

Construção social da identidade e violência étnica: o movimento nacionalista hindu

Mirian Santos Ribeiro de Oliveira*
Leon Martins*

RESUMO

O artigo pretende discutir a relação entre construção social da identidade e violência étnica por meio da análise dos processos que levaram aos conflitos ocorridos em Ayodhya (Uttar Pradesh, Índia), em 1992. Para tanto, foi tomada uma perspectiva que leva em conta o desenvolvimento da identidade nacional hindu de acordo com processos históricos condicionantes e com construções discursivas enviesadas por grupos de elite que dela se beneficiam. Argumenta-se que a violência étnica é favorecida pela construção de discursos que devem ser inseridos em contextos históricos e sociais, o que implica identificar quem elabora tais discursos e com que objetivos.

Palavras-chave: Hinduísmo; Identidade; Índia; Nacionalismo; Violência étnica.

Investigações acerca da violência de cunho étnico são um fenômeno relativamente recente no campo de estudos das relações internacionais. Com efeito, grande esforço ainda é esperado da disciplina no que se refere à abordagem do tema, em especial suas implicações e derivações transfronteiriças. O artigo não se propõe a oferecer respostas mas, antes, a sugerir reflexões e a suscitar questionamentos sobre o surgimento de conflitos étnicos. A

* Graduandos em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

discussão retoma – e em parte ultrapassa – a perspectiva desenvolvida por Edward H. Carr, que discerne os interesses e o *status*, conscientes ou não, dos atores, como substrato do conteúdo discursivo e da sua universalização. Nesse sentido, a violência será considerada segundo padrões de desenvolvimento identitário e de interesse dos atores envolvidos.

Parte-se então do questionamento da relação entre construção social da identidade e violência étnica. Para a compreensão da questão, optou-se pela análise dos processos que levaram aos conflitos ocorridos em Ayodhya (Uttar Pradesh, Índia) em dezembro de 1992, uma vez que se trata de eventos significativamente representativos da capacidade de mobilização das massas e de incitação à violência por meio do recurso a símbolos estreitamente relacionados à construção da identidade nacional. A seção que se segue à descrição dos fatos configura uma tentativa de identificação das origens do nacionalismo hindu e da estrutura que o representava durante o desenvolvimento do caso abordado. Mais adiante, dá-se atenção ao que aqui é afirmado como o papel da identidade na conformação da violência, assim como à discussão do que seja a identidade e a sua ação reativa na conformação de um antagonista (no caso do nacionalismo hindu, o muçulmano). Em seqüência, a discussão focaliza as estratégias discursivas da elite hindu para a promoção da violência étnica – o fator internacional será identificado, com atenção especial ao papel das concepções ocidentais de linearidade do tempo e percepção religiosa da sociedade na conformação do nacionalismo hindu. Logo após, será retomado o contexto de desenvolvimento do caso e dos acontecimentos que o cercaram, para, finalmente, estabelecer-se uma conclusão sobre a relação estrita entre processo de conformação identitária hindu, interesses elitistas e discurso da violência étnica.

OS ACONTECIMENTOS EM AYODHYA

Em 6 de dezembro de 1992, em Ayodhya, Uttar Pradesh, a mesquita Babri, construída no local onde anteriormente existia um templo em homenagem ao deus Rama, foi destruída. Mais de 150.000 *kar sevaks* (trabalhadores voluntários do RSS – Corpo Nacional de Voluntários) dirigiram-se à cidade, onde atacaram a mesquita de três abóbadas com martelos e picaretas

e a reduziram a pedaços. Nas horas seguintes, *kar sevaks* 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 os ataques generalizados de violência à 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 subseqüentes, os muçulmanos protestaram publicamente contra os eventos em Ayodhya. Inicialmente, a polícia tentou impedi-los, disparando contra a multidão. Mais tarde, os manifestantes foram atacados por defensores do movimento *Hindutva*. Revoltas de larga escala se seguiram e pelo menos 1.700 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. Em várias cidades do Norte da Índia, a polícia não só deixou de proteger a população muçulmana como participou ativamente da violência contra muçulmanos (em Bombaim, por exemplo). Na Inglaterra, nacionalistas hindus e imigrantes muçulmanos indianos atacaram edificações religiosas islâmicas e hindus, respectivamente.

Os conflitos constituíram o ápice da mobilização empreendida por organizações nacionalistas hindus em torno da (re)construção de um templo para Rama. Em linhas gerais, a reivindicação do movimento fundamenta-se na afirmação de que o imperador muçulmano Babur construíra uma mesquita sobre as ruínas de um templo que marcava o local de nascimento de Rama, herói hindu do épico **Ramayana**.¹ A mesquita seria um símbolo da humilhação hindu pelos invasores muçulmanos e do fracasso masculino em proteger a Terra Mãe. O único modo de restaurar a honra masculina hindu, segundo

¹ Segundo Lemaitre (1958), o **Ramayana** “é a narração das façanhas que teve de realizar Rama para encontrar Sita, símbolo da pureza e da fidelidade, e das provações que esta teve de sofrer. Episódios variados, guerreiros, poéticos, comoventes desenrolam-se num quadro ora suntuoso, ora campestre, mas numa atmosfera sempre religiosa, impregnada do sentido do dever” (p. 44).

os nacionalistas hindus, seria demolir a mesquita e reconstruir um templo para Rama em seu lugar.

A fim de analisar tal conflito, utilizou-se a abordagem de Fearon e Laitin (2000), que consideram os indivíduos como agentes de construção da violência étnica.² Os autores explicam violência étnica tanto como instrumento quanto como resultado de esforços políticos das elites para preservarem ou adquirirem poder. Num círculo vicioso, tais elites fomentam a violência étnica para obter apoio político, o que propicia a construção de identidades étnicas ainda mais antagônicas e favorece a ocorrência de mais atos violentos. No caso do nacionalismo hindu, é possível ir além e afirmar que a representação da violência entre hindus e muçulmanos, como uma manifestação de conflitos étnicos, constitui uma estratégia das elites para mobilizar as massas em favor da causa do nacionalismo hindu.

HINDUTVA: IDENTIDADE NACIONAL E VIOLÊNCIA ÉTNICA

Embora as origens do nacionalismo hindu remontem ao final do século XVIII, interessa-nos aqui abordar grupos nacionalistas de fins do século XX, que adquiriram maior visibilidade no cenário político indiano – e mesmo internacional – a partir da década de 1980.

Trata-se de *Sangh Parivar* (família de organizações nacionalistas hindus), encabeçada por *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS) – Corpo Nacional de Voluntários – e composta por outros grupos como *Vishva Hindu Parishad* (VHP) – Conselho Mundial Hindu –, *Bharatiya Janata Party* (BJP) – Partido do Povo Indiano – e *Bajrang Dal* (Grupo de Hanuman). Frykenberg (1991), citado por Wirsing e Mukherjee (1995), refere-se ao eixo BJP-VHP-RSS, respectivamente partido político, agência missionária e instituição de treinamento, constituição que torna mais abrangente o escopo de ação dos grupos nacionalistas, segundo Basu (1996), uma vez que não limita a ação à

² Essa abordagem compreende duas vertentes complementares: a ação estratégica das elites e a ação estratégica de base. Esta última não será abordada, uma vez que se refere à construção da violência étnica pelas massas e o objetivo deste trabalho é discutir a violência étnica do ponto de vista da ação estratégica das elites nacionalistas hindus.

esfera política, mas torna possível alcançar redes de ativistas externas a essa esfera.

Freqüentemente denominado movimento *Hindutva*, o nacionalismo hindu defende a criação de um Estado-nação exclusivamente hindu. Utiliza estratégias discursivas para construir uma identidade hindu supralocal e revitalizada. Resgata o conceito de *Hindutva*, criado na década de 1920 por Savarkar, com o objetivo de definir o hindu e, dessa forma, todos aqueles que podem pertencer a *Hindu Rashtra*, a nação hindu.

Segundo Savarkar, *Hindutva* significa a essência hindu. Trata-se de uma história iniciada quando os “intrépidos arianos” entraram em uma nova terra, a Índia, e renasceram como povo. A perenidade da civilização hindu repousaria, segundo a concepção de Savarkar, sobre duas dimensões contidas na definição da identidade hindu: sangue e pertencimento. Por onde passaram, os arianos realizaram a infusão de seu sangue, fato considerado importante pelo autor, pois permitiu aos habitantes originais da Índia reconhecerem a terra como “a nação superior dos arianos”, uma terra bem demarcada, que “se vivifica como um ser vivo”. Nessa terra, haveria uma raça comum, definida pelo sangue compartilhado pelos hindus, procedente dos antigos pais védicos. Dessa forma, a essência hindu compreenderia uma nação comum, uma civilização comum e uma raça comum.

Além disso, a memória seria essencial para a identidade hindu, dado que *Hindutva* manifestar-se-ia como uma estrutura emocional fundamental registrada no sangue. Essa estrutura emocional só poderia ser despertada pela memória da própria concepção de *Hindutva*. Assim, não bastaria nascer hindu. Para ser verdadeiramente hindu, seria preciso lembrar-se da essência hindu, o que ocorreria quando se “olha a terra que se estende dos Indos ao mar como sua terra paterna, sua terra materna e sua terra sagrada” (BHATT; MUKTA, 2000, p. 414).

A ascendência foi considerada de extrema importância para a definição do pertencimento à nação hindu. Uma pessoa que reivindicasse a condição de hindu deveria identificar em tempos imemoriais alguma fonte discernível do sangue dos pais védicos. Muçulmanos e cristãos não poderiam pertencer à nação hindu, porque a terra sagrada deles está localizada fora da Índia. Não seria possível, portanto, traçar uma fonte sangüínea comum com os pais védicos, visto que os elementos racial e geográfico aparecem intrinsecamente

relacionados. Não bastasse isso, Savarkar estabeleceu mais um critério exclusivo e que tende a privilegiar as tradições do Norte da Índia: a civilização hindu tem como língua primordial o sânscrito.

A fim de compreender de que modo a construção social da identidade hindu está relacionada à violência étnica, faz-se necessário definir identidade e, posteriormente, observar os desdobramentos de tal definição na construção de percepções de si (o hindu) e do outro (o muçulmano). De acordo com Fearon (1999), o termo “identidade” é

used in two linked senses, which may be termed “social” and “personal”. In the former sense, an “identity” refers simply to a *social category*, a set of persons marked by label and distinguished by rules deciding membership and (alleged) characteristic features or attributes. In the second sense of personal identity, an identity is some distinguishing characteristic (or characteristics) that a person takes a special pride in or views as socially consequential but more-or-less unchangeable. (p. 2)

Na análise da identidade hindu, interessa-nos a primeira dessas categorias,³ que se refere à compreensão de identidade como “categoria social”, ou seja, um conjunto de características que distinguem e relacionam os indivíduos.

Uma melhor definição de identidade como categoria social pode ser obtida por meio da concepção de “rotulagem”, utilizada normalmente por um grupo de indivíduos para designar outro grupo de indivíduos. Considerada dessa forma, a rotulagem deve ser reclamada de modo suficiente a condicionar o comportamento e o pensamento de grupos rotulados e grupos rotuladores. Mas nem todas as formas de rotulagem estão relacionadas a categorias sociais. Para ser considerada como de caráter identitário (ou seja, de fato constituir uma categoria social), segundo Fearon, uma rotulagem deve ser imbuída de duas características: regras de pertencimento e conteúdo identitário.

As regras de pertencimento são definidas como normas implícitas ou ex-

³ O outro significado da palavra “identidade”, para Fearon (1999), é o que ele denomina “identidade pessoal”, ou seja, “um grupo de atributos, crenças, desejos e princípios de ação que uma pessoa pensa distingui-la de uma maneira socialmente relevante” (p. 25). Embora essa categoria seja importante para a compreensão da identidade, não a abordaremos, já que o objetivo do artigo é investigar a construção da identidade por grupos sociais, mais especificamente os grupos nacionalistas hindus.

plícitas de pertencimento a um grupo, segundo as quais os indivíduos são considerados, ou não, como membros de determinada categoria social. Em se tratando de *Hindutva*, o pertencimento à nação hindu estaria relacionado ao sangue e à noção de raça. Pertenceria à nação hindu aquele que fosse parte da raça determinada por uma origem comum, possuidora do mesmo sangue, a raça ariana.

Já o conteúdo identitário diz respeito a características (crenças, atributos físicos e compromissos morais) tidas como pertencentes aos membros de uma determinada categoria social. Essas características também podem abarcar comportamentos esperados (ou obrigados) dos membros dessa categoria em determinadas situações. Tal concepção pode ser associada às três funções da identidade descritas por Hopf (1998): autodefinição; definição de um ator frente ao outro; definição do outro frente ao ator. Essas funções permitem criar padrões de comportamento relativamente estáveis, capazes de orientar a conduta dos atores. A autodefinição implica um conjunto particular de interesses e preferências que permitem escolhas em domínios particulares e em relação a atores particulares. As escolhas encontram-se restritas pelo modo como os atores entendem práticas, identidades e interesses prevalentes em contextos históricos particulares. Os nacionalistas hindus recorreram à memória coletiva, a mitos e narrativas – como as do épico **Ramayana** – para construir uma auto-imagem, imagens do outro, e mobilizar a ação coletiva.

As construções de imagens do muçulmano como ameaça começaram a ganhar força e a se tornar instrumentos de mobilização coletiva à época da independência do Estado indiano. A questão muçulmana (reivindicação pela partição do Estado) abalou seriamente a unidade do movimento nacional pela independência. Alguns nacionalistas – aqueles que influenciariam fortemente o nacionalismo hindu – voltaram às fontes hindus e deixaram de representar os muçulmanos (cerca de 1/4 da população à época). A partição da Índia foi interpretada como uma concessão injustificada aos muçulmanos separatistas e tornou-se poderoso símbolo para a mobilização nacionalista hindu. As interpretações da identidade indiana (*Hindutva*) formuladas por Savarkar tiveram grande importância na construção de imagens que retratavam os muçulmanos como ameaça ou, segundo Savarkar, como elementos estranhos à nação indiana. Tem-se aí a representação, em termos simbólicos, do muçulmano como inimigo da nação hindu.

Contudo, o inimigo não é apenas simbólico. As formulações discursivas do nacionalismo hindu têm como substrato interesses concretos de segmentos das elites indianas. Em linhas gerais, os nacionalistas hindus são representantes das classes e castas médias e altas hindus. Trata-se de pessoas residentes nos principais centros urbanos indianos e que apresentam um nível de escolaridade superior ao verificado na média da população. Segundo Varshney (2002), citado por Kumar (2002), a violência entre hindus e muçulmanos é um fenômeno urbano. Os principais conflitos ocorreram nos centros de poder do Estado, tais como Nova Délhi, Mumbai (Bombai) e Kolkata (Calcutá). O que há de comum entre essas cidades é a existência de uma grande classe média, elevada taxa de alfabetização e uma minoria muçulmana estabelecida. O perfil da população nesses centros urbanos corresponde àquele observado, de modo geral, nos grupos que apóiam o movimento nacionalista hindu.

Para os integrantes do movimento *Hindutva*, a ameaça muçulmana vincula-se à própria sobrevivência da terra natal, posta em perigo tanto pela identificação dos muçulmanos com causas pan-islâmicas, quanto pela demanda de uma identidade cultural separada, expressa pela insistência em manter a lei pessoal islâmica ou pela demanda por um papel maior para o urdu (idioma local, mais difundido entre os muçulmanos). De acordo com Kakar (2000), a ameaça aos hindus faz parte de uma cadeia associativa na qual as ações muçulmanas são vistas como precursoras do separatismo violento muçulmano (Kashmir, por exemplo), a criação de outro Paquistão e a temida restauração do governo muçulmano medieval.

O NACIONALISMO E AS ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS

Uma vez identificadas as bases materiais do discurso nacionalista hindu, faz-se necessário analisar suas estratégias para promover a violência contra muçulmanos. Entre as principais estratégias de mobilização das massas empregadas pelo movimento nacionalista hindu de fins do século XX, segundo Pannikar (2000), está a prática de reescrever a história. Essa estratégia procura dar legitimidade às ações realizadas e aos discursos proferidos em nome de *Hindutva*, além de ser discriminatória e intolerante em relação às minorias.

A compreensão de tal visão da história requer uma dupla reflexão, ainda que breve, sobre a historiografia da Índia: a importância do século XIX para a construção de interpretações históricas que serviram de base ao nacionalismo, conforme aponta Thapar, em entrevista a Mukta (2000), e a relevância de uma interpretação particular, a visão religiosa do passado, segundo Pannikar (2000).

Por historiografia da Índia deve-se entender a produção de conhecimento sobre a história indiana realizada principalmente por ingleses. Esse processo envolve a visão ocidental (britânica) da história indiana – e, mais amplamente, da cultura indiana –, a apropriação de tais visões pelos próprios indianos e, no que se refere especificamente ao nacionalismo hindu, a reinterpretção de símbolos religiosos tradicionais sob o prisma dessas concepções ocidentais.

A visão britânica da história indiana está inserida no que Said (1990) denomina orientalismo:

Corpo criado de teoria e prática em que houve, por muitas gerações, um considerável investimento material. O investimento continuado fez do orientalismo, como sistema de conhecimento sobre o Oriente, uma tela aceitável para filtrar o Oriente para a consciência ocidental, assim como esse mesmo investimento multiplicou – na verdade, tornou realmente produtivas – as declarações que proliferaram a partir do Oriente para a cultura geral. (p. 18)

Segundo essa concepção, o conhecimento sobre a Índia produzido durante o período colonial, e mesmo posteriormente, fornecia principalmente uma visão do país a partir da perspectiva dos ingleses. Tratava-se de “filtrar” a Índia para que fosse compreendida por olhos ocidentais e mais bem governada pelos colonizadores. Tal visão era em muitos aspectos essencialista, na medida em que tinha como pressupostos conceitos originários da sociedade inglesa – e do Ocidente, mais genericamente – que desconsideravam, intencionalmente ou por incapacidade, aspectos complexos, mas importantes, dos processos sociais da colônia.

Contudo, segundo van der Veer (2002), as possibilidades de transformação oferecidas pela relação colônia/metrópole eram mútuas. Percepções indianas da realidade também teriam influenciado a Inglaterra. Aliando-se a isso a possibilidade de multiplicação de “declarações que proliferaram a partir do Oriente” – e supõe-se que não necessariamente emitidas apenas por oci-

dentais –, admite-se que os indianos poderiam selecionar e utilizar determinadas percepções predominantemente ocidentais acerca de si próprios.

Pode-se dizer que o nacionalismo hindu contemporâneo seleciona e se (re)apropria de símbolos preexistentes em torno dos quais as pessoas podem ser mobilizadas e fronteiras nacionais delimitadas, na medida em que reinterpretam símbolos religiosos tradicionais, de acordo com conceitos ocidentais previamente selecionados. Tal seleção tem propósitos bem definidos, como a construção de uma identidade nacional homogênea e unificada, capaz de incitar à violência contra muçulmanos. Também atende a interesses de grupos específicos, como o das elites nacionalistas hindus. Nesse sentido, argumenta-se que grupos indianos selecionaram, em certos momentos históricos, percepções ocidentais de si próprios para atender a interesses específicos.

Para a compreensão da visão da história construída pelo nacionalismo hindu contemporâneo, é importante retornar ao fim do século XVIII, período no qual, segundo Girilal Jain (1994), jornalista indiano, ex-editor do **Times of India** e simpatizante do movimento nacionalista hindu, é possível observar os primeiros movimentos no sentido de resgatar a autoconfiança hindu. Não se trata, porém, de obras indianas, mas de pensamentos elaborados por intelectuais ingleses, chamados de orientalistas por tentarem resgatar e valorizar a cultura indiana.

Duas dimensões foram importantes nesse processo de resgate do passado indiano pelos orientalistas: a reconstrução da idade de ouro da renascença indiana, o período védico, e a reconstrução da história indiana segundo os padrões da modernidade ocidental. Diz-se que se trata de uma reconstrução histórica em termos ocidentais, não apenas por estabelecer como referência registros da história ocidental, mas especialmente porque altera a concepção de tempo própria à religião hindu.⁴

Essas duas dimensões estão estreitamente ligadas. Ao estabelecer um princípio para a história hindu e mesmo ao resgatar um período áureo, essa historiografia rompe com a concepção de tempo cíclica do hinduísmo, segundo a qual os eventos não são registrados ou lembrados de acordo com o relógio e

⁴ Para os hindus, “o mundo teve um início e um dia vai perecer, mas esse é um processo que se repete perpetuamente, num ciclo eterno sem começo nem fim, assim como o dia se torna noite e depois, outra vez, dia” (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 22).

o calendário. Wariavwalla (2000) observa que o nacionalismo hindu contemporâneo adota uma concepção de tempo que não é hindu, quando estabelece a fundação da nação hindu por Rama e sua destruição por Babur, contrapondo os dois acontecimentos. Trata-se de uma concepção de tempo seqüencial que, segundo Bosi (1992), implica a idéia de progresso. Adota-se uma visão teleológica ou evolucionista, segundo a qual forças causais levam a um estágio superior da história da humanidade. Essa concepção de tempo ocidental, que estabelece como o período áureo da civilização indiana o período védico, relaciona-se proxivamente com o que Thapar, em entrevista a Mukta (2000), considera o ponto crucial do pensamento nacionalista hindu: a afirmação de que uma identidade indiana deve ser necessariamente uma identidade hindu. O nacionalismo hindu argumenta que deve haver uma identidade hindu linear, desde a fundação da história indiana até o presente. A aparição de uma identidade historicamente linear apenas tenta legitimar, em termos históricos, os atos realizados e os discursos proferidos em nome de *Hindutva*. Além disso, exclui outros grupos que teriam migrado para o país, em diferentes épocas e circunstâncias, e interagido com a civilização indiana.

Aliando a essa concepção excludente a interpretação histórica dos orientistas, que descreveram a civilização indiana como puramente hindu e consideraram a contribuição muçulmana “tirânica e negativa”, os nacionalistas hindus acabaram por reunir argumentos para sustentar que muçulmanos e cristãos seriam estrangeiros.

Por fim, além da concepção de tempo, também a concepção de religião recebeu dos ingleses uma interpretação diversa do que significava para os indianos. Mais uma vez, uma concepção construída a partir de uma visão externa foi empregada pelos indianos para descrever sua própria realidade e atender a interesses de grupos específicos.

A percepção britânica dos indianos, no período colonial, era essencialmente religiosa, de acordo com Searle-Chatterjee (2000). Os britânicos supunham que todos os indianos pertenciam a uma religião específica, o que determinaria lealdades e conflitos. Essa abordagem, que estabelecia divisões rígidas entre os diferentes grupos sociais, rendia ganhos políticos aos ingleses, pois facilitava a política de “dividir para governar”. Processos sociais complexos como tensões sociais, batalhas políticas ou diferenças culturais também foram analisados segundo uma perspectiva religiosa, o que Pannikar (2000),

à semelhança de Searle-Chatterjee (2000), considera ter sido uma estratégia ideológica do colonialismo.⁵ Entretanto, a própria concepção de religião estava baseada em referências culturais inglesas. Segundo van der Veer (2002), o hinduísmo é uma religião marcada por uma grande variedade de práticas heterogêneas, de natureza devocional e ritual, e de diversas escolas metafísicas não unificadas por uma autoridade central. Dada essa heterogeneidade e complexa constituição sócio-religiosa, o hinduísmo não é concebido pelos próprios hindus como uma filosofia ou uma religião bem definida.

Segundo Pannikar (2000), a interpretação religiosa da história empreendida pelo nacionalismo hindu contemporâneo tem muito a ver com a interpretação predominante no período colonial, especialmente no que se refere à ênfase dada à identidade religiosa. Contudo, a perspectiva nacionalista focaliza, em contraste com a perspectiva colonial, o antagonismo social e a hostilidade política.

As bases dessa interpretação residem no período da renovação, resgate da autoconfiança hindu iniciado no século XIX. Os discursos do nacionalismo hindu contemporâneo reinterpretaram as idéias do período da renovação hindu e lhes deram um caráter mais agressivo. Para Pannikar (2000), a perspectiva comunitária do período da renovação hindu adquiriu uma conotação comunal e tornou-se instrumento de incitação à violência contra muçulmanos por meio da história comunal, reescrita de modo a representar outras comunidades como inimigas. O resultado é uma ideologia de suspeição e hostilidade ao outro – aqui representado pelo muçulmano.

A concepção de tempo linear e a percepção religiosa da sociedade são empregadas pelos grupos nacionalistas hindus como estratégias para incitar a intolerância. Mas seu discurso utiliza também categorias essencialistas. Segundo Brass (1997), citado por Fearon (1999), muito do que se chama violência comunal está, no máximo, ambigüamente relacionado à violência étnica e, muitas vezes, consiste de disputas cujas motivações não são comunais. À se-

⁵ Um exemplo são as relações de lealdade estabelecidas por meio do sistema de castas que, se para os indianos forneciam as bases para a identificação, para os britânicos constituíam um sistema extremamente rígido, ligado à estrutura mais ampla da religião hindu. Percebe-se que relações de poder, lealdade, senso de identificação, entre outras, num contexto de complexas inter-relações, eram tratadas pelos ingleses de forma simplificada, atribuídas tão-somente à religião.

melhança do que ocorreu no período colonial, quando os ingleses abordaram, de forma simplificada, alguns aspectos da complexa realidade social indiana, os nacionalistas hindus utilizam o termo “comunal” de modo a abranger sob um único rótulo – religioso – tensões e relações sociais desvinculadas de questões religiosas ou indiretamente relacionadas a elas.

A denominação “comunal” serve, antes, a interesses de grupos específicos, particularmente as elites hindus. Os significados atribuídos ao termo são construídos a partir de tais interesses e perpetuados pelo oportunismo político. Portanto, não apenas as identidades étnicas são socialmente construídas, de forma a gerar violência, mas a própria violência pode ser socialmente construída, como étnica ou comunal, a fim de atender a certos interesses.

Karner (2002) considera que o nacionalismo hindu e sua versão da história são intrinsecamente políticos, o que se reflete na preocupação crucial com a organização (*sangathan*), mobilização e fortalecimento (aquisição de poder) da nação hindu. Para sustentar seu argumento, o autor recorre aos conceitos de “memória social” e de “memória de grupo”, que sugerem que os grupos sociais constroem e articulam histórias particulares – o termo “memórias” descreve com maior propriedade o fenômeno, porque se refere à interpretação do passado no ato de lembrar – como parte de suas estratégias instrumentais para promoção de interesses econômicos e políticos. No que tange especificamente ao nacionalismo hindu, as estratégias discursivas pretendem construir, homogeneizar e reificar identidades ambíguas e fluidas. Além disso, constituem um corpo de idéias inerentemente políticas, cujo alvo é o poder estatal e a reconfiguração antecipada de relações de poder tanto na Índia quanto na diáspora.

VIDA LONGA A RAMA!

A mobilização em torno da reconstrução de um templo dedicado ao deus Rama em Ayodhya é de especial relevância para se compreender a relação entre construção da identidade e violência étnica. Isso porque o BJP e os demais grupos nacionalistas associaram a própria imagem a temáticas culturais (especialmente religiosas) e fizeram da mesquita em Ayodhya símbolo da “ferida hindu”.

Sangh Parivar não estaria apenas reescrevendo a história, mas também mitificando-a, segundo Pannikar (2000). Resgatar mitos antigos e revesti-los de caráter histórico seria outra das estratégias do movimento *Hindutva*. O exemplo mais significativo seria o resgate da narrativa épica **Ramayana** (O caminho de Rama), com o objetivo de mobilizar os hindus em torno da criação da nação hindu. Os nacionalistas passaram a identificar a origem da nação hindu com o governo de Rama, um evento mítico e não histórico que geograficamente remete à cidade de Ayodhya, em Uttar Pradesh, norte da Índia. Em tempos imemoriais, Ayodhya teria assistido ao nascimento de Sri Ramachandra, deus hindu que simboliza a perfeição na Terra.

Ao completar as regras do ritual védico, o rei [Dasharatha] entrou na cidade de Ayodhya na companhia de suas rainhas e à frente de seus servos, guardas e veículos. (...) E quando a lua estava entrando em câncer, a Rainha Kausalya deu à luz Rama, que é adorado por todos os mundos, e que possui todos os atributos divinos (...) olhos de lótus vermelhos, braços compridos, lábios rosados, uma voz como a do rufar de tambores (...) uma resplandecência ilimitada... (**Ramayana**, Bala Kanda, Sarga 18)

Recorrendo à figura de Rama, à cidade sagrada de Ayodhya,⁶ ambas “adoradas por todos os mundos”, e à saga do deus e de seus companheiros para libertarem os hindus do “domínio tirânico” do demônio Ravana, os nacionalistas hindus construíram um poderoso instrumento de mobilização das massas.

Rama é descrito por eles como a sétima encarnação de Vishnu,⁷ que personifica os mais elevados valores humanos. Uma vez que nunca se desviou do caminho virtuoso em pensamento ou ação e, dessa forma, resumiu em si a mais elevada disciplina (*dharma* ou *maryada*) esperada de humanos – é con-

⁶ Para os devotos de Rama, o caráter sagrado da cidade é expresso, por exemplo, na crença de que a peregrinação a Ayodhya e a visão do lugar no dia de *Ramanavami* (nascimento de Rama) libertam o devoto do ciclo de nascimentos.

⁷ Segundo Gaarder, Hellern e Notaker (2000), “[n]os círculos acadêmicos é comum ver Vishnu e Shiva formando uma trindade com o deus Brahma. Brahma, o criador, faz o mundo. Vishnu é o sustentador, que protege as leis naturais e a ordem universal. E Shiva é o destruidor, que no final de cada época dança sobre o mundo até reduzi-lo a pedaços. Como isso acontece, Brahma tem de criar o mundo novamente. Assim, essas três personagens ou ‘máscaras’ representam três aspectos de Deus: o criador, o sustentador e o destruidor. Essa doutrina trinitária, contudo, tem pouca relevância na devoção popular” (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 47-48).

siderado *Maryada Purushottam*, o espécime mais refinado de um humano disciplinado –, o deus constitui um exemplo para o ordenamento da comunidade política. Assim, os nacionalistas hindus o têm como o único símbolo capaz de “acordar a vasta energia espiritual da Índia”.

Segundo Wendt (1999), o resgate de narrativas míticas é prática recorrente nos processos de construção identitária. As crenças de um grupo estão sempre inseridas em uma memória coletiva, em mitos, narrativas e tradições. Esses elementos são constituintes da identidade de uma coletividade, na medida em que permitem construir definições de si e dos outros. São fenômenos históricos que persistem ao longo de diversas gerações devido a um processo contínuo de socialização, concebido não apenas como adaptação do comportamento às expectativas sociais, mas também como processo de formação de identidades e interesses. É assim que as memórias coletivas podem tornar-se recursos de mobilização da ação coletiva. Pannikar (2000) afirma, contudo, que no caso do nacionalismo hindu, mais do que a utilização de narrativas míticas para a construção de uma identidade hindu, ocorre a mitificação da história, ou seja, a transformação de eventos míticos em fatos históricos por meio de provas forjadas.

Essa estratégia pode ser associada às concepções de memória de grupo e memória social, segundo as quais memórias particulares são construídas e articuladas como instrumentos para promoção de interesses econômicos e políticos de grupos sociais específicos. Vejamos o papel da memória para a identidade hindu. Savarkar argumentava que nascer hindu não é suficiente. É necessário lembrar-se disso. Desde que os hindus se lembrem de quem são por meio de narrativas que, por um lado, exaltam seu passado glorioso (o período védico, o governo de Rama etc.) e, por outro, ressaltam a humilhação sofrida durante o domínio muçulmano, os nacionalistas hindus serão capazes de motivá-los a agir de modo intolerante contra a minoria muçulmana.

A FERIDA HINDU

Segundo Bacchetta (2000), a mesquita Babri foi transformada num local de conflito pelos nacionalistas hindus, principalmente porque a ela foram atribuídos significados que permitem associá-la à oposição entre hindus e

muçulmanos. A “ferida hindu” é um dos símbolos mais importantes desse processo de reconstrução de significados em torno da mesquita.

No discurso do nacionalismo hindu, as minorias muçulmanas aparecem como uma ameaça interna aos hindus e, em âmbito internacional, um problema delicado para o Ocidente. Duras críticas são dirigidas a políticos indianos que “apaziguariam” as minorias religiosas, concedendo-lhes direitos especiais. A maioria hindu seria vitimada, assim, pela negligência e pelo oportunismo de políticos que “ferem” a comunidade religiosa dominante (hindu) ao deixarem de defender os interesses desta.

Mukta (2000) afirma que, no período contemporâneo, a reiteração do termo “ferida hindu” pelas elites dominantes na Índia, bem como por parte dos imigrantes hindus na diáspora, é articulada por uma formação intelectual de alcance transnacional e que não surge fundamentalmente no campo da religiosidade. Nas últimas décadas, as elites indianas, juntamente com imigrantes aliados à causa do nacionalismo hindu, adquiriram posições de poder que lhes permitem empregar recursos materiais, políticos e culturais para pressionar as autoridades políticas em favor de seus interesses. Ao se retratarem como “feridas”, essas elites procuram exercer pressão política no interior do Estado indiano e obter o apoio de hindus que vivem no exterior.

A “ferida hindu” tornou-se um símbolo poderoso de mobilização das massas. A transformação de reivindicações da elite em um fator de comoção nacional pelos nacionalistas hindus tem como uma de suas principais motivações a representação da mesquita Babri como um símbolo da humilhação hindu pelos muçulmanos e do fracasso masculino em proteger a Terra Mãe, ou seja, a representação da mesquita como um símbolo da “ferida hindu”.

Na conjuntura político-social indiana da década de 1980, as discussões acerca do tratamento diferenciado das minorias foram acirradas por uma disputa judicial na qual uma indiana muçulmana, Shah Bano, divorciada, pleiteou o recebimento de pensão alimentícia de seu ex-marido, também muçulmano. Esse caso suscitou muitas controvérsias, porque evidenciou problemas relativos à coexistência de códigos de direito pessoal religioso e o direito civil indiano.⁸ Os nacionalistas hindus – contrários ao código pessoal

⁸ Os códigos de direito religioso regulamentam questões relativas a casamento, divórcio, herança, adoção, entre outras, de acordo com as determinações das religiões das partes

muçulmano porque, segundo eles, todos os indianos deveriam se submeter a um código civil uniforme, implicitamente baseado em princípios hindus –, fizeram da questão motivo central de reivindicações e protestos em escala nacional. A capacidade de mobilização adquirida por tais protestos foi ampliada pelo fato de que a ameaça representada pelo fortalecimento do código pessoal muçulmano – maiores concessões às minorias –, envolvia, ainda, interesses de castas.

Segundo Sikand (2001), a maioria dos indianos muçulmanos é descendente de hindus de castas baixas ou intocáveis que se converteram ao islamismo.⁹ Em toda a Índia, muçulmanos pertencentes às castas mais baixas uniram-se ao movimento *dalit*,¹⁰ do qual fazem parte também hindus, *sikhs* e budistas. A possibilidade de que estes consigam alterar o sistema social indiano, ainda que minimamente, atemoriza os hindus de castas altas. Para estes, reconhecer a força do movimento *dalit* representaria não apenas o enfraquecimento do milenar sistema de castas, mas também a concessão de privilégios àqueles que consideram inimigos: os muçulmanos.

Em fins da década de 1980 e princípios da década de 1990, os nacionalistas hindus canalizaram o medo das castas mais altas diante do crescimento

em questão. Shah Bano, ciente de que o código pessoal muçulmano não lhe daria um parecer favorável, iniciou uma ação em instâncias de direito civil indiano e obteve a pensão alimentícia, da qual abdicou, posteriormente, devido à pressão de líderes muçulmanos. Tratou-se de um processo longo e cercado por controvérsias, cujo resultado final foi a criação de uma lei que regulamenta os direitos das mulheres muçulmanas em relação ao divórcio. Além de desfavorável às mulheres muçulmanas, essa lei acabou por fortalecer o código pessoal muçulmano.

⁹ Apenas uma minoria descende de colonos e invasores árabes, iranianos ou provenientes da Ásia Central. A comunidade muçulmana indiana apresenta características peculiares, como divisões sociais muito semelhantes às castas (*jatis, biraderis*). Durante o período de dominação muçulmana na Índia, os *ashraf* (muçulmanos nobres) e os convertidos hindus de castas altas desempenharam um papel-chave na administração do Estado como conselheiros, ministros, governadores, oficiais do exército etc. Mas os *ajlaf* (base), que compõem a maioria da população muçulmana, permaneceram ligados às ocupações tradicionais (artesãos, camponeses). A divisão persiste até os dias atuais. Em Bihar, por exemplo, onde os muçulmanos constituem cerca de 15% da população do Estado, os membros de castas baixas representam 90% do total da população muçulmana.

¹⁰ *Dalit* é a autodenominação adotada por membros das castas mais baixas e párias, muitos dos quais se converteram ao cristianismo, islamismo ou budismo para fugir ao tratamento discriminatório dispensado a eles. Apesar da eliminação do sistema de castas pela Constituição indiana, as distinções em termos de castas ainda persistem, especialmente na área rural.

da influência política das castas mais baixas. Deram voz às aspirações econômicas das classes médias industriais, que procuravam livrar-se do controle do Estado para colaborar com o capital estrangeiro. Além disso, apontaram a tendência do Partido do Congresso de satisfazer grupos muçulmanos conservadores e proclamaram-se defensores dos direitos das mulheres (de maneira oportunista, uniram-se aos protestos feministas contra o fortalecimento do código pessoal muçulmano e apoiaram um código civil uniforme, que ampliaria os direitos das mulheres).

Segundo Basu (1996), o movimento nacionalista hindu conseguiu incorporar em seu discurso as esperanças, ansiedades e medos de grupos hindus que se sentiam de alguma forma ameaçados. Associou a própria imagem a temáticas religiosas, fazendo da mesquita em Ayodhya um símbolo da “ferida hindu”. Com isso, reuniu em torno de si as aspirações e ressentimentos desses grupos hindus. Deu-lhes papel importante nas campanhas eleitorais, motins e mobilizações em torno de Ayodhya. Em suma, os interesses dos nacionalistas hindus, que motivaram o movimento pela construção de um templo para Rama em Ayodhya, estavam relacionados a causas mais complexas do que as religiosas, como poderia parecer à primeira vista. O mesmo pode ser dito em relação aos hindus que apoiaram o movimento. Nesse sentido, a disputa envolvendo a mesquita Babri deve ser considerada parte de um cenário político mais amplo, que o discurso do nacionalismo hindu caracterizou como um conflito entre hindus e muçulmanos.

ABSTRACT

The article intends to discuss the relationship between social construction of identity and ethnic violence through the analysis of the processes that led to the conflicts in Ayodhya (Uttar Pradesh, India), in 1992. To do so, it was developed according to a perspective that regards the fostering of the national Hindu identity as related to restraining historical processes and to discursive constructions that are biased by elite groups that benefit from it. It is claimed that Ethnic violence is favored by discourse constructions that must be inserted in social and historical contexts, what implies the identification of those who elaborates such discourses and the objectives behind them.

Key words: Hinduism; Identity; India; Nationalism; Ethnic violence.

Referências

- BACCHETTA, Paola. Sacred space in conflict in India: the Babri Masjid Affair. *Growth & Change*, Lexington, v. 31, n. 2, p. 255-284, Spring 2000.
- BASU, Amrita. Caste and class. *Harvard International Review*, Cambridge, v. 18, n. 3, p. 28-32, Summer 1996.
- BHATT, Chetan; MUKTA, Parita. Hindutva in the west: mapping the antinomies of diaspora nationalism. *Ethnic & Racial Studies*, London, v. 23, n. 3, p. 407-441, may 2000.
- BOSI, Alfredo. O tempo e os tempos. In: NOVAES, Aduino (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura, 1992. p. 19-32.
- BRASS, P. R. *Theft of an idol: text and context in the representation of collective violence*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- BRUBAKER, Rogers; LAITIN, David D. Ethnic and nationalist violence. *Annual Review of Sociology*, Palo Alto, v. 24, p. 423-452, 1998.
- CHESNAUX, Jean. *A Ásia Oriental nos séculos XIX e XX*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- FEARON, James D. *What is identity: as we now use the word?* 1999. Disponível em: <<http://www.stanford.edu/~jfearon/papers/identity2.pdf>> Acesso em 25 nov. 2005.
- FEARON, James D.; LAITIN, David D. Violence and the social construction of ethnic identity. *International Organization*, Cambridge, v. 54, n. 4, p. 845-877, Aut. 2000.
- FRYKENBERG, Eric Robert. Hindu fundamentalism and the structural stability of India. In: APPLEBY, R. S.; MARTY, M. E. (Ed.). *Fundamentalisms and the State*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991. p. 233-255.
- GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- HOPF, Ted. The promise of constructivism in international relations theory. *International Security*, New York, v. 23, n. 1, p. 171-200, Sum. 1998.
- 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.
- JAIN, Girilal. *The Hindu phenomenon*. South Asia Books, 1994. Disponível em: <http://www.hindubooks.org/HinduPhe/index.htm> Acesso em: 29 jul. 2003.

KAKAR, Sudhir. The time of Kali: violence between religious groups in Índia. **Social Research**, New York, v. 67, n. 3, p. 877-899, Fall 2000.

KARNER, Christian. **Investigating Hindu nationalism**: emic primordialism, modernity, organizational ethno-symbolism. **The Institute of Asia-Pacific Studies**. IAPS. December, 2002. Disponível em: <<http://www.nottingham.ac.uk/iaps/InvestigatingHinduNationalism.pdf>> Acesso em ago. 2002.

KUMAR, Radha. India's house divided. **Foreign Affairs**, New York, v. 81, n. 4, p. 171-177, jul./ago. 2002.

LEMAITRE, Solange. **Hinduísmo ou Sanátana Dharma**. São Paulo: Flamboyant, 1958.

MUKTA, Parita. Romila Thapar: On historical scholarship and the uses of the past: interview with Parita Mukta. **Ethnic & Racial Studies**, London, v. 23, n. 3, p. 594-616, May 2000.

MUKTA, Parita. The public face of Hindu nationalism. **Ethnic & Racial Studies**, London, v.23, n. 3, p. 442-466, May 2000.

PANNIKAR, K. N. Outsider as enemy: the politics of rewriting history in India. CASI Working Paper, November 2000. Disponível em: <<http://www.ciaonet.org/frame/wpsfrm.html>> Acesso em: 9 abr. 2003.

RAMAYANA, Valmiki. **Bala Kānda**. 1999. Disponível em: <http://www.valmiki-ramayan.net/bala/sarga18/bala_18_frame.htm> Acesso em: 7 dez. 2003.

RELIGIOUS intolerance and the rise of Hindu nationalism. **Human Rights Watch Report**, 1999. Disponível em: <<http://www.hrw.org/campaigns/sasia/india-religion.htm>> Acesso em: 15 fev. 2003.

SAID, Edward W. Introdução. In: SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SEARLE-CHATTERJEE, Mary. '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, Yoginder. 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, out. 2001.

VARSHNEY, Ashutosh. **Ethnic conflict and civic life**: Hindus and Muslims in India. New Haven: Yale University Press, 2002.

VEER, Peter van der. Religion in South Asia. **Annual Review of Anthropology**, v. 31, n. 1. p. 173-187, May 2002.

WARIAVWALLA, Bharat. Religion and nationalism in India: Ram The God of the Hindu Nation. **Round Table**, London, v. 357, p. 593-605, Out. 2000.

WENDT, Alexander. Structure, agency and culture. In: WENDT, Alexander. **Social Theory of International Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 139-192.

WIRSING, R. G.; MUKHERJEE, D. The saffron surge in Indian Politics: Hindu nationalism and the future of secularism. **Asian Affairs: An American Review**, Washington, v. 22, n. 3, p. 181-206, Fall 1995.