



Identidade e Religião Hindus na Índia Britânica *Hindu Identity and Religion in British India*

*Mirian Santos Ribeiro de Oliveira**

Resumo: A análise da construção do Hinduísmo como uma religião moderna implica considerar processos de autoidentificação significativamente influenciados por relações de alteridade. O artigo detém-se, em primeiro lugar, no exame das relações coloniais de dominação entre Grã-Bretanha e Índia, entre os séculos 18 e 20, e, por conseguinte, em processos de reinterpretação da noção de pertença à comunidade religiosa, então caracterizada como *comunidade hindu*. Em segundo lugar, analisa a influência de processos de emigração a partir do subcontinente indiano sobre a representação da *identidade hindu*. Consideraram-se o questionamento de regras de pertença à *comunidade hindu*, bem como a construção da autoimagem. Por fim, apresentam-se e analisam-se discursos de *Swami Vivekananda* relacionados aos temas da identidade e da religião hindus, da emigração e da difusão de práticas e crenças hindus em âmbito mundial.

Palavras-chave: Hinduísmo; Identidades Culturais; Colonialismo; Índia.

Abstract: Analyzing the construction of Hinduism as a modern religion requires considering self-identification processes significantly influenced by otherness. Firstly, we examine colonial relations between Great Britain and India, through the 18th, 19th and 20th centuries, emphasizing the reinterpretation of belongingness to the religious community (the *Hindu community*). Secondly, we analyze the influence of emigration from the Indian subcontinent on the representation of *Hindu identity*. We look at the questioning of criteria of belonging to the *Hindu community*, as well as the construction of a self-image. Lastly, we present and examine speeches made by Swami Vivekananda, related to the subjects of Hindu identity and religion, emigration and diffusion of Hindu beliefs and practices worldwide.

Keywords: Hinduism; Cultural identities; Colonialism; India.

* Doutora em Sociologia (USP); professora da PUC Minas, miriansroliveira@gmail.com.

Introdução

O artigo apresenta uma análise sobre a construção do Hinduísmo como uma religião moderna. Adota como ponto de partida a concepção, amplamente discutida e consolidada pela abordagem dos estudos culturais, de que identidades culturais são construções sociais cuja elaboração envolve tanto processos de autoidentificação como de identificação do *outro* – e, portanto, relações de alteridade.¹ Concentrou-se, neste artigo, em processos de autoidentificação e no modo como relações de alteridade os influenciaram. A percepção de que as relações de dominação colonial constituíram relações de poder assimétrico foi compartilhada por teóricos dos estudos culturais e dos estudos pós-coloniais. Ademais, ambas as correntes questionaram a elaboração de representações estereotipadas dos modos de organização social das colônias, bem como a passividade das populações colonizadas. Estas não apenas resistiram a tais relações de dominação como também ofereceram percepções alternativas ao conhecimento criado pelo *outro* ocidental.²

Em se tratando da formulação de noções como *Hinduísmo*, *identidade hindu* ou *comunidade hindu*, destacaram-se e problematizaram-se, na primeira seção deste artigo, as relações de dominação colonial, entre britânicos e habitantes do subcontinente indiano, entre os séculos 18 e 20. Particularmente importantes nesse período foram o conhecimento elaborado pelos colonizadores a respeito da colônia e a apropriação de tal conhecimento pelos colonizados. A pertença a uma *comunidade hindu* ou à *religião hindu* significou, nesse contexto, a reinterpretação de antigas noções de pertença que vinculavam os indivíduos a seitas ou pequenos grupos religiosos, de alcance regional e sem pretensão de representar uma comunidade religiosa majoritária.

Se, por um lado, as relações de alteridade implicadas na construção de identidades culturais sob condições de dominação colonial envolvem a presença do *outro*, o colonizador, no território dominado, por outro lado, remetem à presença do *eu*, o colonizado, em território estrangeiro (na metrópole ou em territórios por ela controlados). A segunda seção detém-se justamente na análise do segundo aspecto mencionado, frequentemente negligenciado nas investigações sobre identidades culturais construídas no período colonial britânico. Processos de emigração em massa do subcontinente indiano estiveram relacionados a questionamentos sobre a pertença à *comunidade hindu* e, mais fundamentalmente, à própria concepção de *comunidade hindu*. Dadas as inúmeras restrições à emigração impostas por tradições hindus, a

¹ K. WOODWARD. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual; S. HALL, *Da diáspora*.

² P. CHATERJEE, *The nation and its fragments*; E. W. SAID, *Orientalismo*; P. van der Veer, *Imperial Encounters*.

reconsideração de noções de contaminação e pureza, de sacralidade do subcontinente indiano e de aceitabilidade da manutenção de vínculos com a terra de origem, pelos emigrantes, promoveu a ampliação da noção de pertença à *comunidade hindu* ou à *religião hindu*.

É importante ressaltar que, ainda que se incluam os emigrantes nos processos de reinterpretação de percepções sobre a *identidade hindu* ou a *religião hindu*, adotam-se como referência, neste artigo, grupos religiosos situados na sociedade de origem (a então Índia britânica), bem como discursos formulados no interior do subcontinente. Por essa razão, optou-se por apresentar e analisar, na terceira seção, discursos do líder de uma organização reformadora bastante ativa na Índia e no exterior, proferidos na terra de origem, após viagens pelo Ocidente. Trata-se de Swami Vivekananda, o qual vivenciou as duas dimensões das relações de alteridade mencionadas anteriormente e da missão Ramakrishna, pioneira em atividades de reforma social entre indianos no subcontinente e no exterior, a partir do período colonial britânico. Destacam-se as noções de *identidade hindu* e *espiritualidade hindu*, bem como de *grandeza* e *superioridade espiritual hindus*, tal como (re)formuladas pelo Swami, as quais inspiraram gerações de líderes religiosos e/ou nacionalistas indianos.

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.³ É importante destacar, ainda, que tais relações de dominação 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.⁴

As relações assimétricas entre colonizadores e colonizados envolveram também a elaboração 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

³ R. COHEN, *Global diasporas*; S. HALL, *Da diáspora*.

⁴ P. van der VEER, *Imperial Encounters*.

ocidentais, bem como para que fossem mais bem governadas pelos colonizadores.⁵ 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”.⁶

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 com 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.⁷ 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.⁸

Posto que o sistema de conhecimento produzido pela administração colonial esteve estreitamente associado à intervenção nos modos de organização das sociedades dominadas,⁹ interessa aqui destacar as implicações de reformas implementadas na colônia indiana pelo governo britânico para os processos de construção de identidades culturais. 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

⁵ E. W. SAID, *Orientalismo*, p.18.

⁶ *Ibid.*, p.24.

⁷ A. T. EMBREE, *Religion in Public Space*; C. JAFFRELOT, *The Hindu nationalist movement in India*.

⁸ C. JAFFRELOT, *Hindu Nationalism*, pp.3-25; J. ZAVOS, *Defending Hindu tradition*.

⁹ E. W. SAID, *Orientalismo*.

colonial. Defendido por orientalistas, 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.¹⁰ 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 pársis.¹¹

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”.¹² 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.¹³ 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

¹⁰ A. T. EMBREE, *Religion in Public Space*.

¹¹ No início do século VIII 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 (R. THAPAR, *A History of India*).

¹² J. POUCHEPADASS. *Índia: o primeiro século colonial*, p.316.

¹³ A. T. EMBREE, *Religion in Public Space*; J. POUCHEPADASS. *Índia: o primeiro século colonial*.

sociedade, por meio da educação, área em que os missionários cristãos eram bastante ativos.¹⁴

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*¹⁵ e o infanticídio de meninas –, a promoção do extermínio de “tribos criminosas” – como a seita dos tugues¹⁶ – 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.¹⁷ 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.¹⁸

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.¹⁹ 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.²⁰ 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

¹⁴ K. M. PANIKKAR, *A dominação ocidental na Ásia*, P. van der VEER, *Imperial Encounters*.

¹⁵ Autoimolação de uma viúva na pira funerária de seu marido como prova de devoção e pureza.

¹⁶ Os tugues foram retratados pelos britânicos como uma tribo criminosas, como “bandidos que atacavam os viajantes e executavam rituais de sacrifício humano para Kali” (P. van der VEER, *Imperial Encounters*, p.152, tradução nossa).

¹⁷ A. T. EMBREE, *Religion in Public Space*; J. POUCHPADASS. Índia: o primeiro século colonial.

¹⁸ P. R. BRASS, *The politics of India since independence*, P. DIXIT, *The ideology of Hindu nationalism*.

¹⁹ P. van der VEER, *Religion in South Asia*, p.179, tradução nossa.

²⁰ A. T. EMBREE, *Religion in Public Space*.

indiana, em 1909 – foram consideradas, pelas elites hindus, parcialidade da administração britânica em favor dos muçulmanos.²¹ 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.²²

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.²³ Tal resistência ocorreu nos moldes da cultura legal-representativa estabelecida pela administração britânica: sociedades legalmente constituídas (*sabha* e *sama*), 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.²⁴ 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.²⁵ Entretanto, interessa aqui ressaltar a atuação do movimento de associações hindus (*Hindu Sabhas*), 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.

A própria noção de *comunidade hindu* constituía uma reinterpretação dos modos de organização de 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,

²¹ C. JAFFRELOT, *The Hindu nationalist movement in India*; C. JAFFRELOT, *Hindu Nationalism*; P. DIXIT, *The ideology of Hindu nationalism*.

²² P. R. BRASS, *The politics of India since independence*; P. DIXIT, *The ideology of Hindu nationalism*.

²³ A. T. EMBREE, *Religion in Public Space*; C. JAFFRELOT, *The Hindu nationalist movement in India*; P. van der VEER, *Imperial Encounters*; P. van der VEER, *Religion in South Asia*.

²⁴ J. ZAVOS, *Defending Hindu tradition*.

²⁵ A. T. EMBREE, *Religion in Public Space*; P. van der VEER, *Imperial Encounter*; P. van der VEER, *Religion in South Asia*.

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 à pertença a seitas e não a uma comunidade hindu.²⁶

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.²⁷ 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

²⁶ R. THAPAR, *Imagined religious communities?*

²⁷ P. R. BRASS, *The politics of India since independence*; R. THAPAR, *Imagined religious communities?*; M. WEINER, *Minority identities*.

processos sociais na colônia.²⁸ 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*,²⁹ 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*).³⁰

É importante ressaltar que as relações estabelecidas entre colonizador e colonizado não devem ser compreendidas como relações marcadas exclusivamente pela imposição de valores e regras ao colonizado. Deve-se considerar que os encontros imperiais entre Índia e Grã-Bretanha produziram uma *modernidade imperial*, tanto na colônia como na metrópole:

a Índia moderna e a Grã-Bretanha moderna são produtos de uma experiência colonial compartilhada. Conceitos-chave da modernidade como secularidade,

²⁸ P. van der VEER, *Imperial Encounters*; P. van der VEER, *Religion in South Asia*.

²⁹ “O século VI A.E.C. foi marcado pela aparição de numerosos movimentos ascéticos que rejeitavam completamente os Veda, o culto sacrificial que os Veda ensinavam e a autoridade dos brâmanes que executavam os sacrifícios. De modo geral, os novos movimentos eram antiritualísticos. 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 acidental, de qualquer criatura” (A. L. BASHAM, *The origins and development of classical Hinduism*, 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.

³⁰ R. THAPAR, *Imagined religious communities?*

liberdade e igualdade, são criados e recriados na interação entre colônia e metrópole. Sem dúvida, esta é uma história de poder e conhecimento, mas não simplesmente uma história de imposições do conhecimento britânico ao barbarismo indiano [...]. Tanto colonizador como colonizado foram intimamente vinculados e transformados por meio de um processo de colonização compartilhado.³¹

De fato, a reação às reformas implementadas pelo governo colonial envolveu a construção de novos modos de representar antigas identidades – religiosas, de castas, regionais de base linguística, por exemplo – por meio da apropriação de concepções orientalistas acerca de práticas e doutrinas religiosas locais por grupos religiosos indianos.³² Tal processo será analisado em maiores detalhes na terceira seção, quando se examinarão discursos de Swami Vivekananda. Ademais, observa-se que foi no campo de interação histórica entre a metrópole e a colônia que se construiu a concepção de Hinduísmo como uma religião moderna.³³

Emigração e reinterpretação da noção de pertença à *comunidade hindu*

Compreender a colonização – e a construção de identidades culturais em ex-colônias, de modo mais específico – como parte de um processo global de longa duração evidencia 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”.³⁴ 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. Ou seja, para além da presença de britânicos no território colonial, verificou-se a emigração de indianos, processo associado à incorporação do subcontinente indiano às redes de interdependência econômica do Império Britânico. Isso 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

³¹ P. van der VEER, *Imperial Encounters*, p.7, tradução nossa.

³² C. JAFFRELOT, *The Hindu nationalist movement in India*; C. JAFFRELOT, *Hindu Nationalism*, S. KAVIRAJ, *Politics in India*, pp. 1-36; P. van der VEER, *Imperial Encounters*; P. van der VEER, *Religion in South Asia*; J. ZAVOS, *Defending Hindu tradition*.

³³ P. van der VEER, *Imperial Encounters*; P. van der VEER, *Religion in South Asia*.

³⁴ S. HALL, *Da diáspora*, p.114.

subcontinente indiano, em direção a: República de Maurício, África do Sul, Fiji, Malásia, Guiana Britânica, Trinidad e Tobago e Suriname. 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.³⁵ A partir da década de 1850, estabeleceram-se contratos de trabalho sob condições relativamente mais favoráveis aos migrantes do 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, em Myanmar, Sri Lanka, Malásia, Cingapura e no Leste da África. Migrações livres acompanharam os processos de emigração iniciados por meio dos dois tipos de contrato mencionados acima, ocasionando a presença de indianos também em Hong Kong, África do Sul, Golfo Pérsico, Grã-Bretanha, Estados Unidos e Canadá. 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 e em destinos historicamente vinculados à metrópole (como ex-colônias nas Américas).³⁶

Em se tratando da sociedade indiana, de população majoritariamente hindu, deve-se ter em mente a predominância de percepções negativas sobre a emigração.³⁷ Portanto, o aumento da mobilidade a partir do subcontinente indiano envolveu reinterpretações de percepções sobre a emigração estreitamente relacionadas a alterações nas noções de pertença à comunidade religiosa. 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*

³⁵ J. M. BROWN, *Global South Asians*; R. COHEN, *Global diasporas*; V. LAL, Reflections on the Indian diaspora; V. LAL, The Indian diaspora.

³⁶ J. M. BROWN, *Global South Asians*.

³⁷ É importante ressaltar que, entre os emigrantes do período colonial britânico, encontravam-se indivíduos pertencentes a vários grupos religiosos e não apenas hindus. Dessa forma, faça-se referência aos contratos de aprendizagem, aos contratos de trabalho ou às migrações livres, deve-se ter em mente a presença de hindus, siques, pársis, jainistas e muçulmanos entre as populações indianas ou de origem indiana estabelecidas no exterior.

sagrado.³⁸ 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*),³⁹

Bharata, a Índia, é a região na qual o *arya* 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 Bharata é adequada para a execução de rituais e atividades soteriológicas. Tem o privilégio de ser *karmabhumi*, 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 do ciclo de nascimentos e mortes (*samsara*). Bharata é a terra do *dharma* e, como tal, tem status soteriológico, religioso e ritual únicos.⁴⁰

Um elemento central a vincular o hindu ao subcontinente era a organização social na forma da *ordem de estamentos e estágios da vida* (*varnashramadharmā*). Além de definir 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.⁴¹

³⁸ J. M. BROWN, *Global South Asians*; K. KNOTT. *Hinduism*; M. WARRIER. *Diaspora*.

³⁹ 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 II 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 VIII e XII), numerosos tratados sobre o *dharma* foram compostos, todos eles afirmando ter a autoridade dos códigos antigos" (A. L. BASHAM, *The origins and development of classical Hinduism*, p.101, tradução nossa).

⁴⁰ W. HALFBASS, *India and Europe*, p.177, tradução nossa.

⁴¹ J. M. BROWN, *Global South Asians*; W. HALFBASS, *India and Europe*; M. WARRIER. *Diaspora*.

No caso dos emigrantes hindus, portanto, as sanções religiosas devem integrar as causas de interrupções temporárias ou permanentes dos vínculos com a terra de origem –, além de se considerarem as desigualdades e dificuldades do acesso a recursos que possibilitassem a manutenção de relações de longa distância com a sociedade de origem, 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.⁴² 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).⁴³

⁴²S.CHANDRASEKHAR. The emigration and status of Indians in the British Empire; D. SARBADHIKARY, Emigration.

⁴³ J. M. BROWN, *Global South Asians*; P. van der VEER, *Religious Nationalism*.

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.⁴⁴ 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.⁴⁵ 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,⁴⁶ não poderiam ser reproduzidos nos mesmos moldes por emigrantes de fato. 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 terra de origem 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.⁴⁷

⁴⁴ M. WARRIER. *Diaspora*.

⁴⁵ W. HALFBASS, *India and Europe*.

⁴⁶ J. M. BROWN, *Global South Asians*; K. KNOTT. *Hinduism*.

⁴⁷ W. HALFBASS, *India and Europe*.

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.⁴⁸ 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 de que “esses hindus [tenham sido] inspirados mais pelo espírito que pela letra de sua religião”.⁴⁹ No que se refere à ligação entre sociedades de origem e destino, 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 reformadores 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 de 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.

⁴⁸ K. KNOTT. *Hinduism*; M. WARRIER. Diaspora.

⁴⁹ *Ibid.*, p.100, tradução nossa.

O discurso de Swami Vivekananda sobre a identidade e a comunidade hindus

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*.⁵⁰ De fato, o grupo religioso liderado por Vivekananda seria um dos pioneiros no envio de missionários ao exterior.

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 riqueza 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

⁵⁰ Os textos clássicos do que hoje se denomina Hinduísmo podem ser divididos em duas categorias: *shruti* (revelação) e *smriti* (tradição). Os Veda 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 Veda 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 Veda (como o Vedanta, ou seja, a conclusão dos Veda), as *Upanishad* 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 XIII da Era Comum) (A. L. BASHAM, *The origins and development of classical Hinduism*; K. KNOTT. *Hinduism*).

distintas do *Vedanta prático*, que seriam apresentadas a públicos-alvo diferentes.⁵¹ 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, quanto à noção de *espiritualidade hindu*, de modo geral. Não se trata aqui de comparar as diversas faces da percepção de religião hindu construída por Vivekananda, mas de ressaltar que os discursos examinados a seguir 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. Mas, 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 comunidade hindu, entendida como uma *nação hindu*, especial importância, e tratava como temas inter-relacionados a autodeterminação nacional, a reforma social e o despertar espiritual.⁵² 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.⁵³

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 revigoramento nacional), como externamente (com a difusão da espiritualidade necessária ao abrandamento do “fogo ardente do materialismo”, que

⁵¹K. P. GUPTA. The Ramakrishna Mission.

⁵²P. van der VEER, *Religious Nationalism*; P. van der VEER, *Imperial Encounters*.

⁵³S. VIVEKANANDA, *Selections from the Complete Works of Swami Vivekananda*, p. 179, tradução nossa.

estaria consumindo o Ocidente).⁵⁴ 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 ocidental.⁵⁵ 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 masculina.⁵⁶ 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.⁵⁷

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

⁵⁴ Ibid., pp.175-185.

⁵⁵ 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 (P. van der Veer, *Imperial Encounters*).

⁵⁶ P. CHATERJEE, *The nation and its fragments*.

⁵⁷ S. VIVEKANANDA, *Selections from the Complete Works of Swami Vivekananda*, pp.186-194.

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. Essa era a verdadeira contribuição da cultura hindu ao mundo.⁵⁸

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.⁵⁹

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.⁶⁰

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

⁵⁸ T. B. HANSEN, *The Saffron Wave*, p. 67-8, tradução nossa.

⁵⁹ S. VIVEKANANDA, *Selections from the Complete Works of Swami Vivekananda*, pp. 186-194.

⁶⁰ *Ibid.*, pp.186-194; 231-243.

britânico, por exemplo.⁶¹ 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.⁶² 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.⁶³

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*.⁶⁴ 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”.⁶⁵ 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.

⁶¹ Ibid., pp.231-243.

⁶² C. BHATT, *Hindu Nationalism*.

⁶³ S. VIVEKANANDA, *Selections from the Complete Works of Swami Vivekananda*, p.236, tradução nossa.

⁶⁴ Ibid., pp.231-243.

⁶⁵ Ibid., p.233, tradução nossa.

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*”.⁶⁶

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.⁶⁷ Vivekananda foi um dos primeiros pensadores hindus a resgatar e a valorizar a ideia de *Grande Índia*,⁶⁸ 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”.⁶⁹ Assim como a expansão para além das fronteiras nacionais seria um desdobramento natural dos processos de desenvolvimento e revigoração 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 *Shastra* às nações do mundo. Pergunto aos

⁶⁶ Ibid., p.293, tradução nossa.

⁶⁷ W. HALFBASS, *Índia and Europe*, K. KNOTT. *Hinduism*.

⁶⁸ W. HALFBASS, *Índia and Europe*.

⁶⁹ S. VIVEKANANDA, *Selections from the Complete Works of Swami Vivekananda*, p. 299, tradução nossa.

senhores de inclinações políticas: requerem outra prova de que isso nos unirá como raça?⁷⁰

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.⁷¹ 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.⁷² 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*.⁷³

⁷⁰ Ibid., tradução nossa.

⁷¹ A. SMITH, Culture, community and territory: the politics of ethnicity and nationalism.

⁷² T. B. HANSEN, *The Saffron Wave*.

⁷³ S. VIVEKANANDA, *Selections from the Complete Works of Swami Vivekananda*, pp.237-238, tradução nossa.

Considerações finais

Afirmar que o Hinduísmo foi construído como uma religião moderna, entre os séculos 18 e 20, implica considerar processos de reinterpretação de noções de pertença às comunidades religiosas que foram caracterizadas como *comunidade hindu*, bem como de comparação das várias tradições hindus com religiões semíticas e, ainda, de tentativa de homogeneização da diversidade religiosa encontrada no subcontinente indiano. Conforme argumentado ao longo do artigo, tais processos ocorreram por meio de relações de alteridade. Por um lado, examinaram-se relações de dominação colonial, caracterizadas por posições de poder assimétricas, que envolveram a produção de conhecimento sobre as colônias, e a apropriação desse conhecimento pelas populações colonizadas para representar os modos de organização social locais. Em última instância, tratou-se de um longo processo de formulação e reformulação de identidades culturais, empreendido como uma disputa pela legitimidade da produção de interpretações e representações das práticas sociais dos colonizados.

Por outro lado, investigou-se a influência da presença de emigrantes indianos em terras estrangeiras sobre a noção de pertença à *comunidade hindu*. Considerou-se, ainda, a elaboração da noção de aceitabilidade de práticas missionárias hindus. Em contraste com as atividades missionárias cristãs, percebidas como ameaças às tradições religiosas autóctones (dada a ênfase na conversão ao Cristianismo), as missões hindus foram relacionadas imediatamente à manutenção da ligação religiosa dos emigrantes com a *terra sagrada hindu*, a Índia, e, de modo complementar, à difusão de valores e práticas hindus no Ocidente – o que não significava, necessariamente, a incorporação de práticas de conversão à *religião hindu*.⁷⁴ Uma vez que o artigo se concentrou em dinâmicas internas à Índia britânica – o que implicou examinar ações e reações das populações locais a intervenções externas ou à presença de indianos no exterior –, não se deteve nos processos de difusão das noções de *espiritualidade* ou *superioridade hindus* em terras estrangeiras (quer se tenham como referência populações indianas ou de origem indiana estabelecidas no exterior, ou estrangeiros adeptos de práticas religiosas originárias do subcontinente indiano). Trata-se de uma escolha relacionada não apenas ao recorte da análise proposta. A ênfase em processos internos à então colônia britânica permite situar práticas e crenças que, ao longo dos processos de difusão mencionados, foram habitualmente destacadas do contexto histórico e social em que se formaram.

⁷⁴ Os movimentos de reforma social hindu, no período em questão, consideraram a possibilidade de reconversão ao Hinduísmo, por parte de indivíduos de castas baixas ou sem castas que se haviam convertido ao Islã e ao Cristianismo, por meio de cerimônias de purificação (*shuddhi*). A conversão espontânea ao Hinduísmo, por indivíduos sem quaisquer relações étnicas com membros de tradições hindus do subcontinente indiano, e a decorrente expansão das fronteiras da *comunidade hindu*, não foram possibilidades vislumbradas então.

Por fim, é importante ponderar que, embora influente e mundialmente conhecida, a abordagem de *Swami Vivekananda* e da missão Ramakrishna sobre os temas da identidade e da religião hindus não é representante exclusiva do *Hinduísmo moderno* construído no período colonial britânico. Inúmeros grupos reformadores hindus se estabeleceram e se consolidaram então, constituindo vozes alternativas e muitas vezes conflitantes nas disputas pela legitimidade da definição das noções de identidade e comunidade hindus. O *Arya Samaj*, por exemplo, foi bastante ativo na Índia e no exterior, participando dos movimentos pela independência indiana, bem como mantendo e fortalecendo vínculos com emigrantes indianos em diferentes regiões do mundo.⁷⁵ Seria mais razoável dizer, portanto, que o processo de construção do Hinduísmo como uma religião moderna envolve a elaboração de visões distintas da *religião hindu* no período considerado. Em última instância, tratar-se-ia da construção de *Hinduísmos modernos*.

Referências bibliográficas

BASHAM, A. L. *The origins and development of classical Hinduism*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1989.

BHATT, C. *Hindu Nationalism: origins, ideologies and modern myths*. London: Berg Publishers, 2001.

BHATT, C.; MUKTA, P. Hindutva in the West: Mapping the Antinomies of Diaspora Nationalism. In: *Ethnic & Racial Studies*, 23, 3 (2000): 407- 441.

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.

CHANDRASEKHAR, S. The emigration and status of Indians in the British Empire. In: *Social Forces*, 24, 2 (1945): 152-160.

⁷⁵ C. BHATT e P. MUKTA, Hindutva in the West.

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, pp.122-141.

EMBREE, A. T. Religion in Public Space: Two Centuries of a Problem in Governance in Modern India. In: *India Review*, 1, 1 (2002): 52-76.

GUPTA, K. P. The Ramakrishna Mission. In: MADAN, T. N. *India's Religions*. Perspectives from Sociology and History. New Delhi: Oxford University Press, 2004, pp. 283-306.

HALFBASS, W. *India and Europe*. An Essay in Understanding. Albany: State University of New York Press, 1988.

HALL, S. *Da diáspora*. Identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HANSEN, T. B. *The Saffron Wave*. Democracy and Hindu Nationalism in modern India. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

JAFFRELOT, C. *The Hindu nationalist movement in India*. New York: Columbia University Press, 1996.

_____ (Ed.). *Hindu Nationalism*. A Reader. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

KAVIRAJ, S. (Ed.). *Politics in India*. New Delhi: Oxford University Press, 1997.

KNOTT, K. *Hinduism*. A very short introduction. New York: Oxford University Press, 1998.

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.

PANIKKAR, K. M. *A dominação ocidental na Ásia*. Do século XV aos nossos dias. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

POUCHEPADASS, J. Índia: o primeiro século colonial. In: FERRO, Marc (Org.). *O livro Negro do colonialismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, pp. 302-340.

SAID, E. W. *Orientalismo*. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SARBADHIKARY, D. Emigration. In: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 145 (1929): 27-35

SMITH, A. Culture, community and territory: the politics of ethnicity and nationalism. In: *International Affairs*, 72, 3 (1996): 445-458.

THAPAR, R. Imagined religious communities? Ancient history and the modern search for a Hindu identity. In: *Modern Asian Studies*, 23, 2 (1989): 209-231.

THAPAR, R. *A History of India*. London: Penguin Books, 1990, v.1.

VAN DER VEER, P. *Religious Nationalism*. Hindus and Muslims in India. Los Angeles, University of California Press, 1994.

_____. *Imperial Encounters*. Religion and modernity in India and Britain. Princeton: Princeton University Press, 2001.

_____. Religion in South Asia. In: *Annual Review of Anthropology*, 31, 1 (2002): 173-187.

VIVEKANANDA, S. First Public Lecture Delivered in the East (Colombo, January, 1987) In: _____. *Selections from the Complete Works of Swami Vivekananda*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1997a, pp. 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, pp. 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, pp. 231-243.

_____. Reply to the Calcutta address. In: _____. *Selections from the Complete Works of Swami Vivekananda*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1997d, pp. 293-302.

WARRIER, M. Diaspora. In: MITTAL, S.; THURSBY, G. (Eds.) *Studying Hinduism. Key Concepts and Methods*. New York: Routledge, 2008, pp. 86-96.

WEINER, M. Minority identities. In: KAVIRAJ, S. (Ed.) *Politics in India*. New Delhi: Oxford University Press, 1997, pp. 241-253.

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, pp. 7-72.

ZAVOS, J. Defending Hindu tradition: Sanatana Dharma as a symbol of orthodoxy in colonial India. In: *Religion*, 31 (2001): 109-2031.

Recebido: 28/03/2013

Aprovado: 21/11/2013