida da “comunidade emigrada hindu”, ou sobre o modo de condução das atividades das filiais ultramarinas, foi incorporada à rotina administrativa da Organização Nacional de Voluntários, principalmente se se considera a existência de um Departamento Internacional (*Vishwa Vibhag*) desde o final da década de 1940. Dessa forma, os veteranos do RSS na Índia teriam “interesse especial no bom funcionamento do HSS [Organização Hindu de Voluntários]”. Por isso “discutem, aconselham e

fornece diretrizes” para as unidades da organização em diferentes sociedades de imigração indiana (KUNTE, 2010, p. 5, tradução nossa). A criação de entidades afiliadas, dedicadas ao tema da emigração, também permitiu manter a regularidade das discussões e dos processos de tomada de decisão envolvendo o trabalho do *Sangh* no exterior. De fato, desde a formação do Conselho para a Cooperação Internacional (ARSP), no final da década de 1970, a construção de uma “agenda da emigração”, por organizações nacionalistas hindus situadas no interior da sociedade indiana, havia envolvido a criação de mecanismos para a arrecadação de recursos financeiros junto aos emigrantes, bem como para a constituição de um lobby estrangeiro (ou seja, os emigrantes como um grupo de lobby junto aos governos das sociedades de imigração, ou ao governo indiano). A elaboração de políticas específicas para as “comunidades indianas no exterior” também foi amplamente discutida nos círculos internos da Organização Nacional de Voluntários, mais especificamente no que se refere à criação de filiais do Partido do Povo Indiano no exterior – os Amigos Ultramarinos do Partido do Povo Indiano (*Overseas Friends of the Bharatiya Janata Party*, O BJP).

Já em 1987, um membro do Comitê Executivo do BJP sintetizava e apresentava aos líderes do partido propostas de políticas com vistas à (re)incorporação de emigrantes à “nação hindu” – fosse por meio de sua contribuição financeira à “pátria” ou da extensão de direitos políticos a esses indivíduos não residentes na Índia ou descendentes de indianos (PATEL, 1992a). Tais propostas seriam desenvolvidas e expostas de modo sistemático em 1990, numa carta dirigida a um dos líderes do BJP, L. K. Advani, pelo militante hindu mencionado: Jayant Patel, tanzaniano de origem indiana que havia decidido retornar à sociedade de emigração de seus antepassados. Aclamando a decisão do partido de inaugurar uma filial no exterior – o que se concretizaria no ano de 1991 (JAFFRELOT; THERWATH, 2007; THERWATH, 2005) –, Patel destaca, em primeiro lugar, a posição privilegiada dos emigrantes: “esse grupo goza de boa situação financeira e, se corretamente tratado, pode constituir grande ajuda e trunfo na promoção de nossos objetivos entre pessoas de origem indiana radicadas no Reino Unido, assim como nos Estados Unidos e no Canadá” (PATEL, 1992b, p. 15, tradução nossa).

Em seguida, enumera problemas enfrentados por indianos no exterior (relacionados também a sua experiência pessoal, uma vez que o militante se apresenta como um dos emigrantes) e sugere medidas a serem adotadas pelo BJP para saná-los. Dessa forma, são abordadas na correspondência questões como: i) a concessão de dupla nacionalidade; ii) a criação de um Ministério para Indianos no Exterior (já estabelecido então por China e Paquistão); iii) a atração de investimentos dos emigrantes; iv) a extensão de direitos políticos aos indianos no ultramar (nesse caso, o direito de serem votados como Membros do Parlamento); v) a promoção do turismo na Índia tendo como público-alvo os emigrantes (o *swayamsevak* propõe que o Conselho para a Cooperação Internacional se encarregue dessa tarefa); vi) a realização de intercâmbio internacional de militantes hindus; vii) o oferecimento de vagas em instituições educacionais indianas a jovens emigrantes; viii) a arrecadação de fundos junto aos indianos no exterior para o financiamento de projetos do *Sangh* na sociedade de origem (PATEL, 1992b). Pode-se observar, assim, que a carta sintetiza a “agenda da emigração” naquele período. Mais do que isso: apresenta propostas de políticas para as “comunidades indianas no exterior” que seriam de fato implementadas no final da década de 1990, durante o governo de coalizão liderado pelo Partido do Povo Indiano (ver seção 1.4.1).

Paralelamente à definição de uma “agenda da emigração”, a liderança do RSS na Índia decidiu pela criação centros de coordenação regional das atividades de militância hindu no exterior (JAFFRELOT; THERWATH, 2007). Dessa forma, o trabalho do *Sangh* no ultramar seria dividido, a partir de 1990, em cinco zonas geográficas: i) Américas; ii) Europa; iii) África e Oriente Médio; iv) Sul da Ásia e subcontinente indiano (Paquistão e Afeganistão); v) Oceania e Japão (TATWAWADI, 2010). Alguns anos depois, a transferência da sede internacional da rede transnacional de organizações nacionalistas hindus de Nairóbi, no Quênia, para Leicester, no Reino Unido, marcaria, também, a renovação da liderança do Departamento Internacional da Organização Nacional de Voluntários. Em 1993, Laxmanrao Bhide, o primeiro *pracharak* internacional, retornou à Índia para assumir a chefia do *Deendayal Research Institute*, *think tank* dedicado ao desenvolvimento socioeconômico em moldes indianos (autogestão de aldeias, indústrias artesanais, etc.). No ano seguinte, Shankar Rao Tatwawadi foi nomeado chefe do Departamento Internacional do *Sangh* e lotado em Leicester. A inauguração da sede no Reino

Unido ocorreu, contudo, somente em 1995, por ocasião da visita do comandante do RSS, Rajendra Singh, àquela sociedade de imigração (DESHMUKH, 2008; TATWAWADI, 2010).

O novo líder da Organização Nacional de Voluntários havia iniciado as turnês internacionais de militantes veteranos em princípios da década de 1980 (ver seção 4.3.1). Entretanto, foi o primeiro comandante da organização a viajar ao exterior no exercício do cargo. A turnê internacional de Rajendra Singh (que percorreu centros de treinamento nacionalistas hindus no Reino Unido e nos Países Baixos) marcou um novo estágio de mobilidade internacional dos líderes do RSS. Principalmente porque as viagens internacionais de comandantes do RSS, a princípio consideradas uma inovação, foram incorporadas às atribuições do cargo desde então (THERWATH, 2005). As turnês passaram a ser associadas, ademais, ao fortalecimento da ligação afetiva entre militantes hindus na Índia e no exterior. No que se refere à presença de Rajendra Singh na abertura da sede internacional em Leicester, as narrativas nacionalistas hindus comparam a figura do comandante à do chefe de uma família (nesse caso, a grande “família hindu” da qual fariam parte hindus situados nas sociedades de emigração e imigração). Destacam, assim, o anseio dos emigrantes pela visita do “reverenciado” comandante, que, na condição de “chefe da família”, seria o anfitrião legítimo dos ritos sacrificais executados quando da inauguração do edifício (TATWAWADI, 1995). A posição de autoridade moral do líder da Organização Nacional de Voluntários, no interior da rede transnacional de militância hindu, pôde ser asseverada, ao longo da turnê, também pela transmissão de orientações aos militantes, cujo ápice seria a enunciação de um “código de conduta dos trabalhadores” (isto é, de diretrizes de trabalho para os membros do *Sangh* no exterior) (SINGH, 1995b).

As análises apresentadas neste capítulo pretenderam elucidar processos de institucionalização da rede transnacional de militância hindu. Particularmente importantes foram o estabelecimento de mecanismos de coordenação formal de tal rede (por meio da nomeação de um *pracharak* internacional e do fortalecimento do controle das filiais ultramarinas pela matriz indiana) e a construção de uma “agenda da emigração”, que buscou reinserir os emigrantes em dinâmicas internas à sociedade indiana – de caráter econômico, político ou cultural. Igualmente significativas foram a criação de carreiras internacionais nos quadros da organização nacionalista hindu (THERWATH, 2005) – no ano de 2010, haveria cerca de dez *pracharaks* internacionais (TATWAWADI, 2010) – e a instituição de rotas de circulação internacional de mão dupla: as turnês de líderes da Organização Nacional de Voluntários por sociedades de imigração indiana, por um lado, e as viagens com a finalidade de participação em campos de treinamento para emigrantes na Índia, por outro lado.

Interessa aqui destacar outro desdobramento da consolidação do trabalho do *Sangh* no exterior, qual seja a publicação de obras especializadas no tema da emigração. Deve-se lembrar que os discursos analisados no terceiro capítulo desta tese tratavam apenas parcialmente de temáticas relacionadas à emigração a partir da Índia. No final da década de 1980, contudo, editoras ligadas ao RSS iniciaram a publicação de livros sob a rubrica “hindus no exterior”. As primeiras obras trataram das condições de vida dos emigrantes e, principalmente, dos desafios à preservação da hinduidade nas sociedades de imigração. Nessa categoria se encontram a série *Mother India: Children Abroad*, lançada pelo Conselho para a Cooperação Internacional (ARSP), e o livro *Hindus abroad. The Dilemma: Dollar or Dharma?*, analisado no próximo capítulo. Posteriormente, surgiram coletâneas de discursos de líderes nacionalistas hindus aos emigrantes. O exemplo mais significativo, nesse caso, é *Sarsanghchalak goes abroad*, que reúne os pronunciamentos do primeiro comandante da Organização Nacional de Voluntários a fazer uma turnê internacional no exercício do cargo, Rajendra Singh. Tais discursos também serão examinados adiante. Por fim, pôde-se observar a produção de biografias e memórias de militantes hindus atuantes no ultramar. Essa inovação está relacionada a uma parceria entre a divisão do RSS dedicada a publicações sobre temáticas internacionais (*Vishwa Niketan*, editora do periódico em inglês *Samvad*, que tem

como público-alvo os emigrantes “hindus”) e o Centro para Estudos Internacionais (*Vishwa Adhyayan Kendra*, VAK). Fundado em Mumbai, no final da década de 1990, o Centro para Estudos Internacionais, à semelhança do Conselho para a Cooperação Internacional, em Nova Déli, objetiva (re)construir vínculos simbólicos com emigrantes. Essa entidade é particularmente atuante no resgate de memórias da emigração – iniciativa que poderia ser considerada uma “reinvenção da tradição diaspórica” (BHATT, 2000) – e, por essa razão, promove a publicação de livros sobre “hindus no exterior”, de modo geral, e sobre militantes hindus no exterior, de modo particular, como *Memoirs of a Global Hindu*, analisado ao longo desta tese. Os discursos e correspondências de Laxmanrao Bhide contidos na biografia *Moving Spirit of Global Hindu Cause*, editada por *Vishwa Niketan*, serão examinados no quinto capítulo.

5. O DISCURSO NACIONALISTA HINDU CONTEMPORÂNEO SOBRE A EMIGRAÇÃO

Uma vez que os processos de expansão transnacional da rede de militância hindu e de (re)elaboração de discursos sobre a emigração ocorreram paralelamente, o quinto capítulo desta tese se concentra na análise de obras nacionalistas hindus sobre o tema da emigração. Inicia-se com o exame dos escritos do primeiro *pracharak* internacional, Laxmanrao Bhide. Destacam-se a uniformização das narrativas sobre a “história da emigração hindu”, bem como a reformulação da concepção de “superioridade hindu”, realizadas pelo então chefe do Departamento Internacional do RSS. Em seguida, analisam-se os discursos de H. V. Seshadri, *pracharak* responsável pelo estímulo à produção bibliográfica sobre o tema da emigração, no interior do movimento nacionalista hindu contemporâneo. Ressalta-se a postura pragmática do autor, que favoreceu a abordagem detalhada de aspectos da identidade “hindu” no exterior apenas mencionados em textos anteriores, como a crise de identidade, a educação da segunda geração e a discriminação contra os emigrantes “hindus”. Por fim, examinam-se os pronunciamentos de Rajendra Singh, quarto comandante da Organização Nacional de Voluntários, por ocasião de sua turnê por sociedades de imigração indiana. Particularmente importantes, nos discursos do líder nacionalista hindu, foram a declaração de um “código de conduta” dos trabalhadores do *Sangh* no ultramar e a consolidação da representação da hinduidade como uma noção de pertença transnacional.

5.1 Bhide

Laxman Srikrishna Bhide (1918-2001), um brâmane marata, filiou-se à Organização Nacional de Voluntários em meados da década de 1930. Então um estudante do curso de bacharelado em Matemática, Lógica e Sânscrito, na universidade de Nagpur, Bhide juntou-se ao *Sangh* inicialmente como voluntário. Após graduar-se e assegurar-se de que o sustento de sua família seria provido pelos irmãos, decidiu tornar-se um renunciante – ou seja, um *pracharak* –, em 1941. Atuou no Norte da Índia até o final da década de 1950, quando foi enviado pela primeira

vez ao Leste da África, como *pracharak* internacional. Foi oficialmente nomeado chefe do Departamento Internacional (*Vishwa Vibhag*) do RSS em 1973, cargo no qual permaneceu até 1993. Durante todo o período em que foi responsável pela coordenação da rede transnacional de militância hindu, Bhide circulou entre a Índia e sociedades de imigração indiana, valendo-se do escritório da Organização Indiana de Voluntários (BSS), em Nairóbi, como posto avançado das atividades do *Sangh* no exterior. Adoentado, retornou à Índia em 1993. Assumiu a chefia do *Deendayal Research Institute*, logo em seguida.

Contudo, mesmo em seus anos finais de dedicação à causa da “nação hindu”, não teria abandonado completamente o trabalho de coordenação das atividades ultramarinas da organização. O *pracharak* manteria sua correspondência com os militantes hindus, de modo a orientá-los quanto às tarefas de organização da “sociedade hindu”, bem como no que se refere a desafios à identidade hindu, enfrentados pelos emigrantes. Ademais, participaria ativamente dos Campos Globais de Treinamento realizados na Índia. As narrativas nacionalistas hindus sobre a expansão transnacional das atividades da Organização Nacional de Voluntários retratam a última participação de Bhide no *Vishwa Sangh Shibir* em Mumbai, no final do ano 2000, como uma despedida e uma fonte de inspiração. Bastante debilitado e incapaz de falar, o primeiro *pracharak* internacional teria participado silenciosamente do evento, trocando bilhetes com os emigrantes que gostariam de o cumprimentar e de consultá-lo. Faleceu logo em seguida, em janeiro de 2001 (DESHMUKH, 2008; SHASTRI, 2008).

A iniciativa de relatar a vida e a obra de militantes hindus responsáveis pela difusão das técnicas de treinamento e doutrinação do *Sangh* no exterior pode ser considerada uma inovação, em se tratando das linhas editoriais das organizações nacionalistas hindus. Principalmente porque, conforme discutido no segundo capítulo desta tese, a liderança do RSS buscou, ao longo de sua história, inibir o culto à personalidade (JAFFRELOT, 1996; HANSEN, 1999). As publicações de editoras direta ou indiretamente controladas pela Organização Nacional de Voluntários priorizaram, dessa forma, temas relacionados ao revigoramento da “nação hindu” e à denúncia de ameaças externas (leia-se da ameaça muçulmana à consolidação da “comunidade nacional hindu”). Referências ao heroísmo e à abnegação dos líderes do RSS – especialmente no que concerne aos comandantes

– foram limitadas principalmente a prefácios ou introduções às obras editadas. Biografias ou memórias não constaram de seus catálogos durante décadas. A inclusão gradual de livros sobre o pensamento de expoentes do movimento nacionalista hindu, como Deendayal Upadhyaya, no acervo das casas editoriais em questão, abriu caminho ao gênero biográfico, especialmente por trazerem comentários acrescidos de breves relatos sobre a vida dos pensadores contemplados.

No caso das obras sobre o tema da emigração, mais especificamente, a produção de biografias e memórias de militantes hindus ativos no exterior constitui, até o momento, a última etapa de um processo de incorporação dos emigrantes às narrativas sobre a “nação hindu”. Conforme discutido no capítulo anterior, livros sobre as condições de vida dos emigrantes, bem como coletâneas de discursos dirigidos aos emigrantes, antecederam os relatos biográficos. O que interessa destacar, neste ponto, é que, a despeito da inclusão desse gênero literário nas publicações nacionalistas hindus, persistem as tensões entre a intenção de inibir o culto à personalidade e a crença de que as histórias de vida de militantes experientes poderiam fornecer exemplos de conduta às novas gerações de *swayamsevaks*. Tal tensão é perceptível nas páginas iniciais das memórias de Jagdish Shastri, por exemplo. O pioneiro no Quênia afirma que hesitou em escrever o livro uma vez que, “no *Sangh*, normalmente não mencionamos os indivíduos quando falamos das realizações da organização. Não gostamos de mencionar a palavra ‘eu’ em demasia, porque isso é contrário ao etos organizacional [que prescreve] evitar a autopromoção e uma visão egotista” (SHASTRI, 2008, p. i, tradução nossa). No entanto, visto que não se tratava de uma iniciativa pessoal, mas da solicitação de colegas e superiores da Organização Nacional de Voluntários (pedido que, como um “*swayamsevak* obediente”, Shastri não poderia negar), o militante iniciaria a redação da obra biográfica. Não antes de deixar claro que se tratava das memórias de “um hindu comprometido com a sociedade, cuja jornada o levou a percorrer o globo. Neste livro, apenas represento milhares de *swayamsevaks* que estão trabalhando para a sociedade em diferentes partes do mundo” (SHASTRI, 2008, p. ii, tradução nossa).

A biografia do primeiro *pracharak* internacional, Laxmanrao Bhide, escrita por um colega dos tempos de atuação no *Deendayal Research Institute*, Yadavrao

Deshmukh, seguiu o mesmo padrão. Teria sido redigida por determinação do atual chefe do Departamento Internacional do RSS, Shankar Tatwawadi. Além disso, partiria do pressuposto de que, antes de exaltar feitos pessoais, o relato das histórias de vida de militantes ativos no exterior serviria à construção de exemplos de conduta, de *fontes de inspiração* às novas gerações de *swayamsevaks*, na Índia e no ultramar (DESHMUKH, 2008). As representações associadas ao “comportamento exemplar” dos pioneiros no exterior – tanto no que se refere à biografia de Bhide, como às memórias de Shastri (que contém uma seção de “testemunhos”, ao final do livro) – também adotam o tom quase hagiográfico dos relatos das façanhas de líderes nacionalistas hindus radicados na Índia (HANSEN, 1999). A autoridade dos militantes veteranos foi atribuída, dessa forma, não apenas a sua posição na hierarquia da Organização Nacional de Voluntários, mas, ainda, à autoridade espiritual que se confere aos renunciantes, no interior das tradições hindus. Além do mais, a experiência de trabalho dos pioneiros junto aos emigrantes faria daqueles a fonte do conhecimento autorizado sobre as comunidades hindus ultramarinas. Comparado a Vivekananda nos discursos oficiais do RSS sobre a emigração, o próprio Bhide poderia evocar, assim como o líder da missão Ramakrishna o fez, sua experiência pessoal no exterior como fonte de validação de suas observações e recomendações. Sob a ótica do comando da matriz indiana, o conhecimento empírico das condições de vida dos emigrantes, aliado a seu comportamento exemplar, transformaria o *pracharak* internacional no modelo do “missionário hindu”, a ser seguido pelos novos voluntários.

É importante mencionar que a biografia de Laxmanrao Bhide se divide em duas partes. A primeira delas trata da história de vida de Bhide, propriamente dita. A segunda parte reúne textos escritos pelo *pracharak* internacional ao longo de sua carreira. O relato biográfico, em si, serviu à reconstrução histórica da expansão transnacional da rede de militância hindu, assim como à análise de tal processo de expansão, ambas realizadas nos capítulos anteriores. Procede-se agora ao exame da segunda parte da obra, ou seja, do discurso de Bhide sobre a emigração, apresentado na próxima seção.

5.1.1 Comunidades “hindus” no exterior

De modo semelhante ao que argumentaram Savarkar e Golwalkar, Bhide reafirmou a antiguidade dos processos de emigração a partir da Índia. Ressaltou, igualmente, a superioridade cultural “hindu”, que teria motivado a expansão da “nação hindu”. Com efeito, o imperativo de “enobrecer o mundo” haveria estimulado a formação da “Grande Índia” (“Grande Hindustão” ou “Índia Indivisa”, como foi chamada essa unidade sociocultural tipicamente transnacional nos discursos examinados no capítulo três desta tese) (BHIDE, 2008e, 2008f). Em contraste com as narrativas de Savarkar e Golwalkar, contudo, a história dos processos de emigração indiana aparece como uma narrativa independente nos escritos do *pracharak* internacional. Isso se explica pelo fato de que Bhide tratava diretamente do tema da emigração em artigos direcionados, principalmente, a militantes hindus radicados na Índia. Para esses interlocutores, a versão nacionalista hindu da história indiana já se consolidara como uma história de guerra e opressão estrangeira, cujas ligações com dinâmicas migratórias também haviam sido evidenciadas nos discursos fundadores do ideário do *Sangh*. Dessa forma, partindo do reconhecimento de que a “expansão hindu” constituía um processo inerente ao revigoramento da vida nacional, Bhide dedicou-se a reescrever a história dos processos de emigração indiana, procedendo a uma “reinvenção da tradição diaspórica” (BHATT, 2000) fundamentada em sua experiência de atuação no exterior. De fato, sua descrição das dinâmicas de emigração e formação de “comunidades hindus no exterior” forneceu as bases do discurso oficial do RSS sobre a “expansão hindu”, reproduzido em artigos (TATWAWADI, 2010) ou exposições orais sobre a emigração “hindu”.

Os emigrantes “hindus” poderiam ser divididos em “maiorias hindus” e “minorias hindus”, o que levaria à constituição de três categorias de “comunidades hindus no exterior”: (a) maiorias hindus; (b) minorias hindus em países não ocidentais; (c) minorias hindus em países ocidentais (BHIDE, 2008c). A narrativa dos processos de emigração e assentamento de indivíduos e grupos de origem indiana, tal como formulada pelo *pracharak* internacional, buscou elucidar a formação das diferentes “comunidades emigradas hindus”. Bhide afirmou que, no período moderno da história indiana – ou seja, a partir do período colonial britânico –, os hindus se

aproveitaram de cada oportunidade que se lhes apresentava para se dispersar pelo mundo. Os contratos de aprendizagem levaram “hindus” a países como República de Maurício, Trinidad e Tobago, Suriname, Jamaica e Fiji, dando origem às primeiras *comunidades majoritárias “hindus”* no exterior (BHIDE, 2008f). Apesar de numericamente significativas, as comunidades “hindus” nessas sociedades de imigração seriam inexpressivas do ponto de vista político ou econômico. Particularmente zelosas na preservação de tradições “hindus”, o que motivaria a criação de “Pequenas Índias” (regiões dotadas de templos, instituições educacionais e comerciais dedicadas ao atendimento de “hindus”), as populações de origem indiana seriam, contudo, indiferentes à “causa social”. Em outras palavras, permaneceriam relativamente isoladas dos habitantes nativos das sociedades de imigração, fato que, associado à fragmentação interna de tais comunidades “hindus”, explicaria sua reduzida capacidade de influência política. Ademais, como pequenos produtores agrícolas, ou, em menor escala, como pequenos comerciantes, não gozariam do poder econômico necessário para se tornarem uma força hegemônica nas sociedades de destino (BHIDE, 2008c).

Contratos de aprendizagem e processos de migrações livres ocasionariam a formação de *comunidades minoritárias “hindus”* no continente africano, mais especificamente nos seguintes países: Quênia, Uganda, Zâmbia, Tanzânia, Zimbábue, Malawi e Moçambique (BHIDE, 2008c, 2008f). Nesse caso, os emigrantes teriam encontrado possibilidades de ascensão social, deixando para trás as funções de “aprendizes” e ocupando postos na administração colonial, bem como dominando as atividades comerciais na região. (Em sua narrativa, o *pracharak* internacional omitiu os contratos de trabalho, que promoveram a emigração de mão de obra indiana qualificada ao Leste da África, atribuindo a formação de comunidades emigradas prósperas à engenhosidade dos “hindus” radicados naquela região). Embora as populações de origem indiana ali estabelecidas também se encontrassem em condições de relativo isolamento, conforme discutido nos capítulos anteriores, seriam mais assertivas que as comunidades majoritárias hindus. A posição intermediária que ocupavam, entre os colonizadores e os africanos nativos, indicaria não apenas um lugar designado aos “hindus” pelas estruturas de dominação colonial, mas uma conquista dos emigrantes que, competentes e dedicados, teriam promovido a melhoria das condições de vida de

seus compatriotas, bem como de seus “irmãos africanos”. Afluentes e educadas, as comunidades “hindus” no Leste africano seriam bastante influentes, principalmente do ponto de vista econômico. A superioridade “hindu”, em relação aos habitantes nativos dessas sociedades de imigração, alimentaria a inveja e o ódio aos “hindus”, por parte dos africanos, caracterizados como “selvagens”, desprovidos de acesso à educação e sujeitos a trabalhos indignos. A hostilidade da população nativa, bem como a fragmentação interna das “comunidades hindus no Leste da África”, explicariam os processos de “segunda migração” decorrentes das políticas de “africanização” que se seguiram à formação de Estados independentes naquela região. A omissão do governo indiano também foi destacada pelo *pracharak* internacional como um dos elementos que ocasionariam a partida dos “hindus” do continente africano para países do Norte (BHIDE, 2008c).

A constituição de *comunidades minoritárias “hindus”* em países ocidentais ocorreria pela combinação dos processos de “segunda migração” mencionados e de dinâmicas de mobilidade profissional, as quais estimularam a emigração de estudantes e profissionais altamente qualificados a países desenvolvidos como o Reino Unido, os Estados Unidos, o Canadá, a Alemanha e a Austrália (BHIDE, 2008f). O impacto positivo da presença desses grupos de origem indiana nas sociedades de imigração em questão seria incontestável, na medida em que eles teriam demonstrado sua integridade de caráter e sua grande capacidade de contribuir para o desenvolvimento dessas regiões (BHIDE, 2008f). Contudo, não seria possível afirmar, a princípio, que se tratava de emigrantes assertivos ou conscientes de seu dever como “hindus”, à exceção das famílias “hindus” provenientes do Leste da África, que já haviam sido expostas ao trabalho do *Sangh* de forma sistemática. Os participantes de trajetórias de imigração individuais seriam ainda mais indiferentes que os ocidentais, uma vez que não se perceberiam como parte das sociedades em que se estabeleceram. Dessa forma, a postura de distanciamento propiciada pela inexistência do senso de pertença às sociedades de imigração seria agravada pela absorção da cultura ocidental, caracterizada como materialista e individualista, que levaria os emigrantes a ignorarem completamente a possibilidade e o dever de promover o “modo de vida hindu”, expresso principalmente pela instituição da “família hindu” (Bhide, 2008c).

Processos internos às populações de origem indiana no exterior – fossem elas majoritárias ou minoritárias – originariam novos movimentos emigratórios, que, por sua vez, dinamizariam ou consolidariam a formação de tais comunidades. Tratar-se-ia, em primeiro lugar, da atração de homens de negócios e comerciantes indianos. Em segundo lugar, ocorreria o envio de especialistas religiosos a sociedades de imigração indiana. Convidados pelos devotos emigrantes, inúmeros *sadhus* e *sanyasis* se radicariam no exterior, promovendo a difusão da maioria dos cultos hindus no ultramar, com seus templos, rituais e festivais. Por último, teria lugar a emigração de *swayamsevaks*, que levariam o ideário do *Sangh* às comunidades “hindus” no exterior. O impacto do trabalho dos militantes hindus nas sociedades de imigração teria sido exemplar, principalmente no Reino Unido, nos Estados Unidos, na República de Maurício e no Caribe, onde realizariam seminários, campos de treinamento e maratonas (espécies de campeonatos que visam a demonstrar a capacidade de organização do movimento nacionalista hindu, bem como a disciplina dos voluntários) (BHIDE, 2008f).

É interessante observar como a expansão transnacional da rede de militância hindu foi descrita pelo *pracharak* internacional como o ponto culminante de processos de formação e consolidação de comunidades ultramarinas “hindus”. Essa representação das atividades do *Sangh* no ultramar possibilita ressaltar a relevância da atuação de organizações nacionalistas hindus, junto aos emigrantes, para o “despertar hindu”. Com efeito, referindo-se à situação das populações de origem indiana no final da década de 1980 – ou seja, após cerca de quatro décadas de presença de filiais do RSS no exterior –, Bhide ponderou que os hindus estariam se tornando “conscientes de sua identidade coletiva, assim como da necessidade de [fortalecer] sua identidade coletiva” e formariam uma “força organizada sob a bandeira de inúmeras organizações hindus” (BHIDE, 2008e, p. 145, tradução nossa).

Além do mais, a caracterização da emigração de militantes hindus como parte de dinâmicas de migrações livres, pelo *pracharak* internacional, buscou evidenciar a dispersão dos membros da Organização Nacional de Voluntários por diferentes sociedades de imigração indiana. Isso quer dizer que, como partícipes de processos de emigração que responderiam a desenvolvimentos internos das comunidades “hindus” no exterior, os *swayamsevaks* não se dirigiram apenas às comunidades

minoritárias “hindus” (habitualmente mais valorizadas por organizações indianas dedicadas ao tema da emigração, devido a suas remessas – financeiras ou sociais) mas, ainda, às comunidades majoritárias “hindus”. O envio de militantes hindus ao Caribe e a própria visita de Bhide à região, por exemplo, foram destacados, no interior do discurso do *pracharak* internacional, como demonstração do tratamento igualitário dispensado pelo *Sangh* às diversas comunidades emigradas “hindus”. Trata-se, nesse caso, da demarcação de fronteiras entre a postura “indiferente” e “negligente” do governo indiano quanto às Pessoas de Origem Indiana (PIOs, em sua maioria descendentes de trabalhadores que emigraram por meio de contratos de aprendizagem) e a atitude “inclusiva” das organizações nacionalistas hindus, na Índia e no exterior. Em outras palavras, o RSS e suas filiais ultramarinas teriam sido responsáveis pela reaproximação com comunidades de origem indiana há muito esquecidas pela sociedade de emigração, iniciativa que, em última instância, favoreceria a (re)construção de vínculos simbólicos entre a Índia e os emigrantes “hindus” como um todo. Duas passagens ilustram bem esse ponto de vista. A primeira delas foi relatada por Bhide, num artigo sobre o “despertar hindu”. A segunda passagem traz a descrição, por seu biógrafo, de um encontro do *pracharak* internacional com um líder político mauriciano de origem indiana.

Durante uma visita de um emissário da *Vishwa Hindu Parishad* [Conselho Mundial Hindu] a Trinidad e Tobago, um membro leigo de uma família observou: “Sabe, nós temos vivido aqui como hindus, nos últimos 175 anos, a despeito da apatia de nossos irmãos em *Bharat*. Mas, então, quando entramos em contato com pessoas da *Vishwa Hindu Parishad*, descobrimos que éramos apenas hindus adormecidos. Eles [os membros do Conselho] nos tornaram hindus conscientes” (BHIDE, 2008e, p. 145, tradução nossa).

O Senhor Sivasagar Ramgoolan (primeiro-ministro da República de Maurício [entre 1968 e 1982]) (...) expressou sua angústia quanto à negligência e à indiferença de *Bharat* em relação ao povo mauriciano: “*Bharat* nos esquecera. Após 100 ou 125 anos, a primeira pessoa a nos visitar, perguntar sobre nosso bem-estar e nos ajudar foi Mahatma Gandhi. E também apenas quando foi expulso da África do Sul. Ele passou por aqui a caminho de *Bharat*. Agora, após tantos anos, o senhor veio e se interessou por nós. À parte sua visita, alguns monges, *sadhus*, comerciantes e homens de negócios vieram, lucraram e nos abandonaram” (DESHMUKH, 2008, p. 72-3, tradução nossa).

O movimento de aproximação de comunidades “hindus” dispersas pelo mundo envolveria, portanto, o reconhecimento de que os emigrantes também nutririam expectativas em relação à sociedade de origem. As visitas de militantes hindus a diversas sociedades de imigração indiana serviriam, dessa forma, aos propósitos de verificação das condições de vida dos “hindus” ali presentes, de criação de centros de treinamento (ou de supervisão das atividades em curso) e de identificação das expectativas dos “hindus no exterior”, em relação a seus compatriotas residentes na Índia. Dar voz a essa parcela da “sociedade hindu” seria, assim, parte de um processo mais amplo de (re)construção das relações entre sociedade de emigração e emigrantes. Caberia aos militantes hindus, promotores da iniciativa de aproximação com as comunidades “hindus” ultramarinas, evidenciar e reforçar os vínculos afetivos entre as partes. Nesse sentido, Bhide afirmou a necessidade de atender às demandas dos “hindus no exterior” e de moldar a “sociedade hindu” para satisfazer a seus anseios, ressaltando que os emigrantes

não esperam muito de nós. Esperam apenas que nossos irmãos aqui [na Índia] os aceitem como seus irmãos e que os guiem na direção correta, sempre que necessário. Alguns deles nunca vieram a *Bharat* antes. Anseiam por afeição e compreensão. Desejam, pelo menos, vislumbrar a grande e divina *Bharatmata* [Mãe Índia] e sua própria família hindu, que está em seus corações (BHIDE, 2008b, p. 107, tradução nossa).

5.1.2 Desafios à preservação da hinduidade em sociedades de imigração indiana

No que se refere ao vínculo simbólico entre sociedade de emigração e emigrantes, Laxamanrao Bhide reafirmou que a hinduidade seria a identidade de hindus vivendo na Índia e no exterior. Enfatizou, contudo, a importância de se contextualizar o significado de tal noção de pertença. Para os hindus residentes na Índia e no Nepal, hinduidade seria equivalente a nacionalidade. Isto é, todos os habitantes dos dois Estados, a despeito de suas afiliações religiosas, seriam considerados membros da “comunidade nacional hindu”, principalmente porque *Hindutva* seria o modo de vida espiritual característico dessas sociedades (BHIDE,

2008d). Essa definição é concordante com as concepções de nacionalidade formuladas por Savarkar e Golwalkar (examinadas no terceiro capítulo desta tese). Não se detém, contudo, na demarcação de fronteiras entre a maioria hindu e minorias religiosas presentes nos territórios nacionais em questão. O *pracharak* internacional prosseguiu ponderando que, no caso dos hindus radicados no ultramar, hinduidade não poderia ser equiparada a nacionalidade. Os emigrantes preservariam sua identidade essencial. Entretanto, uma vez que a cultura das sociedades de imigração indiana era radicalmente distinta da “cultura hindu”, seria impreciso e indevido supor que a hinduidade se expressaria como nacionalidade naquelas regiões. O segundo sentido atribuído à concepção de nacionalidade por Bhide, nessa passagem, foi, portanto, o de cultura nacional. Na Índia, a cultura da nação (“hindu”) e a das comunidades étnicas ali residentes seriam coincidentes (afirmação contestável, conforme discutido nos capítulos anteriores). Em sociedades de imigração indiana, a cultura dos indivíduos ou famílias “hindus” evidentemente não corresponderia à cultura nacional. Daí a importância, de acordo com o *pracharak* internacional, de que os “hindus no exterior” compreendessem as diferenças entre seu modo de vida natural (expresso pela hinduidade) e os modos de organização social dos países de destino. Somente de posse desse conhecimento os emigrantes seriam capazes de respeitar as culturas locais sem se deixarem levar por suas tentações (BHIDE, 2008d).

A assimilação dos migrantes “hindus” nas sociedades de imigração não seria condenável, sob esse ponto de vista. Contanto que os emigrantes se mantivessem conscientes de sua identidade essencial, do caráter espiritual do “modo de vida hindu” e do fato de que somente a Índia deveria ser reverenciada pelo hindu como “pátria”, a assimilação seria possível. Os “hindus no exterior” poderiam considerar as sociedades de destino como terra de acolhimento e trabalhar pelo melhoramento das condições de vida locais. Em outras palavras, o hindu deveria “responder aos problemas da vida nacional, de modo a tornar-se um com a nação, para a concretização da tarefa de *Vasudhaiva Kutumbakam* [tornar o mundo uma única família]” (BHIDE, 2008b, p. 114, tradução nossa). Pode-se dizer que o *pracharak* internacional se referiu, na verdade, a um processo de adaptação à conjuntura das sociedades de imigração. A postura pragmática em relação aos modos de vida estrangeiros já havia sido recomendada por Vivekananda e Golwalkar – os “hindus”

deveriam se beneficiar do que as sociedades na qual estivessem inseridos tivessem para lhes oferecer, principalmente em se tratando do conhecimento científico. Tais líderes também haviam apontado o dever de contribuir para o desenvolvimento da humanidade como um todo, pressuposto da ideia de “missão mundial hindu”. Dessa forma, o que Bhide prescreveu não foi a assimilação ou a aculturação, nos sentidos estritos dos termos. Na esfera pública, o emigrante deveria se aproximar das populações locais, conviver com elas da melhor forma possível e inspirá-las por meio de uma conduta exemplar, fundamentada na “espiritualidade hindu”. No que concerne à esfera privada⁶⁰, contudo, principalmente no que se refere ao ambiente familiar, o “hindu” residente no exterior deveria *preservar e fortalecer* o “modo de vida hindu” (BHIDE, 2008d).

Para Bhide, o traço característico da hinduidade não seria encontrado nos critérios de definição de nacionalidade “hindu” enumerados por Savarkar ou Golwalkar. Pelo contrário, seria intrinsecamente ligado ao “modo de vida hindu”, à expressão dos ideais elevados da cultura nacional na instituição da “família hindu”. O contraste entre “espiritualidade hindu” e “materialismo ocidental” apareceu, nos discursos do *pracharak* internacional, como a oposição entre o “modo de vida familiar” do hindu e o “modo de vida individualista” do ocidental. A superioridade hindu seria representada, assim, pela supremacia dos modos tradicionais de organização social “hindu” sobre a cultura decadente, materialista e hedonista do Ocidente. O exercício da “missão mundial hindu” envolveria, portanto, “promover a compreensão de que o modo de vida hindu, baseado em valores familiares”, seria o único caminho para a regeneração da humanidade, bem como para o estabelecimento de uma paz duradoura em âmbito internacional (BHIDE, 2008c, p. 125, tradução nossa). Principalmente porque as virtudes desenvolvidas no ambiente familiar – tais como altruísmo, cooperação, respeito e amor – seriam gradualmente transferidas a dimensões mais abrangentes da vida em sociedade, como a nação e a humanidade como um todo. O significado da expressão hindu “o mundo é uma

⁶⁰ É importante ressaltar que a divisão entre esfera material e esfera espiritual, apontada por (CHATTERJEE, 1993) e discutida na seção 4.3, não corresponde, necessariamente, à distinção entre esfera pública e esfera privada. O autor argumenta que, na Índia, elementos das esferas material e espiritual podem coexistir no que se considera, no Ocidente, ser a esfera pública (o que explicaria, por exemplo, a constância do recurso ao simbolismo religioso em atividades políticas). No que se refere ao modo de vida de “hindus” em sociedades de imigração ocidental, contudo, esfera material pode ser compreendida como esfera pública, e esfera espiritual como esfera privada, como indica o discurso de Bhide.

única família” estaria associado, portanto, à capacidade de expansão dos sentimentos de afeição e fraternidade do nível individual ao universal, característica essencial da “cultura hindu” (BHIDE, 2008a, 2008b).

Para além da superioridade espiritual do “modo de vida familiar hindu”, o antigo chefe do Departamento Internacional da Organização Nacional de Voluntários destacou os benefícios emocionais e econômicos da “família estendida hindu”. O fato de que todos os membros da família dividem uma única habitação favoreceria que um fluxo contínuo de afeição permeasse as relações entre as diferentes gerações ali presentes, evitando males comuns nas sociedades de imigração, como a solidão e o individualismo. Além do mais, a convivência próxima entre numerosos membros de uma mesma família facilitaria a cooperação na execução de atividades econômicas (por meio da divisão de tarefas, que poderia incluir a divisão das próprias atividades econômicas em questão, ou o cuidado, pelas mulheres, de familiares economicamente inativos, possibilitando que os homens se dedicassem ao provimento do sustento da casa). Propiciaria, ainda, uma melhor distribuição da renda gerada, uma vez que todos os rendimentos seriam retidos e aplicados pelo chefe da família. “Como uma *joint venture*, uma família grande também executa seu trabalho com o controle, as regulamentações e o método adequados” (BHIDE, 2008b, p. 111, tradução nossa). Os benefícios do modo de organização familiar “hindu” teriam sido evidenciados perante as populações nativas das sociedades de imigração, principalmente em se tratando de países do Norte. Em decorrência disso, inúmeros estudos acadêmicos sobre a “cultura hindu” e, de modo mais específico, sobre a “família hindu”, teriam sido realizados por ocidentais impressionados pela superioridade do “modo de vida hindu” (BHIDE, 2008b).

É importante mencionar que investigações acadêmicas sobre indianos radicados em sociedades como a britânica (pioneira, entre os países do Norte, no recebimento de grandes quantidades de indivíduos ou famílias de origem indiana) destacaram, de fato, particularidades das famílias estendidas que propiciaram, por exemplo, níveis de poupança mais elevados que os observados entre famílias nucleares britânicas. Apontaram, ainda, a construção de estereótipos das sociedades de imigração e de seus habitantes, pelos migrantes (BALLARD, 1996). A noção de superioridade das culturas indianas sobre a “cultura ocidental” deve ser compreendida, também, como parte de um processo de interpretação das

experiências de migração por seus próprios sujeitos. Por sua vez, a afirmação de Bhide, de que estudos científicos “ocidentais” haveriam reconhecido a superioridade dos modos de organização social “hindu”, relaciona-se antes à construção de argumentos de autoridade que ao registro acurado dos fatos.

Deve-se considerar, por fim, que os desafios à preservação da hinduidade no ultramar poderiam ser classificados como externos ou internos. Os desafios externos estariam relacionados a características das sociedades de imigração, como o materialismo e o individualismo. Nesse caso, Bhide se refere a países do Norte. Apesar da afirmação da igualdade de tratamento às diferentes “comunidades hindus no exterior”, os escritos do *pracharak* internacional claramente negligenciam as comunidades majoritárias “hindus”, ou seja, as populações de descendentes de indianos radicados no Caribe, na América do Sul ou na África. Apresentadas na narrativa sobre o processo de formação das “comunidades emigradas hindus”, essas regiões sequer foram mencionadas quando da indicação dos desafios externos à hinduidade. Foram indiretamente aludidas, entretanto, nas passagens em que o antigo chefe do Departamento Internacional do RSS aponta os desafios internos à identidade hindu, ou seja, os obstáculos impostos por características descritas como inerentes às comunidades “hindus”: a fragmentação, a desorganização e a inexistência de um senso de responsabilidade social (BHIDE, 2008c). Somente o trabalho sistemático junto aos “hindus no exterior”, de acordo com os moldes estabelecidos pelo *Sangh*, poderia promover a superação dessas duas categorias de desafios. As estratégias criadas por Bhide, bem como as recomendações aos militantes hindus para a consecução dos objetivos de preservação e fortalecimento da hinduidade entre os emigrantes – e, portanto, de (re)construção de vínculos simbólicos transnacionais entre sociedade de emigração e emigrantes –, serão examinadas adiante.

5.1.3 O papel das filiais ultramarinas do Sangh na defesa da hinduidade

No interior do discurso de Laxmanrao Bhide sobre a emigração, o *shakha* desempenharia um papel central na preservação da identidade hindu no exterior. Em primeiro lugar, porque constituiria uma “atmosfera sagrada” capaz de proteger

os militantes do “espectro do materialismo”. Com efeito, concebidos como centros de treinamento e doutrinação, os *shakhas* possibilitariam manter vivas tradições hindus (tal como reinterpretadas pelas organizações nacionalistas), de maneira geral, e modos de organização social tipicamente “hindus”, de modo particular. O propósito de preservação da hinduidade justificaria, assim, a reprodução, nesses locais, do ambiente familiar, representado não só pela participação de famílias inteiras nas atividades de militância hindu, bem como pelo uso de expressões familiares (“chefe da grande família hindu” ou do vocativo “irmão”, por exemplo), em referência ao comandante do RSS e a companheiros de militância. Em segundo lugar, o *shakha* atrairia e reuniria as novas gerações de “hindus” residentes no ultramar. Segmentos das segundas e terceiras gerações de emigrantes “hindus” enfrentariam dificuldades quanto ao reconhecimento da superioridade da “cultura hindu” sobre a cultura materialista e degradada do Ocidente. No entanto, os jovens “hindus” em sociedades de imigração ocidentais se entusiasariam pelas atividades oferecidas nos centros de treinamento, por seu formato lúdico, pelo companheirismo demonstrado pelos participantes, bem como pela oportunidade de prática de exercícios físicos. Em terceiro lugar, o *shakha* seria o único método apropriado de “formação humana”, capaz de enfraquecer o apelo do materialismo e do individualismo e, simultaneamente, de fortalecer a identidade hindu, o que implicaria, ainda, o reconhecimento do dever “hindu” de contribuir para o crescimento (espiritual) das sociedades de imigração (BHIDE, 2008b, 2008c).

A promoção do despertar da “consciência social” dos emigrantes seria certamente concretizada por meio da prática constante dos elevados ideais hindus nos *shakhas*. Contudo, requeria também a formação de uma rede de militantes comprometidos com a causa nacionalista hindu, bem como a colaboração com especialistas religiosos (BHIDE, 2008b). A proposta do *pracharak* internacional se assemelha à estratégia adotada por Golwalkar, a partir da década de 1960, na Índia. A consolidação da rede nacional de organizações militantes hindus seria aprofundada, pelo então comandante, por meio da aproximação com líderes religiosos hindus simpatizantes da causa de revigoramento da “nação hindu”. Assim como o Conselho Mundial Hindu seria encarregado dessa tarefa no interior da sociedade indiana, as filiais da organização no exterior se dedicariam à colaboração com especialistas religiosos, com o intuito de ampliar o alcance do trabalho do

Sangh no exterior. De fato, ao apresentar-se como uma entidade eminentemente cultural, capaz de recriar ambientes familiares de tradição “hindu”, o Conselho conseguiria atrair a participação de quantidades significativas de hindus em seus eventos (palestras, conferências, etc.). Entretanto, é importante ressaltar que esses partícipes das atividades promovidas por organizações afiliadas ao RSS não são, necessariamente, partidários do movimento nacionalista hindu contemporâneo (MUKTA, 2000).

A responsabilidade dos militantes hindus, nesse contexto, seria dupla. Por um lado, o trabalhador do *Sangh* no exterior deveria fazer com que cada hindu se sentisse parte da “sociedade hindu”. Isso implicaria a construção de um sentimento de pertença à “comunidade transnacional hindu”, ou seja, de um sentimento de fraternidade para com os demais emigrantes hindus. Significaria, ainda, o fortalecimento da noção de pertença transnacional à “comunidade nacional hindu”, situada na Índia. Por outro lado, os militantes hindus seriam responsáveis por promover a compreensão, por parte das sociedades de imigração, dos elevados valores espirituais contidos no *Dharma* hindu, de modo a libertá-las do flagelo do materialismo. Devido às boas relações dos *swayamsevaks* com as populações nativas das sociedades de imigração indiana, em nível pessoal ou institucional, os militantes poderiam contribuir satisfatoriamente para o enobrecimento do Ocidente. Mais do que isso, seriam aceitos como verdadeiros representantes da “sociedade hindu” no exterior. Entretanto, a fim de que a “missão mundial hindu” fosse de fato concretizada, os militantes deveriam atentar para que seu comportamento permanecesse exemplar – em outras palavras, para que constituísse um “modelo vivo” dos ensinamentos e do modo de vida “hindus” (BHIDE, 2008c). A responsabilidade de expressar a superioridade da “cultura hindu” não recairia apenas sobre os voluntários do *Sangh*, contudo.

Todo hindu que deixe *Bharat* – seja ele um comerciante, um estudante ou um trabalhador – deve expressar, por meio de sua vida, fala e comportamento, a capacidade que tem o modo de vida hindu de moldar a vida humana em coletividades que se expandem (...) como a família, a sociedade e, em última instância, a criação inteira e *Ishwara* – o princípio divino. Se um político também fosse inspirado pelas grandes realizações e propósitos do modo de vida hindu e os expressasse habilmente em sua vida no ultramar – quão perfeito isso seria! (BHIDE, 2008b, p. 117, tradução nossa).

É interessante observar como a criação de um lobby “hindu” foi mencionada apenas indiretamente pelo *pracharak* internacional, apresentada como uma mera sugestão na passagem acima. Seguindo a posição oficial da liderança da Organização Nacional de Voluntários na Índia, Bhide reafirmou, em seus discursos, o caráter exclusivamente cultural das atividades de militância hindu no exterior (BHIDE, 2008a). Com efeito, as estratégias de consolidação do trabalho do *Sangh* em sociedades de imigração indiana, tal como formuladas e apresentadas pelo então coordenador do Departamento Internacional do RSS, concentraram-se em atividades que poderiam ser consideradas como “culturais” (ou apolíticas). Assim, a atenção quanto à frequência aos *shakhas*, à colaboração com especialistas religiosos e à formação de novos militantes deveria ser mantida. Contudo, seria necessário acrescentar às metas dos nacionalistas hindus ativos no ultramar a difusão da “cultura hindu” entre emigrantes e populações locais, por meio de: aulas de idiomas indianos; distribuição de gravações de canções, hinos e mantras; publicação e distribuição de épicos hindus (aqui entendidos não somente como os épicos da literatura sânscrita, mas também como narrativas sobre personagens heróicas hindus – como os próprios líderes nacionalistas hindus); organização de concertos e peças de teatros, baseados em tradições musicais e literárias hindus; criação de agências de turismo especializadas em visitas “patrióticas” (ou seja, que combinassem lazer com visitas a lugares sagrados da “nação hindu”). Seria necessário, ainda, estabelecer uma contrapartida na Índia, ou seja, criar uma estrutura de apoio ao recebimento de emigrantes “hindus” e visitantes estrangeiros (que haveriam entrado em contato com a “cultura hindu” por intermédio do *Sangh*). Particularmente importantes seriam a aproximação com estudantes estrangeiros – por meio da organização de confraternizações e do auxílio com hospedagem, por exemplo, atividades em grande medida já realizadas pelo Conselho para a Cooperação Internacional (ARSP) –, a orientação e o apoio a peregrinos hindus vindos do exterior (de modo a estimular retornos periódicos à “terra sagrada hindu”) e a distribuição de obras nacionalistas hindus a esses grupos de visitantes (fornecendo-lhes informações sobre o trabalho da Organização Nacional de Voluntários, bem como sobre a “cultura hindu”) (BHIDE, 2008c).

5.2 Seshadri

H. V. Seshadri (1926-2005), brâmane proveniente do estado de Karnataka, tornou-se *pracharak* ainda jovem, após graduar-se em Química, pela Universidade de Bangalore, em meados da década de 1940. Ocupou postos de destaque na hierarquia da Organização Nacional de Voluntários, como o de coordenador regional (de seu estado natal), na década de 1970, e o de secretário-geral do RSS, no final da década de 1980. Além de dedicar-se às tarefas regulares de coordenação e criação de *shakhas*, bem como de formação de novos militantes, Seshadri impulsionou as atividades editoriais do *Sangh*, fosse como organizador, editor ou autor de diversas obras nacionalistas hindus. O *pracharak* esteve também entre os primeiros líderes da Organização Nacional de Voluntários a realizar turnês por sociedades de imigração indiana. Seu interesse pelos temas da emigração e, especialmente, da “missão mundial hindu” foi evidenciado em livros como *RSS. A vision in action*, que dedica várias seções à narrativa dos processos de expansão transnacional da rede de militância hindu, e *Universal Spirit of Hindu Nationalism*, que busca demonstrar o caráter universal do ideário nacionalista hindu.

No início da década de 1990, Seshadri publicou uma obra integralmente dedicada ao tema da emigração: *Hindus Abroad. The Dilemma: Dollar or Dharma?* Trata-se de uma coletânea de discursos, artigos e entrevistas que apresentam como tema central os desafios à preservação da hinduidade enfrentados por “hindus” radicados no exterior. A primeira parte do livro traz “orientações aos trabalhadores do *Sangh*”, isto é, mensagens de líderes hindus enviadas aos militantes, por ocasião da Conferência Global Hindu, realizada no Reino Unido, em 1989 (ver seção 4.3.3). A segunda parte traz textos do próprio Seshadri, relacionados a observações e pronunciamentos feitos pelo *pracharak* durante sua turnê por Estados Unidos, Canadá, Reino Unido e Dinamarca, no ano de 1984. Enviado pela matriz indiana àquelas sociedades de imigração, por dois meses, participou de conferências organizadas pelas unidades ultramarinas, visitou centros de treinamento e famílias de *swayamsevaks*. Dessa forma, os textos do autor publicados em *Hindus Abroad...* reúnem artigos publicados no semanário em língua inglesa da Organização Nacional de Voluntários (*Organiser*), discursos proferidos em conferências “hindus” e

entrevistas dadas pelo autor na Índia e no Reino Unido. A análise apresentada nas seções seguintes se concentra na segunda parte da obra em questão.

É importante ressaltar, assim como o *pracharak* o fez, que a ideia de publicar o livro teria surgido após seu retorno à sociedade de origem, devido ao interesse de seus colegas de militância hindu no relato de suas experiências no ultramar, bem como à curiosidade dos voluntários residentes na Índia sobre as condições de vida dos emigrantes “hindus”. A demonstração de interesse pelos “hindus no exterior”, por parte de seus compatriotas na sociedade de emigração, seria evidenciada, ainda, pelo plano de distribuir cópias do livro durante o primeiro Campo de Treinamento Global, realizado em dezembro de 1990, em Bangalore (SESHADRI, 1990a). Dessa forma, Seshadri pretendeu apresentar discursos sobre a emigração ao público indiano, bem como tornar conhecidos, entre “hindus” residentes na Índia e no ultramar, os esforços empreendidos pela Organização Nacional de Voluntários para manter vivos os vínculos simbólicos entre sociedade de emigração e emigrantes.

5.2.1 Desafios à preservação da hinduidade no exterior

Como foi possível observar nas seções anteriores, o discurso de Laxmanrao Bhide sobre a emigração tendeu a se concentrar em considerações práticas sobre as condições de vida dos “emigrantes hindus”. Para além da narrativa sobre a formação e a consolidação de “comunidades hindus no exterior”, o primeiro *pracharak* internacional tratou de temas tidos como relevantes para a preservação da hinduidade na vida cotidiana. Daí a valorização da estrutura familiar “hindu” e a introdução da concepção de que a “superioridade hindu” não se fundamentaria em ideais e valores espirituais abstratos (como a tolerância, por exemplo), mas em modos de organização social tipicamente “hindus” (como a família estendida). É importante lembrar que a ênfase na importância da *prática* de tradições hindus para a preservação da hinduidade já se encontrava nos textos de Golwalkar, conforme discutido na seção 3.3.2. O que fizeram militantes hindus com experiência internacional, como Bhide e Seshadri, foi aprofundar o diagnóstico dos desafios à identidade hindu no exterior, bem como recomendar modos de enfrentamento das

ameaças detectadas, fundamentados em observações empíricas e no ideário do *Sangh*.

Pode-se dizer que Seshadri deu um passo adiante de Bhide, na medida em que estendeu suas análises das condições de vida dos emigrantes “hindus” também aos não militantes. Dessa forma, debruçou-se sobre dinâmicas internas à “comunidade hindu no exterior” que haviam sido apenas mencionadas pelo *pracharak* internacional em suas recomendações aos militantes hindus, ou incorporadas ao seu discurso sobre a superioridade do modo de vida familiar “hindu”. Além de apontar o materialismo característico da “cultura ocidental” como o principal desafio à hinduidade, Seshadri destacou a crise de identidade da segunda geração de migrantes e a discriminação sofrida por “hindus” radicados em países do Norte como ameaças igualmente poderosas aos esforços de preservação da identidade “hindu” (SESHADRI, 1990d). Principalmente porque, diante da sedução do materialismo ocidental, do anseio por aceitação social e das pressões por conformidade aos modos de vida das sociedades de imigração, as novas gerações de “hindus” poderiam ser tragadas por processos de ocidentalização (SESHADRI, 1990b, 1990e).

Em se tratando do materialismo, o *pracharak* ressaltou que o poder de atração da “cultura ocidental” sobre os hindus não poderia ser subestimado. A própria decisão de emigrar estaria associada a impulsos materialistas, como a passagem abaixo busca explicitar:

Mas eu tinha uma dúvida. [As motivações para emigrar] são apenas o bem-estar material e o ambiente livre de preocupações que se encontram lá? Ou haveria alguma motivação superior? Muitas vezes ouvimos que não há oportunidades de florescimento de talentos intelectuais aqui em *Bharat*. Há corrupção, nepotismo, inveja, interferência governamental e etc., em cada esquina. Não é de se admirar que jovens talentos busquem novos ares, de modo a se desenvolverem. Estava curioso por saber até que ponto isso seria verdade. Em resposta a minha pergunta, um amigo, professor de uma universidade estadunidense, explodiu: “Tudo isso são tolices, hipocrisia. A verdade é que estamos aqui para ganhar dinheiro, dinheiro e mais dinheiro!” (SESHADRI, 1990e, p. 46, tradução nossa).

Atraídos pela possibilidade de levar uma vida mais confortável em países do Norte, os emigrantes “hindus” não teriam sido capazes de prever os desafios que lhes aguardavam (SESHADRI, 1990d). A primeira geração de migrantes, estabelecidos nos Estados Unidos, no Canadá e no Reino Unido, entre as décadas de 1960 e 1970, embora bem-sucedida do ponto de vista material, não estaria preparada para enfrentar a crise “espiritual e cultural” que lhes acometia (SESHADRI, 1990g). Tal crise poderia ser atribuída ao vazio existencial causado pelo materialismo ocidental. “Hindus no exterior” e populações nativas das sociedades de imigração começariam a perceber, em meados da década de 1980, que apenas os valores espirituais elevados da “cultura hindu” poderiam oferecer uma saída à crise moral e existencial enfrentada pelo Ocidente (SESHADRI, 1990b). A primeira geração se encontraria despreparada, ademais, para lidar com as vicissitudes de seus filhos, pertencentes à segunda geração de migrantes. Os jovens “hindus” residentes no exterior enfrentariam uma crise de identidade. Mais do que isso: para o *pracharak*, as novas gerações de emigrantes teriam *perdido* sua identidade. Absorvidas pela cultura do ambiente no qual cresceram, desconheceriam a “cultura hindu” – seriam incapazes de falar os idiomas de seus pais, além de não compreenderem conceitos religiosos hindus. Igualmente grave, segundo o autor, seria o distanciamento mental dos jovens emigrantes em relação aos modos de organização social “hindu”, evidenciado por ocasiões de visitas a familiares na Índia. Habitados ao individualismo ocidental, encontrariam dificuldades em compartilhar o espaço do lar com os numerosos membros das famílias estendidas e em cooperar com as atividades domésticas, por exemplo (SESHADRI, 1990e).

O despreparo da primeira geração de emigrantes revelaria, por um lado, que não era formada, em sua maioria, por militantes hindus, conscientes da hinduidade e dos métodos adequados para preservá-la e fortalecê-la, na Índia ou no exterior. Por outro lado, ressaltaria a relevância das atividades de treinamento e doutrinação desenvolvidas pelo *Sangh* para o enfrentamento das crises enumeradas. Com efeito, a primeira geração, responsável pela educação da segunda geração, se depararia com duas opções: i) a ocidentalização, ou seja, a adoção dos valores e do estilo de vida ocidentais, o que implicaria tornarem-se “hindus” nominais; ii) a “hinduização”, isto é, a aplicação dos princípios dinâmicos do hinduísmo (leia-se do ideário nacionalista hindu) à vida cotidiana (SESHADRI, 1990d). Tratar-se-ia da

escolha entre dólar e *dharma*, mencionada no título da obra do *pracharak*. A opção pela “hinduização” demonstraria, em última instância, que a hinduidade não poderia ser perdida. Em contato com o trabalho das filiais ultramarinas do RSS, primeiras ou segundas gerações de emigrantes perceberiam que teriam apenas se tornado inconscientes de sua identidade hindu. Seria necessário, portanto, que os militantes hindus radicados em sociedades de imigração indiana promovessem o “despertar” das “comunidades hindus no exterior” (SESHADRI, 1990b). De particular importância seria o início e o aprofundamento de atividades de “formação humana” direcionadas às segundas gerações, que, por sua juventude, seriam mais propensas à internalização dos valores espirituais hindus e, principalmente, da disciplina necessária ao revigoramento da “sociedade hindu” (SESHADRI, 1990i).

É importante destacar, neste ponto, que, entre as estratégias desenvolvidas por organizações nacionalistas hindus atuantes no exterior, numa tentativa de adaptação ao contexto sociocultural das sociedades de imigração, encontra-se a formulação de um “catecismo hindu”, a ser ensinado à segunda geração de migrantes indianos. Mais do que uma iniciativa da liderança do *Sangh*, a provisão de educação religiosa a crianças e adolescentes – por parte das filiais do Conselho Mundial Hindu, principalmente – foi resultado de uma demanda dos próprios pais. Membros da primeira geração, educados na Índia, os genitores de crianças e jovens “hindus” têm demonstrado considerar relevante que a nova geração conheça os fundamentos de tradições religiosas hindus, que crêem constituir a base da “cultura indiana”. O recurso a missões religiosas hindus ou a organizações de orientação nacionalista hindu tornou-se, dessa forma, consideravelmente difundido entre membros da primeira geração de imigrantes indianos em países do Norte. Em se tratando das filiais ultramarinas do RSS, por sua vez, o objetivo de educar os jovens, incorporado à noção de “formação humana” tradicional, envolveu, a partir da década de 1990, não apenas a oferta de aulas ou palestras ao público-alvo, mas, ainda, a elaboração de material didático, destinado a alunos e professores. O Conselho Mundial Hindu do Reino Unido publicou, por exemplo, o livro *Explaining Hindu Dharma: A Guide*, no ano de 1996 (JAFFRELOT; THERWATH, 2007). Além de produzirem seu próprio material didático, organizações nacionalistas hindus nos Estados Unidos (como o Conselho Mundial Hindu, a Fundação Hindu para a Educação, a Fundação Védica e a Universidade Hindu dos Estados Unidos)

intentaram promover, no ano de 2005, a revisão de livros de história utilizados em escolas californianas, sob a alegação de que apresentavam uma visão distorcida do hinduísmo (JAFFRELOT, 2007b; JAFFRELOT; THERWATH, 2007).

Deve-se lembrar, ainda, que a própria Organização Nacional de Voluntários, na Índia, foi concebida como uma organização juvenil – devido à composição de seus membros, bem como à meta de “formação humana” de jovens homens hindus. Nesse sentido, diante do desafio de atrair as novas gerações de emigrantes para a causa nacionalista hindu, a liderança da rede transnacional de militância hindu valeu-se de sua longa experiência de atuação, na sociedade de origem, para promover a criação e a multiplicação de organizações estudantis, nas sociedades de imigração. O processo de criação de entidades estudantis no exterior seguiu uma lógica semelhante à adotada na Índia, qual seja, a fundação de uma organização-chave, atuante em grandes universidades locais, que coordenaria a formação de associações e grupos estudantis de menor porte. Desse modo, foram criadas duas organizações principais: o *Hindu Student Council* (Conselho Estudantil Hindu, HSC), em 1990, nos Estados Unidos, e o *National Hindu Student Forum* (Fórum Estudantil Hindu Nacional, NHSF), em 1991, no Reino Unido. Paralelamente, os militantes hindus procederam à criação de associações estudantis universitárias, em solo britânico (London School of Economics, Oxford e Cambridge) e americano (Universidade de Maryland, Georgetown University e Massachusetts Institute of Technology) (MATHEW; PRASHAD, 2000; THERWATH, 2005).

A importância atribuída pelos militantes hindus à educação e à mobilização de jovens emigrantes “hindus” relaciona-se, ademais, à concepção de que seria preciso enfrentar desafios internos à preservação da “hinduidade”. De modo semelhante àquilo que argumentou Laxmanrao Bhide, o *pracharak* Seshadri afirmou que os “hindus” teriam reproduzido, nas sociedades de imigração, as principais fraquezas da “sociedade hindu”, como a fragmentação (associada a divisões de castas, sectárias e regionais) e a desorganização (a falta de coordenação entre os diferentes grupos). Contudo, os “defeitos” característicos dos modos de organização social “hindu” seriam agravados no exterior, pelas próprias condições adversas ao florescimento dos ideais espirituais hindus, bem como pela ausência da concepção de “unidade na diversidade”, nas sociedades de destino. Na Índia, o fundamento da unidade seria a percepção de que a inspiração básica, os objetivos e as virtudes das

diversas crenças seriam os mesmos, percepção esta que já estaria presente na “consciência nacional hindu” há milhares de anos. No interior das sociedades de imigração, entretanto, a única força capaz de promover o sentimento de unidade entre as diferentes comunidades de migrantes “hindus” seria o ideário do *Sangh* (SESHADRI, 1990d).

Para o líder nacionalista hindu, o efeito perverso da fragmentação e da desorganização poderia ser percebido, em países do Norte, no comportamento pouco assertivo dos emigrantes “hindus”. Por um lado, os “hindus” demonstrariam ser incapazes de fazer frente à discriminação sistemática contra populações de origem indiana, perpetrada por indivíduos ou instituições das sociedades de imigração. O preconceito fundamentado na cor da pele e a obstrução ao desenvolvimento profissional dos emigrantes (por meio da recusa em conceder-lhes postos de chefia, reservados aos nativos) seriam enfrentados principalmente por meio da tentativa frustrada de obter aceitação social. De acordo com a observação de Seshadri, “‘por mais que tentemos nos americanizar ou nos anglicizar, nunca seremos aceitos como parte dessas sociedades’ – esse era o refrão de muitos nos Estados Unidos, no Reino Unido ou no Canadá” (SESHADRI, 1990e, p. 50, tradução nossa). Por outro lado, os emigrantes “hindus” se mostrariam apáticos em relação à divulgação de imagens distorcidas sobre a sociedade indiana, de modo geral, e sobre a “cultura hindu”, de modo particular, por órgãos da imprensa das sociedades de imigração. A representação da Índia como um país “corrupto, sujo, supersticioso, dividido em castas, assolado pela pobreza e por motins”, pelos meios de comunicação de massa ocidentais, estaria associada à falta de conhecimento de norte-americanos e europeus sobre as condições de vida no subcontinente indiano, às más relações políticas entre *Bharat* e os países ocidentais de modo geral (e principalmente no que se refere aos Estados Unidos, ao Canadá e ao Reino Unido), bem como ao poderoso “lobby missionário cristão”, que não apenas denegriria a imagem da “cultura hindu” aos olhos do mundo, há séculos, como destinaria elevadas somas em dinheiro à meta de “cristianização” da sociedade indiana (SESHADRI, 1990d, p. 36, tradução nossa). Os emigrantes “hindus” seriam culpáveis pela continuação da difamação da Índia e de sua cultura. Principalmente porque não protestariam contra a divulgação de imagens distorcidas sobre a

sociedade de origem e tampouco apresentariam a percepção “correta” dos fatos (SESHADRI, 1990d).

5.2.2 O papel dos emigrantes “hindus” na proteção da hinduidade

Diante das ameaças à preservação da hinduidade – apontadas pelo então secretário-geral do RSS, como materialismo, crises identitárias e discriminação étnica –, recomendações seriam dirigidas a famílias de militantes e não militantes hindus radicados em países do Norte.

Enfatizamos certo padrão comportamental a ser seguido pelos hindus. Em nível individual, um hindu deveria tentar absorver os valores morais e espirituais hindus, praticar ioga, meditação etc. Também deveria prevenir-se contra a atmosfera competitiva, permissiva em que está inserido. No nível da família, deveria tentar preservar a singularidade de um lar hindu e promover um ambiente devocional por meio de *bhajans*⁶¹, da leitura de escrituras etc., com a participação de todos os membros da família. No nível da sociedade, deveria se esforçar por obter a unidade da comunidade hindu e oferecer pelo menos parte de seu tempo, energia e recursos a esse serviço. Igualmente necessária é a construção de um forte lobby hindu para proteger os interesses hindus, em qualquer parte do mundo. Por fim, os hindus no exterior deveriam considerar *Bharat* como sua pátria espiritual e visitá-la ocasionalmente. Deveriam também ter o cuidado de não se permitirem fazer comentários depreciativos sobre *Bharat* (SESHADRI, 1990h, p. 65, tradução nossa).

A passagem sintetiza a noção de que a identidade hindu deveria ser fortalecida em cada um dos diferentes níveis enumerados pelo *pracharak*. Como indivíduo, o hindu precisaria reconhecer ser parte de uma civilização antiga e espiritualmente superior à ocidental, dotada de uma identidade peculiar, a hinduidade. Daí a importância de promover o “despertar” de primeiras e segundas gerações de migrantes “hindus”, nas diversas sociedades de imigração em que se estabeleceram. No caso dos genitores, o “despertar” ocorreria como lembrança e prática dos valores hindus aprendidos na Índia. Envolveria também, em se tratando de não militantes, a correção de percepções distorcidas sobre a própria cultura. No que se refere a jovens e crianças, o “despertar” seria promovido por meio do

⁶¹ Cânticos devocionais.

processo de “formação humana”, do qual participariam famílias inteiras de militantes hindus, ou da educação religiosa oferecida por filiais do *Sangh* à “comunidade hindu” em geral. Para Seshadri, o comportamento dos *swayamsevaks* no exterior seria exemplar, por sua demonstração de autoconfiança e disciplina, virtudes que evidenciariam o êxito das dinâmicas de (re)construção da identidade hindu propostas pela Organização Nacional de Voluntários. Nesse sentido, os voluntários do *Sangh* em sociedades de imigração indiana deveriam ser considerados modelos de conduta por todos os segmentos da “comunidade emigrada hindu” – primeira e segunda gerações, militantes e não militantes (SESHADRI, 1990i).

Como famílias, os “hindus” deveriam reconhecer a peculiaridade do modo de organização familiar “hindu”. De forma semelhante àquilo que argumentou Laxmanrao Bhide, o autor de *Hindus Abroad...* afirmou a superioridade da família estendida “hindu” sobre as famílias nucleares predominantes em países do Norte. Entre as famílias “hindus” vivendo no exterior, seria possível identificar aquelas que se haveriam mantido praticamente intactas (como as famílias guzerates, bastante zelosas da preservação de tradições culturais e religiosas). Entretanto, inúmeras famílias de origem indiana haveriam sucumbido ao estilo de vida ocidental, tornando-se consumistas e individualistas. Isso levaria, em última instância, à constituição de famílias nucleares, bem como à negligência em relação à educação das crianças (principalmente devido à pressão para que as mães se dedicassem a atividades profissionais). Mas, mesmo entre as famílias tragadas pelo ambiente materialista do Ocidente, seria possível identificar a existência de “hindus” dispostos a reverter a tendência à ocidentalização (e, portanto, a dispostos a se reaproximarem dos princípios da “cultura hindu”) (SESHADRI, 1990e, 1990g). A primeira coisa a ser reconhecida por tais famílias seria a distinção entre ocidentalização e modernização. O hindu poderia ser moderno sem ocidentalizar-se. O aprendizado do conhecimento científico, propiciado pelo Ocidente, e a participação em atividades da esfera pública, nas sociedades de imigração, não implicariam necessariamente a imitação de padrões comportamentais ocidentais (Seshadri, 1990b, 1990j). Dessa forma, as famílias “hindus” deveriam admitir, em segundo lugar, a possibilidade de preservar tradições “hindus” na esfera privada. Embora o trabalho de “formação humana” e de educação religiosa oferecido pelo *Sangh* fosse essencial para os processos de preservação e revigoração da

identidade “hindu”, somente a reconstrução de um ambiente familiar tipicamente “hindu” poderia garantir a continuidade e o êxito de tais processos (SESHADRI, 1990c, 1990e, 1990f, 1990g).

Como membros das sociedades de imigração, os “hindus” deveriam atentar para o fato de que o fortalecimento da identidade “hindu” envolveria, por um lado, relações internas à “comunidade hindu no exterior” e, por outro lado, relações com indivíduos e instituições dos países de destino. No que se refere à “comunidade hindu”, mais especificamente, o *pracharak* destacou, em primeiro lugar, a importância de combater os desafios internos à preservação da hinduidade. Os “hindus no exterior” certamente se beneficiariam da difusão da “cultura hindu” pelo Ocidente, revelada pela presença de inúmeros templos, missões religiosas, centros culturais, institutos de estudo e pesquisa indianos (ou sobre a Índia). Contudo, seria necessário promover a coordenação dos inúmeros grupos “hindus” atuantes nas sociedades de imigração. Caberia ao *Sangh* iniciar essa tarefa. Mas seria o dever de todo emigrante “hindu” “motivar a totalidade do povo hindu a agir como uma entidade única e homogênea” (SESHADRI, 1990d, p. 36, tradução nossa). Em segundo lugar, seria preciso enfrentar os desafios externos à identidade hindu. O fortalecimento da noção de pertença à “comunidade hindu” seria condição necessária mas insuficiente para a adoção de uma postura mais assertiva no interior das sociedades de imigração. Os emigrantes deveriam reconhecer a relevância da criação de “conselhos hindus” que pudessem representar a comunidade como um todo. Para tanto, deveriam aprimorar suas capacidades organizacionais e se dedicar à formação de um “lobby hindu”, capaz de defender os interesses “hindus” junto às autoridades governamentais das sociedades de imigração. A atuação desses grupos de pressão seria particularmente importante para o combate à difamação da “cultura hindu” no Ocidente (SESHADRI, 1990h, 1990j). Pronunciando-se em meados da década de 1980, Seshadri intentou estimular a criação de um “lobby hindu” em países do Norte, ressaltando o caráter cultural da causa a ser defendida – o que, deve-se ressaltar, tornaria aceitáveis as demandas dos emigrantes “hindus” no interior de sociedades multiculturais, no período em questão. Contudo, ao longo da década de 1990, a liderança do *Sangh* enfatizaria a necessidade de formação de grupos de pressão eminentemente políticos, que não defenderiam apenas os interesses da “comunidade hindu no exterior”. O “lobby hindu” deveria se ocupar,

também, da intermediação das relações entre grupos políticos indianos (no exercício do poder governamental ou não) e autoridades governamentais das sociedades de imigração (THERWATH, 2005).

As relações da “comunidade hindu” com indivíduos e instituições das sociedades de imigração estariam associadas, por sua vez, ao exercício da “missão mundial hindu”. O *pracharak* destacou que, a despeito do preconceito das populações locais contra os “hindus”, os emigrantes haveriam contribuído consideravelmente para o progresso das sociedades que os acolheram. Igualmente relevantes teriam sido as contribuições econômica e cultural dos “hindus”. A expertise dos profissionais indianos teria sido complementada pelas “dádivas” da dança, da música e da ioga “hindus”, promovendo o crescimento econômico e espiritual de países do Norte (SESHADRI, 1990h). Tudo isso seria uma decorrência natural da difusão de uma cultura superior em terras estrangeiras, assoladas pela degradação moral e espiritual. Como representantes da “nação hindu” – como mensageiros e herdeiros da “grande e sublime” civilização hindu (SESHADRI, 1990c) –, os emigrantes deveriam, contudo, conscientizar-se de sua missão divina e dedicar-se voluntariamente à difusão do conhecimento “hindu” pelo Ocidente. A primeira etapa do exercício de tal missão seria, portanto, o reconhecimento, por parte dos próprios “hindus”, de que seriam os portadores de uma mensagem espiritual ao mundo – em outras palavras, de que seriam “muitos Vivekanandas” que se ergueriam e cumpriram a tarefa iniciada pelo “grande mestre hindu” (SESHADRI, 1990d). A segunda etapa seria a (re)construção da imagem da Índia e da “cultura hindu” nas sociedades de imigração. Isso requereria, antes de mais nada, que os próprios emigrantes admitissem ser a Índia não apenas a “mãe cultural” e o “lar espiritual dos hindus ao redor do mundo”, como, ainda, a “mãe de toda a humanidade” (SESHADRI, 1990b, 1990c). De posse desse conhecimento, poderiam, então, apresentar a “verdadeira” imagem da Índia ao mundo: a terra sagrada dos hindus seria a esperança da humanidade, a genitora dos valores espirituais capazes de solucionar os problemas da civilização moderna (SESHADRI, 1990c).

5.3 Singh

Rajendra Singh (1922-2003), também conhecido como Rajju Bhayia, era membro de uma família rajputa do estado de Uttar Pradesh. Graduou-se em Física pela Universidade de Allahabad, onde ensinou até meados da década de 1960. Embora tenha se filiado à Organização Nacional de Voluntários no início da década de 1940, somente em 1966 renunciaria a suas atividades profissionais e se tornaria um *pracharak*. Inicialmente responsável pela coordenação das atividades do RSS em Uttar Pradesh, Singh foi nomeado secretário-geral da organização, na década de 1980. Assumiu o posto de comandante da Organização Nacional de Voluntários, em 1994. Na Índia, o primeiro comandante não brâmane e não marata do *Sangh* ficou conhecido por explicitar o caráter político das atividades da rede de militância hindu, bem como por promover a aproximação da organização com grupos de castas baixas e *dalits* (HANSEN, 1999). No que se refere ao trabalho do RSS no exterior, conforme mencionado no quarto capítulo desta tese, Singh foi o primeiro líder nacionalista hindu a realizar turnês internacionais, fosse como ocupante do posto de secretário-geral (no caso da viagem feita entre 1982 e 1983) ou no exercício do cargo de comandante da Organização Nacional de Voluntários (turnê de 1995).

Antes da participação de Rajju Bhayia na inauguração da nova sede internacional do *Sangh*, no Reino Unido, mensagens dos comandantes haviam sido transmitidas aos emigrantes em ocasiões especiais, por militantes veteranos radicados em sociedades de imigração indiana. O texto do segundo chefe da Organização Nacional de Voluntários, Golwalkar, dirigido aos “hindus no exterior”, foi analisado na seção 3.3.2. É importante mencionar, ademais, que o terceiro comandante do RSS, Balasaheb Deoras, também endereçou uma mensagem aos emigrantes “hindus”, por ocasião da Conferência Global Hindu, realizada em 1989, no Reino Unido. No discurso em questão, Deoras destacou a grandeza da “cultura hindu” e dos primeiros “missionários hindus” a difundi-la em terras estrangeiras (numa referência à concepção de “Grande Índia”). Tratou, ainda, da contribuição dos emigrantes contemporâneos para as sociedades de imigração. Ao comentar a crescente mobilização e organização dos “hindus no exterior”, das quais seria testemunha a própria Conferência em que sua mensagem foi lida, o comandante não aludiu diretamente ao trabalho do *Sangh*. Elogiou os esforços realizados por

“irmãos hindus vivendo no ultramar”, que teriam possibilitado fortalecer os vínculos entre os emigrantes e destes com os “hindus em *Bharat*”. Contudo, enfatizou a necessidade de criação de uma organização hindu forte e robusta, pronta a concretizar o ideal elevado de fraternidade universal (DEORAS, 1990). Ao sublinhar o modo de atuação pretendido pelas organizações nacionalistas hindus no exterior – ou seja, a atuação como “organizações guarda-chuva”, em busca da promoção de um pan-hinduísmo –, Deoras indicou também a razão da menção indireta às atividades de militância hindu: a Conferência tinha como público-alvo a “comunidade hindu ultramarina” e, nesse sentido, sua mensagem seria dirigida a militantes e não militantes.

Os discursos de Rajendra Singh apresentados na obra *Sarsanghchalak goes abroad*, ao contrário, foram endereçados a militantes hindus, de modo particular. À exceção da palestra proferida na School of Oriental and African Studies, em Londres, os pronunciamentos do quarto comandante da Organização Nacional de Voluntários foram realizados em encontros promovidos por suas filiais no exterior. Ao longo do mês de abril de 1995, o líder nacionalista hindu percorreu o Reino Unido e os Países Baixos. Visitou, então, centros de treinamento do *Sangh* e famílias de *swayamsevaks*, bem como oficializou a transferência da sede da rede transnacional de militância hindu do Quênia para o Reino Unido. Os discursos do primeiro comandante do RSS a viajar ao exterior, no exercício do cargo, serão analisados nas próximas seções.

5.3.1 O papel do militante hindu na defesa da identidade “hindu”

Shankar Tatwawadi, organizador do livro examinado e atual chefe do Departamento Internacional da Organização Nacional de Voluntários, ressaltou os aspectos simbólicos da turnê de Rajendra Singh. Comparou o comandante ao chefe de uma grande “família hindu” e os militantes hindus a familiares ansiosos por receber suas bênçãos e orientações. A presença do líder do RSS entre os emigrantes reforçaria, nesse sentido, os vínculos afetivos entre voluntários do *Sangh* na Índia e no exterior (TATWAWADI, 1995). O próprio Singh, contudo, descreveu os objetivos de sua visita a sociedades de imigração indiana em termos

pragmáticos: i) conhecer os militantes residentes nas regiões visitadas; ii) compreender os problemas enfrentados pela “comunidade hindu”, bem como buscar soluções para tais problemas (SINGH, 1995a). O comandante seguia um padrão de atuação já estabelecido por *pracharaks* pioneiros no trabalho junto aos emigrantes indianos. Em seus discursos, adotava também o que se havia tornado um modelo de mensagens dirigidas aos “hindus” no ultramar, ou de análises sobre as condições de vida da “comunidade hindu no exterior”: a apresentação do diagnóstico dos desafios à preservação da hinduidade no exterior, seguida de recomendações aos militantes (ou aos emigrantes, de modo geral).

De modo semelhante àquilo que fizeram Golwalkar, Bhide e Seshadri, o quarto comandante da Organização Nacional de Voluntários apontou as fraquezas inerentes à “sociedade hindu” (a desorganização e a fragmentação) como o grande desafio interno à preservação da hinduidade no ultramar. O ambiente individualista, competitivo e conflituoso das sociedades de imigração (ocidentais) foi igualmente assinalado como um problema a ser enfrentado pelos emigrantes (SINGH, 1995e, 1995i). Cruciais para a defrontação das ameaças à hinduidade seriam o fortalecimento da própria “comunidade hindu no exterior”, em cada um dos níveis mencionados anteriormente (individual, familiar, social, nacional e universal), a fé na grandeza da “cultura hindu” e na capacidade do emigrante de exercer a “missão mundial hindu”, bem como o conhecimento “correto” e profundo da própria cultura (SINGH, 1995d, 1995g). Como “embaixadores da cultura hindu”, os emigrantes deveriam se esforçar para apresentar ao Ocidente a imagem da Índia como a “Mestra espiritual do mundo” (SINGH, 1995f).

Também em concordância com os discursos examinados anteriormente, Rajju Bhayia afirmou serem as filiais ultramarinas do RSS responsáveis pela organização e pelo fortalecimento da “sociedade hindu” no exterior (SINGH, 1995e). Os *swayamsevaks*, por sua vez, deveriam representar o ideal de “missionário mundial hindu”. Nesse sentido, o comandante RSS ressaltou, ao longo de seus discursos, a importância do comportamento exemplar dos militantes (SINGH, 1995c, 1995e). Embora não possa ser considerada precisamente um traço característico do pensamento de Rajendra Singh, a ênfase na construção de modelos de conduta, pela Organização Nacional de Voluntários, esteve associada a desenvolvimentos internos à rede de militância hindu na Índia, ao longo das décadas de 1980 e 1990.

A intensificação das campanhas pela (re)construção do templo para o deus Rama, em Ayodhya, envolveu certa flexibilização dos processos de “formação humana” empreendidos pelo RSS.

O afã de recrutar quantidades cada vez maiores de militantes e a incapacidade de controlar as atividades de treinamento conduzidas por todas as filiais da organização favoreceram a redução do tempo e do rigor do treinamento dos voluntários. Em última instância, isso haveria implicado indisciplina (ou, pelo menos, níveis de disciplina inferiores aos esperados de um *swayamsevak*) (HANSEN, 1999). Os conflitos que se seguiram à destruição da estrutura religiosa disputada em Ayodhya, no início da década de 1990, evidenciaram a incapacidade da matriz de exercer autoridade sobre algumas de suas filiais, estimulando a criação de estratégias para a recentralização do poder pela liderança do RSS. O reforço das práticas de treinamento tradicionais, realizadas diariamente nos *shakhas*, foi a principal medida adotada, conforme discutido na seção 4.3.2. A ênfase na necessidade de formar militantes comprometidos com a causa da “sociedade hindu”, por unidades ultramarinas do *Sangh*, deve ser compreendida também como parte desse processo de reformulação das táticas de atuação da matriz indiana, e não apenas como um desdobramento de dinâmicas de institucionalização da rede transnacional de militância hindu.

Rajendra Singh, como representante máximo da Organização Nacional de Voluntários, combinou, em seus discursos, recomendações práticas aos militantes com a enunciação de *ideais* de conduta, contidos nos pressupostos do ideário nacionalista hindu. Nesse sentido, a declaração de um “código de conduta dos trabalhadores do *Sangh*” seria um objetivo implícito da turnê do comandante (JAFFRELOT; THERWATH, 2007). De acordo com Rajju Bhayia, o militante deveria

continuar a adquirir os *samskaras* do *Sangh* e tentar ser perfeito. Disciplina, pontualidade, equanimidade, abnegação e harmonia são as qualidades mais necessárias à sociedade atual. Mas essas qualidades só poderão ser inculcadas na sociedade quando os próprios *swayamsevaks* constituírem um bom exemplo, por meio de seus feitos, conduta e pensamentos (SINGH, 1995e, p. 18, tradução nossa).

O *swayamsevak* ideal seria, portanto, aquele capaz de inspirar outros “hindus” a abraçarem a causa nacionalista hindu, bem como de transmitir os valores espirituais hindus às sociedades de imigração (SINGH, 1995c). Mais do que isso, o militante ideal deveria obedecer aos princípios doutrinários e organizacionais do RSS. Deveria ser lembrado, portanto, de que as atividades do *Sangh* teriam dimensões “inalteráveis” e “adaptáveis” (ao contexto sociocultural). A realização de *shakhas* seria uma prescrição inalterável. Contudo, desde que os princípios básicos de condução das atividades fossem respeitados (combinação de práticas de treinamento físico com doutrinação, por exemplo), adaptações relativas à frequência ou ao horário da execução dos treinamentos seriam toleráveis. De modo semelhante, a prática de *gurudakshina* (ou seja, de doação monetária à Organização Nacional de Voluntários) seria uma norma inalterável. Pequenas alterações no modo de recolhimento ou declaração das contribuições poderiam ser introduzidas, se requeridas pela legislação das sociedades de imigração – as filiais do RSS no exterior foram, em sua maioria, registradas como entidades beneficentes nos países em que se estabeleceram.

A realização de *seva* (serviço social, entendido como dedicação de tempo e recursos à causa da “sociedade hindu”) seria igualmente um preceito inalterável. As adaptações possíveis estariam relacionadas principalmente aos estágios da vida de um homem “hindu” (discutidos na seção 4.3.1). Dos “eremitas” (ou seja, dos militantes acima de 50 anos, que já se haveriam libertado das responsabilidades familiares), seria esperado que se dedicassem integralmente ao trabalho de militância hindu. Dos estudantes (dos *swayamsevaks* universitários), seria esperado que participassem das atividades regulares do *Sangh*, bem como daquelas promovidas pelas associações estudantis de orientação nacionalista hindu, ao longo do curso de graduação. Ademais, deveriam se preparar para dedicar de dois a três anos de sua vida como *pracharaks*, logo após se formarem. (SINGH, 1995b). Aos militantes veteranos caberia compreender que as motivações para que os jovens “hindus” se decidissem pela rendição à causa da “sociedade hindu” seriam distintas, na Índia e no exterior. Na sociedade de origem, os jovens se tornariam *pracharaks* devido à percepção imediata da “condição miserável” em que se encontraria a “nação hindu” e ao desejo, decorrente de tal percepção, de trabalhar pela pátria. Nas sociedades de imigração, os jovens militantes “hindus” deveriam ser inspirados pela

vontade de “desenvolver e encorajar valores elevados e de estabelecer paz e harmonia. Este é o papel que os hindus estão destinados a desempenhar no mundo” (SINGH, 1995h, p. 32, tradução nossa).

Uma vez que as obrigações dos “renunciantes” (dos *pracharaks*) não são, habitualmente, discutidas em reuniões públicas, Rajendra Singh discorreu, por fim, sobre o ideal de “família hindu” – e, portanto, aludiu implicitamente aos deveres do “chefe de família” afiliado ao *Sangh*. Assim como Laxmanrao Bhide, o então comandante da Organização Nacional de Voluntários afirmou que o traço distintivo da “cultura hindu” seria o modo de organização familiar característico da “comunidade nacional hindu” (SINGH, 1995i). A superioridade da “cultura espiritual hindu” sobre a “cultura individualista e materialista” do Ocidente seria fundamentada em valores como altruísmo, tolerância e responsabilidade, nutridos no interior da família estendida “hindu”. A própria orientação universalista do hinduísmo poderia ser atribuída ao modo de organização familiar em questão, que estimularia sentimentos de afeição e respeito por toda a humanidade, como se se tratasse de uma única e grande família estendida. A obrigação dos militantes hindus seria, dessa forma, cuidar pela preservação e pelo fortalecimento de suas famílias. Rajendra Singh ressaltou, contudo, que eles deveriam se esforçar por preservar o *ideal* de “família hindu”. Isso implicaria, em última instância, afirmar a intenção de construir ou manter famílias estendidas, rejeitando a prática, encontrada nas sociedades de imigração, de famílias nucleares ou de lares compostos por adultos celibatários. Significaria, ainda, a preservação de tradições como a formação de alianças matrimoniais (ou seja, a prática de endogamia por meio de casamentos arranjados) (SINGH, 1995d).

5.3.2 Ideais e práticas sociais no discurso nacionalista hindu sobre a emigração

O ideal de “família hindu” referido pelo comandante do RSS pressupõe a convivência de três gerações numa mesma casa: pais; filhos homens e suas esposas; netos. É importante considerar que se trata de um ideal, mesmo no interior da sociedade indiana. Registraram-se, ao longo da história, variações na

composição das famílias estendidas. Embora se espere que os filhos permaneçam no lar ancestral, migrações internas são frequentes e propiciam reorganizações, temporárias ou permanentes, dos agrupamentos familiares. Por exemplo, é possível observar a formação de famílias nucleares, por filhos homens casados, que deixam a casa dos pais e se estabelecem numa nova cidade, em busca de um novo emprego. A reunião familiar também é uma constante, seja realizada nos moldes anteriores (os mesmos membros vivendo numa única habitação) ou com uma nova configuração (os familiares residem em casas distintas, mas próximas, compartilhando refeições e dividindo tarefas domésticas, por exemplo). Não se deve desconsiderar, ainda, a possibilidade de que a filha casada receba o marido na residência de seus pais (ocorrência mais incomum e considerada depreciativa do status do marido, em se tratando de famílias do Norte da Índia). Por fim, faz-se necessário mencionar que a família estendida não é um modo de organização familiar adotado exclusivamente por hindus. Pelo contrário, a construção de famílias compostas é frequente entre outros grupos religiosos indianos. É o caso de siques e muçulmanos indianos, por exemplo, que compartilham com os hindus, ademais, a prática de formação de alianças matrimoniais (PATEL, 2005).

Os processos de desagregação e recomposição de famílias de origem indiana no exterior não constituem, portanto, inovações ou desvios de normas rígidas de organização familiar. Já se analisaram, nos capítulos dois e quatro desta tese, dinâmicas de reunificação familiar (em se tratando de trajetórias de migração direta a países do Norte) e de migrações familiares (no caso dos partícipes de “segundas migrações”). O que interessa destacar, neste ponto, é que o discurso de Rajendra Singh não se detém em dois processos desestabilizadores da imagem ideal de “família hindu” por ele apresentada: as agressões a mulheres indianas recém-casadas com emigrantes; os maus-tratos a idosos indianos emigrados. Em ambos os casos, os abusos são cometidos pelos próprios familiares que promoveram o processo de emigração a países do Norte.

O tema da emigração feminina é apenas mencionado nos discursos da Organização Nacional de Voluntários sobre a expansão transnacional da rede de militância hindu. É importante destacar que os discursos oficiais do RSS sobre a “superioridade da família hindu” omitem os episódios de violência doméstica, acontecidos em famílias indianas residentes na Índia e no exterior. O crescimento da

emigração de jovens profissionais indianos a países do Norte, iniciado nas décadas de 1960 e 1970 e retomado na década de 1990, foi acompanhado pelo aumento de casamentos arranjados entre homens indianos, radicados nas sociedades de imigração em questão, e mulheres residentes na Índia. O atrativo das possibilidades de melhoria das condições de vida e de ascensão social, propiciadas pelo casamento com um NRI (Indiano Não Residente, na sigla em inglês), tem ocultado, contudo, o aumento da ocorrência de agressões contra mulheres indianas no exterior, principalmente em se tratando das recém-casadas, há pouco estabelecidas nas sociedades de imigração. Os abusos cometidos pelos maridos (e pelas famílias de seus maridos) contra as “noivas NRI” (*NRI Brides*, como ficaram conhecidas as vítimas de agressão) motivaram a criação de órgãos consultivos, pelo governo indiano, que buscam orientar as famílias que arranjam casamentos de suas filhas com emigrantes, bem como criar, em parceria com os governos das sociedades de imigração, mecanismos para coibir e punir as agressões (NATIONAL COMMISSION FOR WOMEN, s.d.).

O silêncio das organizações nacionalistas hindus a respeito do tema, nos documentos examinados ao longo desta tese, ou em pronunciamentos mais recentes, está relacionado a uma visão patriarcal da “cultura hindu”, cujo pressuposto para a existência de harmonia no seio familiar é a obediência feminina aos deveres de uma esposa hindu ideal (respeito incondicional ao marido, devoção religiosa, dedicação integral aos afazeres domésticos e à educação dos filhos). A obrigação de seguir o marido em suas trajetórias de migração também seria inquestionável. Pode-se apontar, por exemplo, que, nas narrativas do militante Jagdish Shastri, pioneiro no Quênia, a presença de sua esposa é subentendida e apenas aludida diretamente numa breve passagem, que reconhece sua contribuição para o trabalho do *Sangh*, qual seja, ter-se dedicado de modo tão exemplar à administração da vida familiar, que forneceu ao marido tempo suficiente para promover a causa da “sociedade hindu” (SHASTRI, 2008). Deve-se considerar, ademais, que, mesmo em se tratando de organizações femininas afiliadas ao RSS – como a *Rashtriya Sevika Samiti*⁶² (Comitê Nacional de Voluntárias), que possui

⁶² O Comitê Nacional de Voluntárias foi a primeira organização do *sangh parivar*, criada em 1936, em Wardha, Maharashtra, por Hedgewar e Lakshimibai Kelkar. “Seus objetivos declarados são tornar as mulheres conscientes de sua ‘identidade divina’ e prepará-las para a causa nacionalista hindu. As duas organizações são ‘paralelas’, mas ‘diferentes’ porque o ‘campo’ das mulheres é distinto daquele dos homens” (BACCHETTA, 2005).

ramificações no exterior (*Hindu Sevika Samiti*, Comitê Hindu de Voluntárias) –, problemas como a violência doméstica tendem a ser minimizados diante da construção de ameaças externas. Na Índia, o fortalecimento da mulher “hindu” (que envolve treinamento físico e doutrinação, nos moldes propostos pela matriz, a Organização Nacional de Voluntários) é apresentado como uma necessidade de proteção contra o agressor muçulmano (JAFFRELOT; THERWATH, 2007; SARKAR, 2005). Em sociedades de imigração indiana, o argumento é semelhante. Na única passagem da obra *Sarsanghchalak goes abroad* em que problemas enfrentados por jovens mulheres emigrantes são mencionados, membros do Fórum Estudantil Hindu Nacional (NHSF), do Reino Unido, solicitaram a Rajendra Singh que os aconselhasse sobre como lidar com a intimidação de universitárias hindus, por colegas muçulmanos. O comandante recomendou que os estudantes “hindus” se unissem, se tornassem autoconfiantes e autoconscientes de sua identidade hindu. Somente assim seriam capazes de fazer frente a problemas dessa natureza – ou seja, somente assim poderiam confrontar a “ameaça muçulmana” que se apresentava também nas sociedades de imigração indiana (SINGH, 1995k).

Os problemas relativos aos emigrantes idosos foram abordados de modo bastante específico nos discursos do *Sangh* sobre os “hindus no exterior”: os militantes veteranos deveriam se dedicar integralmente às atividades de militância hindu, determinação percebida, por lideranças e voluntários, como facilitadora da transição à aposentadoria e à entrada na velhice (SINGH, 1995b; SHASTRI, 2008). Com efeito, Jagdish Shastri, quando relatou sua própria mudança do Quênia ao Reino Unido e, posteriormente, ao Canadá (ver seção 4.3.1), apresentou um quadro bastante positivo de sua adaptação às novas sociedades de imigração (SHASTRI, 2008). Entretanto, os textos nacionalistas hindus examinados não tratam de processos de reunificação familiar que envolvem a emigração direta de idosos residentes na Índia (em sua maioria vivendo a primeira experiência de migração internacional) a países do Norte. Tampouco discutem os maus-tratos sofridos por esses emigrantes nos novos ambientes familiares em que se inserem. A omissão está relacionada, em grande medida, ao fato de que o RSS se apresenta como uma organização juvenil, como mencionado anteriormente. Dessa forma, questões relativas ao envelhecimento da população “hindu” em geral, na Índia ou no exterior, são tratadas apenas de modo indireto pela liderança do *Sangh*.

No entanto, quando se trata de analisar o tema da emigração, não se pode esquecer que a partida de jovens profissionais indianos compreendeu, além das já mencionadas possibilidades de construção de novas famílias nas sociedades de imigração, alterações nos modos de organização familiar na própria sociedade de origem. A ausência de membros mais jovens de famílias estendidas, que tradicionalmente se responsabilizariam pelo cuidado de idosos e crianças, propiciou a transferência de tal responsabilidade a parentes mais distantes ou a instituições especializadas no atendimento a idosos. Embora fossem praticamente inexistentes até a década de 1980, asilos e casas de repouso direcionados a estratos sociais médios e superiores se multiplicaram a partir dos anos 1990, nos centros urbanos indianos. Trata-se de um processo revelador de mudanças internas à sociedade indiana, como o aumento de famílias nucleares ou o enfraquecimento da noção de dever para com o cuidado dos anciãos. Por outro lado, tal processo de transferência da responsabilidade por pais e avós a terceiros se relaciona à emigração, na medida em que parte dos emigrantes opta por internar os idosos deixados na Índia em asilos, ou por contratar enfermeiros ou “filhos de aluguel”. Podem-se identificar, ainda, indianos radicados no exterior que decidem promover a emigração de familiares anciãos, recebendo-os em suas residências em países do Norte (LAMB, 2009).

Para além das dificuldades de adaptação dos novos migrantes ao ambiente das sociedades de imigração, deve-se considerar que são crescentes os relatos e as denúncias de exploração de idosos no seio de famílias de origem indiana. Em sua maioria educados em famílias estendidas, alguns desses avós emigrantes, que esperariam poder compartilhar o cuidado das crianças e a realização de serviços domésticos com parentes mais jovens, acabam tornando-se os únicos responsáveis por essas tarefas. A própria exploração do trabalho dos idosos, a incompreensão ou não aceitação, pelos recém-chegados, da nova posição que lhes é atribuída, ou, ainda, o “choque de gerações” entre jovens de origem indiana, educados em moldes ocidentais, e avós indianos tradicionais, geram conflitos que podem se expressar por meio de agressões verbais ou, em casos extremos, agressão física. De forma semelhante ao que ocorre com o enfrentamento dos abusos contra jovens mulheres de origem indiana, organizações da sociedade de emigração buscam cooperar com os governos dos países de destino, com o objetivo de inibir os maus-tratos aos

idosos. Também no que se refere a esses casos malsucedidos de reunificação familiar, as organizações nacionalistas hindus se omitem, temerosas de que as vicissitudes da real família “hindu” obscureçam o ideal familiar apresentado em seus discursos.

5.3.3 Dupla pertença e responsabilidade do emigrante “hindu” no discurso sobre a “missão mundial hindu”

Conforme mencionado na seção 5.3.1, Rajendra Singh, o quarto comandante da Organização Nacional de Voluntários, reforçou a ideia de que os emigrantes teriam o dever de difundir os elevados valores espirituais hindus nas sociedades de imigração indiana. A contribuição dos emigrantes “hindus” para o Ocidente, de modo particular, e para toda a humanidade, de modo geral, seria eminentemente espiritual. No entanto, a construção de uma imagem positiva dos emigrantes “hindus”, no período em questão, envolveu a afirmação da complementaridade entre elevação espiritual e sucesso material. Com efeito, os discursos de Rajju Bhayia consolidaram, no interior do ideário nacionalista hindu, a representação da “comunidade hindu emigrada” como uma unidade sociocultural homogênea, afluente e espiritualizada (SINGH, 1995d, 1995g).

Em se tratando da noção de elevação espiritual e da ideia de tolerância a ela associada, é importante lembrar que a ênfase no caráter cultural das atividades do *Sangh*, no exterior, pretendia precisamente obscurecer a ligação das filiais ultramarinas com atos de violência contra minorias religiosas, na Índia. A ocorrência de conflitos entre hindus e muçulmanos no Reino Unido, após a demolição da estrutura religiosa disputada, na cidade indiana de Ayodhya, evidenciou, contudo, a impossibilidade de ocultar a participação de militantes hindus residentes em países estrangeiros nas campanhas lideradas pela Organização Nacional de Voluntários. Durante sua turnê, o comandante do RSS foi confrontado com o caráter intolerante das práticas e discursos da rede transnacional de militância hindu, durante uma entrevista coletiva organizada pela Sociedade Internacional de Amigos da Índia (FISI) (SINGH, 1995k). Mais importante do que retomar os argumentos contraditórios do comandante sobre a responsabilidade do *Sangh* pelos atos de violência perpetrados, na Índia e no exterior, é destacar a defesa de uma “identidade hindu

assertiva” pelo líder nacionalista hindu, por ocasião dessa entrevista e de outros pronunciamentos realizados ao longo de sua turnê: “Não somos nem combativos nem submissos. Na realidade, também não somos agressivos. Somos hindus assertivos (...) Expressamos nossa verdade de modo assertivo e determinado. Temos que ser assertivos para que não sejamos insultados por outros” (SINGH, 1995g, p. 25, tradução nossa). Assertividade implicaria, de acordo com essa perspectiva, mobilizar-se contra ameaças percebidas e, portanto, demarcar fronteiras entre os “hindus” e os outros.

O processo de formação de associações estudantis de orientação nacionalista hindu, discutido na seção 5.2.1, é bastante representativo da criação de estratégias de diferenciação entre “hindus” e outros grupos de imigrantes “asiáticos”, particularmente valorizadas por jovens militantes do *Sangh* (JAFFRELOT; THERWATH, 2007). Com efeito, deve-se considerar que as razões pelas quais os emigrantes indianos adotam a denominação “hindu” são múltiplas e complexas, mas estão em grande parte relacionadas a sua condição de minoria. Tal condição implica duas reivindicações principais. A primeira refere-se ao reconhecimento da existência de um grupo minoritário hindu, que mereceria oportunidades iguais às oferecidas às populações nativas das sociedades de origem. A outra reivindicação é o abandono da denominação “asiáticos” para se referir aos hindus, o que reflete, entre outras coisas, o desejo dos hindus de se distinguirem de muçulmanos vivendo em países do Norte (RAJ, 2000). No exterior, as fronteiras religiosas entre o hinduísmo e o islã com frequência funcionam como distinções de classe entre frações de comunidades de “duas vezes migrantes”, economicamente bem-sucedidas, e comunidades paquistanesas e bengalis, relativamente empobrecidas. Em certa medida, trata-se de uma reprodução de tensões sociais existentes no subcontinente indiano. Isso porque, conforme discutido no segundo capítulo desta tese, os muçulmanos indianos são, em sua maioria, pertencentes às classes baixas e, por vezes, percebidos como uma ameaça ao status das elites hindus.

A ênfase no sucesso material do emigrante “hindu”, de modo particular, e da “comunidade hindu no exterior”, de modo geral, esteve relacionada, no interior do discurso nacionalista hindu, à intenção de atrair remessas financeiras e sociais dessa parcela da “sociedade hindu”. Para além do reconhecimento da contribuição de indivíduos e grupos de origem indiana para o desenvolvimento das sociedades

de imigração, Rajendra Singh foi o primeiro líder do RSS a explicitar a noção de responsabilidade do emigrante para com a sociedade de origem (SINGH, 1995j). O fundamento de tal responsabilidade seria o vínculo indissolúvel entre a “terra natal” e os emigrantes. A Índia seria a pátria de todos os hindus, residentes na Índia ou no exterior. A noção de pertença primordial de cada membro da “comunidade hindu” seria, portanto, a pertença à terra sagrada localizada no subcontinente indiano. A devoção a sua “pátria cultural”, bem como o comprometimento com seu revigoramento, deveriam ser considerados um dever pelos emigrantes. O exercício de tal dever envolveria a contribuição para o “serviço da causa da nação hindu”, na Índia. Em outras palavras, implicaria o apoio financeiro aos projetos iniciados pela Organização Nacional de Voluntários. A lealdade às sociedades de imigração seria não apenas aceitável, como também desejável. Em se tratando de atividades sociais e políticas, os “hindus” deveriam seguir comprometidos com os países de domicílio, em cumprimento à obrigação de contribuir para o enobrecimento de toda a humanidade. Contudo, a noção de pertença às sociedades de imigração deveria ser subordinada à hinduidade, a noção de pertença primordial dos indivíduos originários do subcontinente indiano. Em última instância, a predominância da identidade hindu sobre outras nacionalidades (adquiridas ao longo dos processos migratórios de que participaram os “hindus”) implicaria considerar os emigrantes tão responsáveis pela promoção do revigoramento nacional quanto os “hindus” residentes na “pátria” (SINGH, 1995h).

Os estereótipos de “comunidade hindu no exterior”, de modo geral, e de “emigrante hindu”, de modo particular, apresentados no discurso de Rajendra Singh, contradizem, a princípio, a meta de inclusão de todas as diferentes populações de origem indiana na “comunidade transnacional hindu”, evidenciada nos escritos de Laxmanrao Bhide. Principalmente porque as “comunidades majoritárias hindus”, empobrecidas e consideravelmente menos educadas que as “comunidades minoritárias hindus em países ocidentais”, não poderiam ser contempladas nessa representação dos “hindus no exterior” como bem-sucedidos e afluentes. Também excluídas seriam parcelas das próprias comunidades minoritárias em países do Norte, uma vez que em seu interior coexistem profissionais altamente qualificados (e bem-sucedidos) e trabalhadores pouco qualificados (e malsucedidos, se comparados ao grupo anterior), conforme discutido no primeiro capítulo desta tese.

Deve-se considerar, entretanto, que o comandante da Organização Nacional de Voluntários falava diretamente a comunidades minoritárias “hindus” radicadas em países ocidentais. Nesse sentido, de modo semelhante àquilo que fez Seshadri, concentrou-se no exame das condições de vida desse segmento específico da “comunidade hindu no exterior”. Ainda assim não se pode ignorar a exclusão dos emigrantes “malsucedidos” residentes no Ocidente do discurso do líder nacionalista hindu. A ausência dos empobrecidos está certamente relacionada à sua incapacidade de contribuir para o fomento da “causa nacionalista hindu”, na Índia. Por outro lado, pode ser explicada pela ênfase no *ideal* de sucesso material do emigrante “hindu”. De acordo com essa perspectiva, a superioridade e a assertividade “hindus” deveriam ser demonstradas também por meio do êxito material. Às parcelas desfavorecidas da “comunidade hindu no exterior” caberia espelhar-se no exemplo de seus compatriotas bem-sucedidos.

Contudo, as práticas de (re)construção de vínculos simbólicos entre a “pátria” e os emigrantes “hindus”, empreendidas pela rede transnacional de militância hindu, não divergem da meta de incorporação de comunidades majoritárias e minoritárias de “hindus no exterior” a uma unidade sociocultural mais ampla, a “comunidade hindu no exterior”. Conforme discutido nos capítulos dois e quatro desta tese, a estratégia de expansão transnacional do *Sangh* envolveu, a princípio, a criação de centros de treinamento em países africanos, asiáticos e americanos. De fato, quando a extensão do trabalho de militância hindu a países do Norte foi iniciada, em meados da década de 1960, já seria possível identificar a presença de centros de treinamento nas principais comunidades majoritárias “hindus” – República de Maurício (África), Trinidad e Tobago e Guianas (Américas) –, bem como em comunidades minoritárias “hindus” em países não ocidentais, como a Malásia (Ásia), por exemplo (DESHMUKH, 2008; SESHADRI, 2001; SHASTRI, 2008).

A longa experiência de atuação dos militantes hindus junto a essas populações de origem indiana favoreceu, por um lado, a construção de autorrepresentações do *Sangh* como o verdadeiro mandatário dos “hindus”, na Índia e no exterior. Por outro lado, propiciou a incorporação de tais autorrepresentações pelos próprios emigrantes. As narrativas nacionalistas hindus sobre a emigração destacam o reconhecimento, por parte das comunidades majoritárias “hindus”, de que as filiais ultramarinas do RSS foram pioneiras na (re)construção dos vínculos

entre as primeiras gerações de emigrantes “hindus” e sua terra ancestral (ver seção 5.1.1). A expressão de apoio à rede transnacional de militância hindu, por uma associação de migrantes da Malásia, é bastante ilustrativa do modo como alguns segmentos dessas populações de origem indiana elegem membros da Organização Nacional de Voluntários como representantes da causa “hindu”, nas sociedades de emigração e imigração. A *Hindu Rights Action Force* (Liga de Direitos Humanos, HINDRAF) afirma ser a comunidade indiana na Malásia a única “diáspora fracassada” entre as “comunidades indianas no exterior”, dadas as condições de vida insatisfatórias e as violações aos direitos humanos a que estão sujeitas as Pessoas de Origem Indiana (PIOs) naquele país, associadas principalmente à intolerância religiosa contra a minoria hindu. Os líderes da associação questionam a postura de não intervenção das autoridades governamentais indianas em favor dos emigrantes indianos, retratada como negligência (HINDU RIGHTS ACTION FORCE, 2010). Criticam, ademais, a lentidão e a indisposição das instituições governamentais da sociedade de origem em responder a demandas básicas dos emigrantes, como a cooperação acadêmica entre Malásia e Índia, por exemplo, que ampliaria as oportunidades educacionais de nível superior para jovens malaio de origem indiana, na sociedade de origem, por meio de estudo presencial ou virtual.

Em contraste, os membros da Liga de Direitos Humanos elogiam o trabalho realizado pelas filiais do *Sangh* na sociedade de imigração indiana em questão, que teria favorecido a própria mobilização de grupos hindus contra a opressão sofrida. Mais do que isso, expressam admiração por líderes políticos nacionalistas hindus como Narendra Modi, afiliado ao Partido do Povo Indiano (BJP), atualmente à frente do governo do estado indiano do Gujarat, caracterizado como um verdadeiro defensor da causa “hindu”. O aspecto paradoxal do apoio a Modi, apresentado por membros e simpatizantes do *Sangh* como o principal candidato da oposição ao cargo de primeiro-ministro, está relacionado a seu envolvimento em conflitos entre hindus e muçulmanos (o mais grave deles ocorrido na cidade guzerate de Godhra, no ano de 2002). Como partícipes de uma associação de direitos humanos, os ativistas malásios deveriam repudiar os atos de violência contra minorias religiosas, cometidos ao longo dos mandatos do chefe do governo estadual guzerate. Entretanto, como membros de uma minoria religiosa atemorizada pela maioria muçulmana, omitem o caráter intolerante das práticas e discursos do líder político

nacionalista hindu, exaltando o que consideram ser assertividade e defesa incondicional dos interesses “hindus”.

Deve-se ponderar, por fim, que o discurso de Rajendra Singh consolidou a representação da hinduidade como uma noção de pertença transnacional. O argumento do então comandante da Organização Nacional de Voluntários sobre a “dupla pertença” sintetizou aspectos do pensamento de Golwalkar, Bhide e Seshadri que enfatizavam a indissolubilidade do vínculo simbólico entre a sociedade de emigração e os emigrantes. As ideias de que a hinduidade não poderia ser perdida e de que o reconhecimento da Índia como a “pátria” seria necessário para o revigoramento da noção de pertença à “nação hindu”, desenvolvidas por Savarkar, foram reforçadas nos textos posteriores, examinados nesta tese. Golwalkar enfatizou a importância da prática de tradições hindus para o fortalecimento da hinduidade, pelos emigrantes “hindus”. Bhide e Seshadri acrescentaram ao argumento de Golwalkar a necessidade de instigação da mobilização dos “hindus no exterior” (cujo ápice seria a criação de um “lobby hindu”). Ressaltaram, dessa forma, a relevância da construção de vínculos simbólicos entre pares, ou seja, entre os emigrantes “hindus”, o que possibilitaria a criação ou o fortalecimento da noção de pertença a uma comunidade transnacional, a “comunidade hindu no exterior”. Ademais, os *pracharaks* reforçaram a importância da manutenção da ligação com a “pátria”, não apenas por meio da interação constante com organizações “hindus” atuantes no ultramar, mas, ainda, por meio de retornos temporários à Índia.

O tema do fortalecimento de vínculos transnacionais entre a sociedade de emigração e os emigrantes foi retomado e aprofundado por Rajendra Singh, que introduziu a concepção de responsabilidade do “hindu no exterior” para com a “pátria”. O reconhecimento da existência de direitos e deveres, cabíveis a ambas as partes dessa relação transnacional, possibilitaria efetivar os vínculos simbólicos (re)construídos. Assim como seria o dever de organizações “hindus”, baseadas na Índia, oferecer seu apoio aos emigrantes (e os “hindus no exterior” teriam o direito de receber a assistência dada por “representantes da nação hindu”), a obrigação das populações “hindus” radicadas no ultramar seria contribuir para o desenvolvimento da sociedade de origem (e, portanto, o direito da “pátria hindu” seria o de obter o auxílio dos emigrantes). A imagem do *retorno* adquire especial relevância nesse contexto. Retorno, neste caso, não se refere necessariamente ao

retorno físico à sociedade de origem, mas a uma concepção mais abrangente, que busca considerar os diferentes modos pelos quais os emigrantes poderiam restituir à “pátria” o capital humano que esta teria perdido quando de sua partida (KHADRIA, 1999). Nos debates (acadêmicos ou não) sobre o tema, a ideia de remessas sociais recebe destaque como uma ampliação do entendimento sobre as possibilidades de contribuição dos emigrantes ao desenvolvimento da sociedade de emigração. No discurso de Rajendra Singh, a ênfase na noção de reciprocidade busca estabelecer a necessidade de se promover o retorno do emigrante à “terra sagrada hindu”, efetiva ou metaforicamente. Igualmente importante é a ideia de que a (re)construção do vínculo simbólico entre as partes constitui o pressuposto de processos de criação ou fortalecimento de vínculos transnacionais de outra natureza (econômicos ou políticos, por exemplo), que justificaria a centralidade da concepção de hinduidade nos discursos sobre a expansão da rede transnacional de militância hindu.

CONCLUSÃO

A análise do discurso da Organização Nacional de Voluntários sobre a emigração, desenvolvida ao longo desta tese, evidencia a importância de se questionarem algumas das concepções correntes nos estudos sobre a construção de identidades culturais em contextos significativamente influenciados por migrações internacionais. Contestaram-se o caráter antinacional de identidades transnacionais e a adoção das sociedades de imigração como ponto de referência para a análise dos processos de construção de tais identidades. Não se trata de negar a relevância da investigação de identidades construídas entre os próprios emigrantes, bem como da articulação de tais identidades com discursos nacionalistas na sociedade de origem para a compreensão de fenômenos associados à migração internacional (COHEN, 1997; HALL, 2003). Entretanto, procurou-se salientar a construção de uma identidade transnacional por organizações não estatais situadas no interior da sociedade de emigração, realizada por meio da reinterpretação das concepções de identidade nacional e de pátria “hindus” e de alterações na percepção sobre o papel de organizações não estatais indianas, na (re)criação de vínculos com os emigrantes. Tal processo é representativo do modo como processos nacionais – entendidos como dinâmicas internas à sociedade de origem (à “comunidade nacional”), que integram a agenda política nacional – podem estimular a criação e o fortalecimento de identidades transnacionais.

Em se tratando da reinterpretação de noções de pertença à nação, mais especificamente, é importante considerar a existência de projetos nacionais concorrentes, no interior do Estado indiano. A concepção de identidade nacional “hindu”, formulada pela Organização Nacional de Voluntários e seus afiliados, coexiste com definições de identidade nacional “indiana” (no que se refere às correntes universalista e secular do pensamento nacionalista indiano, ambas representadas no interior do Partido do Congresso). Convive, ainda, com noções de pertença que pretendem se tornar nacionais por meio de reivindicações separatistas, caso da identidade religiosa “sique” e da identidade étnica “tâmil”, por exemplo. Dessa forma, quando se tem por referência a sociedade indiana, é importante atentar para a ocorrência de processos paralelos e inter-relacionados de construção

de identidades nacionais, no plural, em vez de processos de construção de uma única identidade nacional, no singular. Já se examinou como a diversidade cultural característica do subcontinente indiano acresce dificuldades não apenas à elaboração de uma identidade nacional homogênea mas, ainda, à formação de um projeto nacional hegemônico, que se pretenda representativo de toda a população vivendo nos limites territoriais do Estado-nação em questão. É certo que não se trata de uma particularidade indiana, uma vez que os processos de formação de Estados nacionais modernos (e de construção de identidades nacionais, portanto) envolveram a criação de um ideal de homogeneidade cultural, constantemente desafiado por práticas associadas a noções de pertença subnacionais. O que se pretende destacar, neste ponto, é que a existência de projetos nacionais distintos está associada à formulação de planos de “expansão nacional” diversos, no interior da sociedade indiana.

Para além da defesa da extensão do território nacional por meio de conquista militar, ou da ampliação da influência econômica sobre zonas periféricas tidas como estratégicas ao desenvolvimento nacional, grupos nacionalistas indianos advogam a realização da “expansão nacional”, por meio do estabelecimento e do fortalecimento de relações transnacionais com os emigrantes. O empenho de instituições governamentais e organizações não estatais, situadas na Índia, em (re)construir vínculos de diversas naturezas com os emigrantes (vínculos econômicos, políticos, simbólicos), está evidentemente relacionado à tentativa de atração de recursos dessa parcela da população “nacional” vivendo no exterior. Deve-se ressaltar, no entanto, que também remete à ideia de que, como representantes da sociedade de origem junto às populações e instituições das sociedades de imigração, os “indianos no exterior” seriam capazes de defender os interesses da “pátria” em âmbito internacional. De acordo com essa perspectiva, a expansão da zona de influência da nação seria promovida e mantida por meio de relações transnacionais com os “nacionais no exterior”. Particularmente significativas para a representação dos emigrantes como “agentes nacionais no exterior” são as concepções de “missão nacional”, de modo geral, e de “lobby estrangeiro”, de modo particular, que ressaltam as noções de responsabilidade e de dever do emigrante para com a “pátria”. Nesse sentido, os projetos de “expansão transnacional”, concebidos por grupos nacionalistas da sociedade de emigração, envolvem o chamado de retorno

aos “indianos no exterior” – seja tal retorno entendido como físico ou metafórico, permanente ou temporário.

Ao se afirmar que há projetos nacionais (e de expansão nacional) distintos, no interior da sociedade indiana, busca-se destacar a formulação de projetos de “expansão transnacional” diversos, associados à construção de diferentes noções de pertença transnacional, por atores inseridos na sociedade de emigração em questão. Para os fins deste trabalho, destacou-se a construção de uma identidade transnacional “indiana”, por instituições governamentais da sociedade de emigração, bem como de uma identidade transnacional “hindu”, empreendida pela rede de organizações nacionalistas hindus analisada ao longo da tese. Embora não se tenha o objetivo de comparar as duas concepções de identidade transnacional, considera-se relevante apontar semelhanças entre elas que evidenciam a existência de um padrão, no que se refere à formulação de identidades transnacionais por atores situados em sociedades de emigração.

Em primeiro lugar, deve-se ressaltar a reconstrução das respectivas concepções de identidade nacional (“indiana” ou “hindu”), de modo a incluir os emigrantes nas narrativas sobre a nação. As regras de pertença à “comunidade nacional”, estreitamente relacionadas a uma concepção de nacionalidade que pressupunha a residência no território nacional, foram flexibilizadas, vinculando “nacionais” ou descendentes de “nacionais”, radicados em países estrangeiros, à “pátria”. Isso envolveu a formulação de percepções positivas sobre a “dupla pertença”, intrinsecamente relacionadas à aceitação e à valorização da dupla nacionalidade ou da dupla cidadania, que possibilitariam, inclusive, reforçar a representação da Índia como a “pátria” de todos os indivíduos de origem indiana. Também nesse caso se trata de uma reinterpretação, na medida em que os processos de estabelecimento das primeiras gerações de emigrantes indianos (principalmente em se tratando dos partícipes de contratos de aprendizado), nas sociedades de imigração, envolveram o enfraquecimento ou a interrupção das relações transnacionais entre sociedade de emigração e emigrantes, conforme discutido no primeiro capítulo desta tese. Assimilados aos modos de vida locais, o que na maioria das vezes implicou a adoção da nacionalidade e da cidadania das sociedades de imigração, esses primeiros emigrantes consideraram a Índia antes como terra ancestral que como “pátria”.

Não se trata de negligenciar noções de pertença à “nação”, mantidas ou reconstruídas pelos próprios emigrantes, que possibilitariam a formulação de um nacionalismo de longa distância (ANDERSON, 2000). O exílio – ou, em outras palavras, a ausência da terra de origem, associada a movimentos migratórios voluntários ou involuntários – contribuiu para o fortalecimento de nacionalismos culturais entre diversas gerações de emigrantes, como evidenciam os documentos analisados ao longo desta tese. Não apenas isso, propiciou, ainda, o ativismo revolucionário (caso do líder nacionalista hindu Savarkar, por exemplo) ou a militância nacionalista (como exemplificam as trajetórias de emigração de Gandhi ou de membros da Organização de Voluntários). Em se tratando de partícipes de processos emigratórios mais antigos, a preservação de tradições culturais das sociedades de emigração favoreceu a manutenção (e, na maioria das vezes, a reconstrução) de identidades étnicas que revelariam a existência de ligações afetivas com a pátria dos ancestrais. No que se refere a processos de emigração mais recentes, o nacionalismo de longa distância mantido e reformulado por “nacionais” no exílio favoreceu sua participação ativa em causas nacionalistas da sociedade de emigração. Entretanto, para além da afirmação de que é preciso lembrar que esta tese se concentrou na análise da (re)construção de vínculos simbólicos entre sociedades de emigração e emigrantes, por atores inseridos na sociedade de origem, é importante ressaltar que a atuação transnacional de instituições governamentais ou organizações não estatais indianas não se limita à difusão de ideários nacionalistas entre os “indianos” ou “hindus” no ultramar.

O empenho dessas entidades em promover a causa nacional entre os emigrantes certamente envolve reforçar ou evocar noções de pertença à sociedade de emigração, construídas pelos próprios emigrantes – ou, em outras palavras, estimular intencionalmente o nacionalismo de longa distância, com vistas a obter o apoio das populações de origem indiana a projetos nacionais (THERWATH, 2005). Conforme se buscou demonstrar ao longo desta tese, contudo, o processo de (re)construção de vínculos transnacionais, empreendido por organizações situadas na sociedade de origem, implicou a transnacionalização dos próprios ideários nacionalistas que defendem. A começar pela inclusão de narrativas sobre a emigração nos discursos sobre a nação, passando pela flexibilização das regras de pertença à “comunidade nacional”, bem como pelo elogio à “dupla pertença”,

instituições governamentais e organizações não estatais indianas representaram a identidade “indiana” ou “hindu” como uma identidade transnacional, a vincular residentes e não residentes a unidades socioculturais ampliadas – a “diáspora indiana” ou a “comunidade hindu no exterior”.

Portanto, deve-se destacar, em segundo lugar, que os vínculos transnacionais simbólicos (re)construídos afirmaram a predominância da pertença à “pátria” sobre outras identificações possíveis, entre os emigrantes. É importante distinguir entre duas dimensões das identidades transnacionais em questão. A primeira delas remete à identidade nacional como um vínculo simbólico formador de “comunidades transnacionais”. Embora a importância do sentimento de pertença dos emigrantes a uma comunidade de pares, ou seja, à “diáspora indiana” ou à “comunidade ultramarina hindu”, seja enfatizada nos discursos e práticas de instituições governamentais e organizações não estatais indianas, tais atores reforçam a ideia de que a pertença simultânea à “nação” e à “comunidade transnacional” implica a responsabilidade do emigrante para com a sociedade de origem. A segunda dimensão refere-se à identidade transnacional como uma noção de pertença global, como um vínculo formador de uma única comunidade transnacional – entendida como uma comunidade (política) global – que evoca a responsabilidade do emigrante em relação à humanidade como um todo. Também nesse caso, as descrições “indiano global” ou “hindu global” não implicariam a renúncia à identidade nacional, mas uma expansão de tal identidade, de modo a “incluir camadas de afiliação a uma sociedade global” (MAU, 2010, p. 119, tradução nossa).

A asseveração de que a identidade “indiana” ou “hindu” deveria ser considerada a identidade primordial de todos os indivíduos de origem indiana está relacionada à representação da Índia como o centro de redes transnacionais que ligam sociedade de emigração e emigrantes. Trata-se, por um lado, de uma tentativa de centralização do discurso identitário na sociedade de origem. A construção das identidades transnacionais em questão envolve a caracterização da Índia como centro legítimo de discursos e práticas que são habitualmente pensados e vividos pelos migrantes, nas sociedades de imigração. Isso implica, ademais, o estabelecimento de regras de pertença a uma comunidade transnacional (representada como “indiana” ou “hindu”), bem como a criação de direitos e deveres que intentam vincular diretamente os emigrantes à “nação” (e não necessariamente

os emigrantes entre si), a partir da sociedade de origem. Em última instância, trata-se do fortalecimento da ideia de que a legitimidade da definição de uma identidade “indiana” ou “hindu” – seja ela concebida como nacional ou transnacional – deve permanecer uma prerrogativa de atores sociais radicados na “pátria”.

Por outro lado, a apresentação da sociedade indiana como o centro de relações transnacionais, entre instituições governamentais e organizações não estatais e emigrantes, indica a pretensão de reterritorialização de relações habitualmente concebidas como descentralizadas e até mesmo desterritorializadas. A dispersão espacial dos emigrantes (concebidos como indivíduos ou como comunidades), associada a sua presença em diferentes regiões do mundo, favorece, a princípio, a descentralização das relações transnacionais entre os próprios “indianos” ou “hindus” no exterior. Conforme discutido ao longo desta tese, os emigrantes tenderam a se organizar em inúmeras comunidades, cujas noções de pertença e motivações para associação eram antes identidades subnacionais (regionais, de castas ou linguísticas, por exemplo) do que identidades nacionais (“indiana” ou “hindu”). A fragmentação e a descentralização, percebidas como um desafio à construção de uma “comunidade transnacional” homogênea e unida, também demonstraram constituir obstáculos à identificação com a “pátria”, nos termos pretendidos por instituições governamentais e organizações político-religiosas indianas. A própria concepção de que a vivência da “indianidade” ou da “hinduidade” não estaria atrelada à presença no território indiano acabara por fortalecer a ideia de que a comunidade transnacional “indiana” ou “hindu” seria desterritorializada. Embora as relações entre distintas comunidades “indianas” ou “hindus”, no interior de uma mesma sociedade de imigração, não possam ser consideradas desterritorializadas, de acordo com esse ponto de vista, as relações transnacionais formadoras de uma “diáspora indiana” ou de uma “comunidade ultramarina hindu” não estariam necessariamente vinculadas a um território nacional – fosse ele o território da nação “indiana” ou “hindu”, ou o território das sociedades de imigração. Dessa forma, a afirmação da identidade transnacional “indiana” ou “hindu”, como uma noção de pertença primordial à “pátria”, por atores situados na sociedade de origem, intenta promover a reterritorialização das relações transnacionais entre as partes. Ou seja, por meio da ênfase na importância do retorno à “nação” – entendido como retorno físico ou metafórico, permanente ou

temporário –, busca-se asseverar a centralidade do território indiano, no interior das redes transnacionais construídas por instituições governamentais ou organizações político-religiosas da sociedade de emigração.

É importante lembrar que, embora a atuação transnacional de instituições governamentais indianas seja habitualmente associada à construção de vínculos transnacionais econômicos entre sociedade de emigração e emigrantes, as relações entre as partes também envolvem a formação ou o fortalecimento de vínculos simbólicos. No que se refere a organizações político-religiosas como a Organização Nacional de Voluntários, a despeito de representarem as ligações entre a “pátria” e os “nacionais no exterior” como vínculos transnacionais predominantemente simbólicos, observa-se o estabelecimento de vínculos econômicos e políticos entre as partes, conforme discutido no primeiro capítulo desta tese. Interessa aqui destacar que, tanto no que concerne a instituições governamentais como a organizações não estatais indianas com atuação transnacional, identifica-se o pressuposto de que o vínculo simbólico com a sociedade de origem é o fundamento de relações transnacionais políticas ou econômicas entre sociedade de emigração e emigrantes. Do ponto de vista desses atores situados na Índia, a identificação com a “pátria” seria essencial à decisão, por parte dos emigrantes, de participar ativamente de processos nacionais, por meio de investimentos financeiros ou de apoio a partidos políticos, por exemplo.

Em se tratando da construção de vínculos transnacionais econômicos, não se deve superestimar a participação real ou potencial dos emigrantes na promoção do desenvolvimento da sociedade de emigração. Por um lado, as informações sobre os valores das remessas financeiras – estimadas em cerca de 55 bilhões de dólares em 2010 (WORLD BANK, 2011) – e sobre o modo como são aplicadas são imprecisas. Desse modo, não se tem conhecimento aprofundado de seus impactos sobre o desenvolvimento local (CASTLES; MILLER, 2009; KHADRIA, 2009). Por outro lado, no que concerne ao interesse dos emigrantes (concebidos como indivíduos ou representantes de companhias estrangeiras) em investir na economia indiana, deve-se considerar que a “ligação afetiva” com a sociedade de origem pode ser um fator importante mas não suficiente para a decisão favorável ao investimento, dada a centralidade das considerações de caráter econômico envolvidas em tais processos de tomada de decisão (PRASHAD, 2004).

Quando se trata do estabelecimento de vínculos transnacionais políticos, por sua vez, e, mais especificamente da constituição de um lobby “indiano” ou “hindu” junto às autoridades governamentais das sociedades de imigração, não se deve supervalorizar a capacidade de articulação e influência da “diáspora indiana” ou da “comunidade hindu no exterior” (ainda que se considere apenas a parcela bem-sucedida das populações de origem indiana no ultramar), bem como o interesse dos emigrantes em intervir em favor da sociedade de origem. É importante ter em mente, além do mais, que, entre os emigrantes dedicados a atividades políticas nas sociedades de imigração – sejam eles Pessoas de Origem Indiana (PIO) ou Indianos Não Residentes (NRI) –, elegem-se como cidadãos daqueles Estados em diferentes instâncias governamentais (e, portanto, como representantes dos cidadãos locais). Nesse sentido, defendem principalmente interesses dos imigrantes indianos ali inseridos e não necessariamente tentam influenciar processos de formulação de política externa nas sociedades de imigração, apoiando relações intergovernamentais mais favoráveis com a Índia, ou advogando a adoção de posturas de maior diálogo com a sociedade de origem. Deve-se considerar, ademais, que a presença de emigrantes indianos em posições de destaque, na cena política das sociedades de imigração que interessa a instituições governamentais e organizações não estatais cortejar – isto é, em países do Norte –, ainda é pouco significativa.

Por fim, deve-se atentar para o fato de que a participação de emigrantes em atividades políticas no interior da sociedade de emigração é predominantemente indireta. Inelegíveis na “pátria”, os emigrantes politicamente engajados habitualmente apóiam partidos políticos indianos (o que pode envolver a afiliação a unidades ultramarinas de tais partidos, como o *Overseas Friends of the Bharatiya Janata Party*, ou ramificações do Partido do Congresso no exterior). Com a concessão do direito ao voto a uma parcela dos emigrantes, os Indianos Não Residentes (NRIs), partícipes de processos de emigração mais recentes, em 2010, cresceram os esforços pela obtenção do apoio das “comunidades nacionais no exterior”, por parte de grupos políticos situados na sociedade de origem. Observa-se, além disso, a mobilização de organizações não estatais indianas, como a *Global Indian Association*, pela viabilização da participação dos NRIs no pleito eleitoral de

2014, por meio da instituição do voto postal (informação pessoal)⁶³. Contudo, ainda não é possível avaliar os efeitos da (re)incorporação desses emigrantes à “comunidade política indiana” e tampouco sua participação efetiva nos processos eleitorais da sociedade de emigração.

Deve-se ressaltar que a própria inclusão das ideias de contribuição do emigrante para a sociedade de emigração (ou de responsabilidade do emigrante para com a “pátria”), de lobby estrangeiro e de engajamento político da “diáspora indiana” ou da “comunidade hindu ultramarina”, no vocabulário político indiano, esteve relacionada à construção de uma “agenda da emigração”, por instituições governamentais e organizações não estatais situadas na Índia. Argumentou-se, no primeiro capítulo desta tese, que organizações não estatais foram pioneiras na criação de redes transnacionais ligando sociedades de emigração e emigrantes. Mais do que isso: os vínculos transnacionais construídos por tais organizações forneceram as bases para a atuação transnacional de instituições governamentais indianas. A análise do processo de formação da rede transnacional de militância hindu, iniciada no segundo capítulo e aprofundada no quarto capítulo, evidenciou a construção de canais institucionais que possibilitaram a construção ou o fortalecimento de vínculos simbólicos entre sociedade de emigração e emigrantes. Para além da elaboração de mecanismos formais de coordenação das atividades das filiais ultramarinas da Organização Nacional de Voluntários – que envolveu a criação de carreiras internacionais, nos quadros do RSS, e o estabelecimento de rotas de circulação internacional de militantes entre a Índia e sociedades de imigração indiana –, é importante considerar a participação ativa de nacionalistas hindus nos processos de formulação de políticas para as “comunidades indianas no exterior”, conforme salientado no quarto capítulo desta tese.

A longa experiência do *Sangh*, no que se refere à atuação transnacional junto aos emigrantes, certamente colaborou para a adoção de uma postura favorável à discussão do tema da emigração, na arena política indiana, bem como contribuiu para a defesa de reformas legislativas que possibilitassem a (re)incorporação dos emigrantes à “comunidade nacional”. Daí a autorrepresentação (reproduzida em

⁶³ JOSEPH, Rajeev. **Candle March for 'Postal Voting System for NRIs' at India Gate, New Delhi.** Mensagem recebida por miriansroliveira@gmail.com em 28 abr. 2012.

estudos acadêmicos)⁶⁴ da rede de organizações nacionalistas hindus, e do Partido do Povo Indiano (BJP), de modo mais específico, como defensores dos interesses dos emigrantes, ou como catalisadores da formulação e da implementação de políticas relacionadas ao tema da emigração. De fato, conforme destacado no primeiro e no quarto capítulos, o governo da coalizão liderada pelo BJP, entre 1999 e 2003, mostrou-se particularmente empenhado na criação de um aparato institucional capaz de fortalecer os vínculos transnacionais entre sociedade de emigração e emigrantes.

Não se deve superestimar, contudo, o papel desempenhado pela Organização Nacional de Voluntários e por suas filiais na (re)construção de vínculos transnacionais entre as partes. Tanto no que se refere à atuação do RSS na Índia, como em se tratando de seu trabalho no exterior, é importante contextualizar as realizações da organização. Isso quer dizer que se devem compreender avanços e retrocessos na promoção da causa nacionalista hindu, nas sociedades de emigração e imigração, como parte de processos sociopolíticos mais amplos. Principalmente porque a ênfase na capacidade organizacional do RSS (que se traduziria em capacidade de mobilização popular), por vezes replicada em investigações acadêmicas, integra o próprio discurso nacionalista hindu sobre o papel dos militantes no revigoramento nacional (HANSEN, 1999).

A extensão e a diversificação da rede transnacional de militância hindu decerto propiciaram a construção de uma “agenda da emigração”, sob a liderança da organização político-religiosa em questão. Mas se faz necessário assinalar que a conjuntura política indiana, na década de 1990, mostrou-se igualmente favorável à introdução do tema da emigração em debates políticos nacionais. Conforme discutido no primeiro capítulo desta tese, não apenas processos de elaboração de imagens positivas da emigração e dos emigrantes estavam em curso. A percepção de que a (re)construção de vínculos transnacionais entre sociedade de emigração e emigrantes poderia ser vantajosa para a “pátria” esteve associada também a dinâmicas de liberalização econômica e de criação de novas estratégias de inserção internacional do Estado indiano. O governo de coalizão liderado pelo Partido do Povo Indiano impulsionou a criação de políticas para as “comunidades nacionais no exterior”. A continuação do processo de institucionalização das práticas e dos

⁶⁴ Ver (DUBEY, 2003), por exemplo.

discursos direcionados aos emigrantes, ao longo dos governos da coalizão liderada pelo Partido do Congresso, desde 2004, evidencia a incorporação da “agenda da emigração”, por órgãos governamentais indianos. Por outro lado, revela que os esforços de (re)construção de vínculos transnacionais entre a “pátria” e os “nacionais no exterior”, embora tenham sido estimulados por organizações nacionalistas hindus, não foram empreendidos exclusivamente por tais organizações.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

BHIDE, L. S. The life-flow of Sangh. In: DESHMUKH, Y. **Moving Spirit of Global Hindu Cause**. Life-history of Mananeeya Laxmanrao Bhide. New Delhi: Shree Vishwaniketan, 2008a, p. 96-101.

_____. The condition of overseas Hindus. In: DESHMUKH, Y. **Moving Spirit of Global Hindu Cause**. Life-history of Mananeeya Laxmanrao Bhide. New Delhi: Shree Vishwaniketan, 2008b, p. 107-117.

_____. Hindu society in the world: an analysis. In: DESHMUKH, Y. **Moving Spirit of Global Hindu Cause**. Life-history of Mananeeya Laxmanrao Bhide. New Delhi: Shree Vishwaniketan, 2008c, p. 118-131.

_____. The definition of Bharatiya identity. In: DESHMUKH, Y. **Moving Spirit of Global Hindu Cause**. Life-history of Mananeeya Laxmanrao Bhide. New Delhi: Shree Vishwaniketan, 2008d, p. 135-136.

_____. Awakening of Hindus: A global view. In: DESHMUKH, Y. **Moving Spirit of Global Hindu Cause**. Life-history of Mananeeya Laxmanrao Bhide. New Delhi: Shree Vishwaniketan, 2008e, p. 142-150.

_____. Hindu activities abroad: past, present and future. In: DESHMUKH, Y. **Moving Spirit of Global Hindu Cause**. Life-history of Mananeeya Laxmanrao Bhide. New Delhi: Shree Vishwaniketan, 2008f, p. 151-154.

DEORAS, B. Guidance. Message to the Virat Hindu Sammelan at Milton Keynes, UK. In: SESHADRI, H. V. **Hindus Abroad**. The Dilemma: Dollar or Dharma? New Delhi: Suruchi Prakashan, 1990, p. 12-13.

DESHMUKH, Y. **Moving Spirit of Global Hindu Cause**. Life-history of Mananeeya Laxmanrao Bhide. New Delhi: Shree Vishwaniketan, 2008.

GOLWALKAR, M. S. Extracts from *We or Our Nationhood Defined*. In: JAFFRELOT, Christophe (Ed.) **Hindu Nationalism**. A Reader. New Jersey: Princeton University Press, 2007, p. 98-117.

GOLWALKAR, M. S. Our World Mission. In: _____. **Bunch of Thoughts**. 3rd edn. Bangalore: Sahitya Sindhu Prakashana, 1996a, p. 1-9.

_____. For the true national glory. In: _____. **Bunch of Thoughts**. 3rd edn. Bangalore: Sahitya Sindhu Prakashana, 1996b, p. 43-53.

_____. Live positive dynamic Hinduism. In: _____. **Bunch of Thoughts**. 3rd edn. Bangalore: Sahitya Sindhu Prakashana, 1996c, p. 54-65.

_____. Vision of our work. In: _____. **Bunch of Thoughts**. 3rd edn. Bangalore: Sahitya Sindhu Prakashana, 1996d, p. 66-78.

_____. Nourish the roots. Address to teachers. In: _____. **Bunch of Thoughts**. 3rd edn. Bangalore: Sahitya Sindhu Prakashana, 1996e, 242-248.

_____. Keep the flag flying aloft. To Hindus Abroad. In: _____. **Bunch of Thoughts**. 3rd edn. Bangalore: Sahitya Sindhu Prakashana, 1996f, p. 344-350.

_____. The technique that succeeds. In: _____. **Bunch of Thoughts**. 3rd edn. Bangalore: Sahitya Sindhu Prakashana, 1996g, p. 401-417.

GUPTA, J. V. **Vanprastha**. The Hindu way of life. New Delhi: Suruchi Prakashan, 2001.

KUNTE, S. Vishwa Sangh Shibir. An Overview. In: **Hindudharmo Vijayatam**. Vishwa Sangh Shibir Souvenir. Pune: Vishwa Adhyayan Kendra, 2010, p. 5-9.

PATEL, J. Mother India: Children abroad. (Paper submitted before National Executive of BJP in July, 1987). In: _____. **Mother India**: Children abroad. New Delhi: Suruchi Prakashan, 1992a, p. 11-14.

_____. Letter to Shri L. K. Advani (17th July, 1990). In: _____. **Mother India**: Children abroad. New Delhi: Suruchi Prakashan, 1992b, p. 15-17.

SAVARKAR, V.D. **Hindutva**: who is a Hindu? 6th edn. Delhi: Hindi Sahitya Sadan, 2005.

SESHADRI, H. V. Preface. In: _____. **Hindus Abroad**. The Dilemma: Dollar or Dharma? New Delhi: Suruchi Prakashan, 1990a, p. 7-8.

_____. To the Hindu Youth: the challenge and the opportunity. (VHP Conference, at Copenhagen, 1985). In: _____. **Hindus Abroad**. The Dilemma: Dollar or Dharma? New Delhi: Suruchi Prakashan, 1990b, p. 21-25.

_____. May the spirit of world mission inspire us! (Speech at the VHP Conference in the USA, 1984). In: _____. **Hindus Abroad**. The Dilemma: Dollar or Dharma? New Delhi: Suruchi Prakashan, 1990c, p. 26-33.

_____. The crying need. A united Hindu voice. In: _____. **Hindus Abroad**. The Dilemma: Dollar or Dharma? New Delhi: Suruchi Prakashan, 1990d, p. 34-39.

_____. Mummy, make me white! In: _____. **Hindus Abroad**. The Dilemma: Dollar or Dharma? New Delhi: Suruchi Prakashan, 1990e, p. 45-51.

_____. Beware of the 'throw away' tentacles! In: _____. **Hindus Abroad**. The Dilemma: Dollar or Dharma? New Delhi: Suruchi Prakashan, 1990f, p. 52-56.

_____. On Children in homes and schools. (With friends and sympathizers). In: _____. **Hindus Abroad**. The Dilemma: Dollar or Dharma? New Delhi: Suruchi Prakashan, 1990g, p. 57-63.

_____. Need for Hindu lobby. (Interview with 'Organiser' weekly, Delhi). In: _____. **Hindus Abroad**. The Dilemma: Dollar or Dharma? New Delhi: Suruchi Prakashan, 1990h, p. 64-66.

_____. The historic Hindu Sangam. In: _____. **Hindus Abroad**. The Dilemma: Dollar or Dharma? New Delhi: Suruchi Prakashan, 1990i, p. 67-71.

_____. The Hindu impact. (Interview with BBC, Manchester, 1984). In: _____. **Hindus Abroad**. The Dilemma: Dollar or Dharma? New Delhi: Suruchi Prakashan, 1990j, p. 75-77.

_____. **Universal Spirit of Hindu Nationalism**. 2nd edn. Madras: VIGIL Publications, 1991.

_____. (Ed.). **R.S.S. A vision in action**. Bangalore: Sahitya Sindhu Prakashana, 2001.

SHASTRI, J. C. S. **Memoirs of a Global Hindu**. New Delhi: Vishwa Niketan, 2008.

SINGH, R. Workers' responsibility. (Ilford Hindu Centre, London, 1995). In: TATWAWADI, S. R. (Ed.) **Sarsanghchalak goes abroad**. New Delhi: Suruchi Prakashan, 1995a, p. 7-8.

_____. Code of guidelines to workers (Stanmore, London, 1995). In: TATWAWADI, S. R. (Ed.) **Sarsanghchalak goes abroad**. New Delhi: Suruchi Prakashan, 1995b, p. 9.

_____. A vibrant society is adequately creative. (Madhav Shakha, Edgware, London, 1995). In: TATWAWADI, S. R. (Ed.) **Sarsanghchalak goes abroad**. New Delhi: Suruchi Prakashan, 1995c, p. 10-12.

_____. Guidance to campers in the Hindu Sevika Samiti. (Phasels Wood Scout Camp, England, 1995). In: TATWAWADI, S. R. (Ed.) **Sarsanghchalak goes abroad**. New Delhi: Suruchi Prakashan, 1995d, p. 13-16.

_____. The historic responsibility of the Swayamsevak. (European Sangh Shibir, Rotterdam, the Netherlands, 1995). In: TATWAWADI, S. R. (Ed.) **Sarsanghchalak goes abroad**. New Delhi: Suruchi Prakashan, 1995e, p. 17-18.

_____. Role of the cultural ambassador. (European Sangh Shibir, Rotterdam, the Netherlands, 1995). In: TATWAWADI, S. R. (Ed.) **Sarsanghchalak goes abroad**. New Delhi: Suruchi Prakashan, 1995f, p. 19-20.

_____. Re-establishment of Hindu glory. (Bharatiya Vidya Bhavan, London, 1995). In: TATWAWADI, S. R. (Ed.) **Sarsanghchalak goes abroad**. New Delhi: Suruchi Prakashan, 1995g, p. 21-27.

_____. Reminder of the New Year's Day Resolution. (Preston Manor High School, London, 1995). In: TATTWAWADI, S. R. (Ed.) **Sarsanghchalak goes abroad**. New Delhi: Suruchi Prakashan, 1995h, p. 28-33.

_____. Hinduism – the third alternative. (School of Oriental and African Studies, London, 1995). In: TATTWAWADI, S. R. (Ed.) **Sarsanghchalak goes abroad**. New Delhi: Suruchi Prakashan, 1995i, p. 38-44.

_____. Rays of light spreading from Bharat. (Hindu Swayamsevak Sangh, Leicester, 1995). In: TATTWAWADI, S. R. (Ed.) **Sarsanghchalak goes abroad**. New Delhi: Suruchi Prakashan, 1995j, p. 48-61.

_____. Press conference. (Hosted by Friends of India Society International – UK, London, 1995). In: TATTWAWADI, S. R. (Ed.) **Sarsanghchalak goes abroad**. New Delhi: Suruchi Prakashan, 1995k, p. 65-73.

TATTWAWADI, S. R. Preface. In: _____ (Ed.) **Sarsanghchalak goes abroad**. New Delhi: Suruchi Prakashan, 1995, p. 5-6.

TATTWAWADI, S. R. Vishwa Vibhag. A leap beyond the shores. In: **Hindudharmo Vijayatam**. Vishwa Sangh Shibir Souvenir. Pune: Vishwa Adhyayan Kendra, 2010, p. 201-203.

VIVEKANANDA, S.. First Public Lecture Delivered in the East (Colombo, January, 1897) In: _____. **Selections from the Complete Works of Swami Vivekananda**. Calcutta: Advaita Ashrama, 1997a, p. 175-185.

_____. Reply to the address of welcome at Ramnad (Ramnad, January, 1897). In: _____. **Selections from the Complete Works of Swami Vivekananda**. Calcutta: Advaita Ashrama, 1997b, p. 186-194.

_____. The work before us (Delivered at the Triplicane Literary Society, Madras). In: _____. **Selections from the Complete Works of Swami Vivekananda**. Calcutta: Advaita Ashrama, 1997c, p. 231-243.

_____. Reply to the Calcutta address. In: _____. **Selections from the Complete Works of Swami Vivekananda**. Calcutta: Advaita Ashrama, 1997d, p. 293-302.

Fontes secundárias

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA OS REFUGIADOS (ACNUR). **A situação dos refugiados no mundo**. Cinquenta anos de acção humanitária. Almada: A Triunfadora Artes Gráficas, 2000.

ANDERSON, B. Long-Distance Nationalism. In: _____. **The Spectre of Comparisons**. Nationalism, Southeast Asia and the World. London and New York: Verso, 2000, p. 58-74.

BACCHETTA, P. Sacred Space in Conflict in India: The Babri Masjid Affair. **Growth & Change**, [S.l.], v. 31, n. 2, p. 255-284, Spring2000.

_____. Hindu nationalist women as ideologues: the 'Sangh', the 'Samiti' and their differential concepts of the Hindu nation. In: In: JAFFRELOT, Christophe. **The Sangh Parivar**. A Reader. New Delhi: Oxford University Press, 2005, p. 108-147.

BALLARD, R. The Emergence of Desh Pardesh. In: _____ (Ed.) **Desh Pardesh**. The South Asian Presence in Britain. New Delhi: D. K. Publishers, 1996, p. 1-34.

BASHAM, A. L. **The origins and development of classical Hinduism**. New York, Oxford: Oxford University Press, 1989.

BASU, A. Caste and class. **Harvard International Review**, Cambridge, v. 18, n. 3, p. 28-32, Summer 1996.

BHACHU, P. **Twice migrants**. East African Sikh Settlers in Britain. London and New York: Tavistock Publications, 1985.

BHATT, C.; MUKTA, P. *Hindutva* in the West: Mapping the Antinomies of Diaspora Nationalism. **Ethnic & Racial Studies**, London, v. 23, n. 3, p. 407- 441, May 2000.

BHATT, C. Dharmo rakshati rakshitah: *Hindutva* movements in the UK. **Ethnic & Racial Studies**, London, v. 23, n. 3, p. 559-593, May 2000.

_____. **Hindu Nationalism**: origins, ideologies and modern myths. London: Berg Publishers, 2001.

BRASS, P. R. **The politics of India since independence**. New York: Cambridge University Press, 2001.

BROWN, J. M. **Global South Asians**. Introducing the modern diaspora. New Delhi: Cambridge University Press India, 2007.

CALHOUN, C. Nationalism and difference: the politics of identity writ large. In: _____. **Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference**. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1995, p. 231-282.

CALHOUN, C. Multiculturalismo e nacionalismo, ou por que sentir-se em casa não substitui o espaço público. In: MENDES, C.; SOARES, L. E. (Eds.) **Pluralismo cultural, identidade e globalização**. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 200-228.

CASTLES, S; MILLER, M. J. **The Age of Migration**. International Population Movements in the Modern World. 4th edn. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

CHANDRASEKHAR, S. The emigration and status of Indians in the British Empire. **Social Forces**, [S.l.], v. 24, n. 2, p. 152-160, Dec1945.

CHATERJEE, P. **The nation and its fragments**. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1993.

COHEN, R. **Global diasporas**. An introduction. London: UCL Press, 1997.

DIXIT, P. The ideology of Hindu nationalism. In: PANTHAM, T.; DEUTSCH, K. L. (Eds.) **Political thought in modern India**. New Delhi: Sage Publications, 1986, p.122-141.

DUBEY, A. Indian Diaspora in Africa and changing policies of India. In: SINGH, S. D.; SINGH, M. (Eds.) **Indians Abroad**. Kolkata: Maulana Abul Kalam Azad Institute of Asian Studies, 2003, p. 153-171.

EMBREE, A. T. **Utopias in conflict**. Religion and nationalism in modern India. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1990.

_____. Religion in Public Space: Two Centuries of a Problem in Governance in Modern India. **India Review**, London, v. 1, n. 1, p. 52-76, Jan. 2002.

FAIST, T. **The volume and dynamics of international migration and transnational social spaces**. New York: Oxford University Press, 2000.

GAMLEN, A. Diaspora engagement policies: what are they, and what kind of states use them?' Oxford: **ESRC Centre on Migration, Policy and Society (COMPAS) Working Paper** No. WP-06-32, 2006.

GILROY, P. Diaspora and the detours of identity. In: WOODWARD, K. (Ed.). **Identity and difference**. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 1997, p. 299-346.

GUHA, R. **India after Gandhi**. The history of the world's largest democracy. New York: Harper Perennial, 2008.

GUPTA, D. Ethnicity and Politics. In: KAVIRAJ, Sudipta (Ed.). *Politics in India*. New Delhi: Oxford University Press, 1997, p. 228-240.

GUPTA, K. P. The Ramakrishna Mission. In: MADAN, T. N. **India's Religions**. Perspectives from Sociology and History. New Delhi: Oxford University Press, 2004, p. 283-306.

HALFBASS, W. **India and Europe**. An Essay in Understanding. Albany: State University of New York Press, 1988.

HANSEN, T. B. **The Saffron Wave**. Democracy and Hindu Nationalism in modern India. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

HALL, S. **Da diáspora**. Identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HIGH LEVEL COMITEE ON THE INDIAN DIASPORA. **Report of the High Level Comitee on the Indian Diaspora**. New Delhi, Jan. 2002. Disponível em: <<http://indiandiaspora.nic.in/>> Acesso em: 30 out. 2006.

HOBBSBAWM, E. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HINDU RIGHTS ACTION FORCE. **Malaysian Indian Minority & Human Rights Violations' Annual Report**. **HINDRAF Annual Report**, [S.l.], 2010.

HUMAN RIGHTS WATCH. INDIA. Communal Violence and the Denial of Justice. **Human Rights Watch Report**, v. 8, n. 2, abr. 1996. Disponível em: <<http://hrw.org/reports/1996/India1.htm>> Acesso em: 15 fev. 2003.

JAFFRELOT, C. **The Hindu nationalist movement in India**. New York: Columbia University Press, 1996.

_____. Introduction. In: _____ (Ed.). **The Sangh Parivar**. A Reader. New Delhi: Oxford University Press, 2005a, p. 1-22.

_____. Hindu nationalism and the social welfare strategy: Seva Bharati as an education agency. In: _____ (Ed.). **The Sangh Parivar**. A Reader. New Delhi: Oxford University Press, 2005b, p. 211-224.

_____. Introduction: The invention of an ethnic nationalism. In: _____ (Ed.). **Hindu Nationalism**. A Reader. New Jersey: Princeton University Press, 2007a, p. 3-25.

_____. The diaspora and Hindu nationalism. In: _____ (Ed.). **Hindu Nationalism**. A Reader. New Jersey: Princeton University Press, 2007b, p. 361-370.

JAFFRELOT, C; THERWATH, I. **Le Sangh Parivar et la diaspora hindoue en Occident: Royaume-Uni, États-Unis et Canada**. **Questions de Recherche**, Centre d'études et de recherche internationales, Paris, n° 22, Octobre 2007. Disponível em: www.ceri-sciences-po.org/publica/qdr.htm. Acesso em: 05 mai. 2011.

JOSEPH, R. **Candle March for 'Postal Voting System for NRIs' at India Gate, New Delhi**. Mensagem recebida por miriansroliveira@gmail.com em 28 abr. 2012.

KAISER, P. J. Transnationalism, culture and civil society. In: KAISER, P. J. **Culture, transnationalism and civil society**. Aga Khan Social Service initiatives in Tanzania. Westport, Connecticut: Praeger, 1996, p. 1-16.

KARNER, C. Investigating Hindu nationalism: emic primordialism, modernity, organizational ethno-symbolism. **Seminar Series** (The Independent Association of Prep Schools), [S.l.], n. 3, December 2002.

KAVIRAJ, S. Introduction. In: _____ (Ed.). **Politics in India**. New Delhi: Oxford University Press, 1997a, p. 1-36.

_____. Sociology of Identities. In: _____ (Ed.). **Politics in India**. New Delhi: Oxford University Press, 1997b, p. 223-227.

_____. Sociology of Religion. In: _____ (Ed.). **Politics in India**. New Delhi: Oxford University Press, 1997c, p. 293-298.

KHADRIA, B. **The migration of knowledge workers**. Second-generation effects of India's Brain Drain. New Delhi: Sage Publications, 1999.

_____. (Ed.) **India Migration Report 2009**. Past, present and future outlook. New Delhi: International Migration and Diaspora Studies Project, 2009.

KNOTT, K. **Hinduism**. A very short introduction. New York: Oxford University Press, 1998.

KOSER, K. **International Migration**. A very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LAL, B. V. Fiji Islands: From Immigration to Emigration. **Migration Information Source**, Apr. 2003. Disponível em: <www.migrationinformation.org/Profiles/display.cfm?ID=110> Acesso em: 27 Set 2011.

LAL, C.. **Hindu America**. Bombay: New Book Co., 1940.

LAL, V. Reflections on the Indian diaspora. 1997a. **Manas**. Disponível em: <<http://www.sscnet.ucla.edu/southasia/Diaspora/diaspora.html>> Acesso em: 10 abr. 2004.

_____. The Indian diaspora. 1997b. **Manas**. Disponível em: <<http://www.sscnet.ucla.edu/southasia/Diaspora/diaspora.html>> Acesso em: 10 abr. 2004.

LAMB, S. **Aging and the Indian Diaspora**. Cosmopolitan families in India and abroad. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

LLEWELLYN, J. E. Gurus and Groups. In: RINEHART, R. (Ed.) **Contemporary Hinduism**: ritual, culture and practice. ABC Clio, 2004, p. 213-242.

MÁRMORA, L. Perception of International Movements. In: MÁRMORA, Lelio. **International Migration Policies and Programmes**. United Nations and the International Organization for Migration, 1999, p. 27-43.

MATHEW, B.; PRASHAD, V. The protean forms of Yankee Hindutva. **Ethnic & Racial Studies**, London, v. 23, n. 3, p. 516-534, May 2000.

MAU, S. **Social Transnationalism**. Lifeworlds beyond the nation-state. New York: Routledge, 2010.

MUKTA, P. The public face of Hindu nationalism. **Ethnic & Racial Studies**, London, v. 23, n. 3, p. 442-466, May 2000.

NATIONAL COMMISSION FOR WOMEN. The "Nowhere Brides". Reports on problems relating to NRI marriages. **National Commission for Women Report**, New Delhi, [2010?].

NAUJOKS, D. Emigration, Immigration, and Diaspora Relations in India. **Migration Information Source**, Oct 2009. Disponível em: <www.migrationinformation.org/Profiles/display.cfm?ID=745> Acesso em: 27 Set 2011.

OSTERGAARD-NIELSEN, E. International migration and sending countries: key issues and themes. In: _____ (Ed.) **International Migration and Sending Countries**. Perception, policies and transnational relations. New York, Palgrave Macmillan, 2003, p. 3-30.

_____. Continuities and changes in sending country perceptions, policies and transnational relations with nationals abroad. In: _____ (Ed.) **International Migration and Sending Countries**. Perception, policies and transnational relations. New York, Palgrave Macmillan, 2003, p. 209-224.

PANIKKAR, K. M. **A survey of Indian History**. Bombay: Asia Publishing House, 1964.

PANIKKAR, K. M. **A dominação ocidental na Ásia**. Do século XV aos nossos dias. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

PANNIKAR, K. N. Outsider as enemy: the politics of rewriting history in India. **Columbia International Affairs Online**, Columbia, November 2000. Disponível em: <<http://www.ciaonet.org/frame/wpsfrm.html>> Acesso em: 09 abr. 2003.

PATEL, T. Introduction. In: _____ (Org.) **The family in India**. Structure and Practice. New Delhi: SAGE Publications, 2005, p. 19-47.

PERALVA, A. Globalização, migrações transnacionais e identidades nacionais. **Coesão Social na América Latina: bases para uma nova agenda democrática**. São Paulo: Instituto Fernando Henrique Cardoso, 2008. Disponível em: <<http://www.plataformademocratica.org>> Acesso em: 31 jan. 2009.

POUCHEPADASS, J. Índia: o primeiro século colonial. In: FERRO, Marc (Org.). **O livro Negro do colonialismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 302-340.

PRASHAD, V. Dusra Hindustan. **Seminar**, n. 538, June 2004. Disponível em: <www.india-seminar.com> Acesso em: 07 nov. 2006.

RAI, R. 'Positioning' the Indian Diaspora: The South-east Asian experience. In: MAHARAJ, B.; RAGHURAM, P; SAHOO, A. Kumar; SANGHA, D. (Eds.) **Tracing an Indian Diaspora**. Contexts, Memories, Representations. New Delhi: SAGE, Publications, 2008, p. 29-51.

RAJ, D. S. 'Who the hell do you think you are?' Promoting religious identity among young Hindus in Britain. **Ethnic & Racial Studies**, London, v. 23, n. 3, p. 535-558, May 2000.

RAJ, D. S. Being British, becoming a Person of Indian Origin. In: _____. **Where are you from? Middle-Class Migrants in the Modern World**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003, p. 165-183.

SAID, E. W. **Orientalismo**. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SARBADHIKARY, D. **Annals of the American Academy of Political and Social Science**, [S.l.], v. 145, Part 2: India, p. 27-35, Sep1929.

SARKAR, T. Heroic Women, Mother Goddesses: Family and Organization in Hindutva Politics. In: JAFFRELOT, Christophe. **The Sangh Parivar**. A Reader. New Delhi: Oxford University Press, 2005, p. 148-177.

SAYAD, A. **A imigração**. Ou os paradoxos da alteridade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SCHNAPPER, D. De l'État-nation au monde transnational. Du sens et de l'utilité du concept de diaspora. **Revue Européenne de Migrations Internationales**, [S.l.], v. 17, n.2, 2001. p. 9-36. Disponível em: <<http://www.persee.fr>> Acesso em: 28 jun. 2009.

SEARLE-CHATTERJEE, M. 'World religions' and 'ethnic groups': do these paradigms lend themselves to the cause of Hindu nationalism? **Ethnic & Racial Studies**, London, v. 23, n. 3, p. 497-515, May 2000.

SIKAND, Y. A New Indian Muslim Agenda: The Dalit Muslims and the All-India Backward Muslim Morcha. **Journal of Muslim Minority Affairs**, New Delhi, v. 21, n. 2, p. 287-296, Oct. 2001.

SMITH, A. Culture, community and territory: the politics of ethnicity and nationalism. **International Affairs**, [S.l.], v. 72, n. 3, p. 445-458, Jul1996.

SMITH, D. Gurus. In: SMITH, David. **Hinduism and Modernity**. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 167-180.

SPEARS, P. **A History of India**. Harmondsworth: Penguin Books, 1975, v. 2.

THAPAR, R. Imagined religious communities? Ancient history and the modern search for a Hindu identity. **Modern Asian Studies**, [S.I.], v. 23, n. 2, p. 209-231, 1989.

THAPAR, R. **A History of India**. London: Penguin Books, 1990, v.1.

THERWATH, I. 'Far and Wide'. The Sangh Parivar's Global Network. In: JAFFRELOT, C. **The Sangh Parivar**. A Reader. New Delhi: Oxford University Press, 2005, p. 411-428.

VAN DER VEER, P. **Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India**. Los Angeles, University of California Press, 1994.

_____. Introduction. The diasporic imagination. In: _____ (Ed.) **Nation and migration**. The politics of space in the South Asian Diaspora. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995, p. 1-16).

_____. **Imperial Encounters**. Religion and modernity in India and Britain. Princeton: Princeton University Press, 2001.

_____. RELIGION IN SOUTH ASIA. **Annual Review of Anthropology**, [S.I.], v. 31, n. 1. p. 173-187, May 2002.

VAN HEAR, N. Migration crises in Africa, the Middle East and Asia. In: _____. **New Diasporas**. The mass exodus, dispersal and regrouping of migrant communities. London: University College London Press, 1998, p. 63-110.

VERTOVEC, S. **The Hindu Diaspora**. Comparative Patterns. London: Routledge, 2000.

_____. **Transnationalism**. Key Ideas. London: Routledge, 2009.

WARIAWALLA, B. Religion and Nationalism in India. Ram The God of the Hindu Nation. **Round Table**, London, v. 357, p. 593-605, Oct. 2000.

WARRIER, M. Diaspora. In: MITTAL, S.; THURSBY, G. (Eds.) **Studying Hinduism**. Key Concepts and Methods. New York: Routledge, 2008, p. 86-96.

WEINER, M. Minority identities. In: KAVIRAJ, S. (Ed.). **Politics in India**. New Delhi: Oxford University Press, 1997, p. 241-253.

WILMER, F. Identity, culture, and historicity. **World Affairs**, [S.I.], v. 160, n. 1, p. 3-16, Summer 1997.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.) **Identidade e diferença**. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72.

WORLD BANK. **Migration and Remittances Factbook 2011**. Disponível em: <<http://econ.worldbank.org>> Acesso em: 05 out. 2011.

ZAVOS, J. Defending Hindu tradition: Sanatana Dharma as a symbol of orthodoxy in colonial India. **Religion**, [S.l.], n. 31, p.109-203, 2001.