

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS

CURSO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS

LUIZA COSTA LIMA CORRÊA

**RELAÇÕES ESTADO-RELIGIÃO NA ÍNDIA: CONTRIBUIÇÃO DAS
EXPERIÊNCIAS PRÉ-INDEPENDÊNCIA AO PADRÃO SECULAR
CONTEMPORÂNEO**

PORTO ALEGRE

2015

LUIZA COSTA LIMA CORRÊA

**RELAÇÕES ESTADO-RELIGIÃO NA ÍNDIA: CONTRIBUIÇÃO DAS
EXPERIÊNCIAS PRÉ-INDEPENDÊNCIA AO PADRÃO SECULAR
CONTEMPORÂNEO**

Trabalho de conclusão submetido ao Curso de Graduação em Relações Internacionais da Faculdade de Ciências Economicas da UFRGS, como quesito parcial para obtenção do título Bacharel em Relações Internacionais.

Orientador: Paulo Gilberto Fagundes Visentini

PORTO ALEGRE

2015

LUIZA COSTA LIMA CORRÊA

**RELAÇÕES ESTADO-RELIGIÃO NA ÍNDIA: CONTRIBUIÇÃO DAS
EXPERIÊNCIAS PRÉ-INDEPENDÊNCIA AO PADRÃO SECULAR
CONTEMPORÂNEO**

Trabalho de conclusão submetido ao Curso de Graduação em Relações Internacionais da Faculdade de Ciências Economicas da UFRGS, como quesito parcial para obtenção do título Bacharel em Relações Internacionais.

Aprovado em: Porto Alegre, ____ de _____ de 2015.

Prof. Dr. Paulo Gilberto Fagundes Visentini – orientador
UFRGS

Prof. Dr. Luiz Dario Teixeira Ribeiro
UFRGS

Prof^a. Dr^a. Sonia Maria Ranincheski
UFRGS

PORTO ALEGRE

2015

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Estado brasileiro, pela oportunidade de estudar numa universidade pública de qualidade. Agradeço aos professores do curso de Relações Internacionais da UFRGS, que ao longo do curso estimularam minha criticidade, meu senso de cidadania e meu apreço pelo objeto das Relações Internacionais.

Especialmente agradeço ao professor Paulo Visentini, pela orientação e pelo esforço na institucionalização do curso de Relações Internacionais, além da constante fonte de inspiração no estudo engajado criticamente, rico em análise e pesquisa histórica. Sou também grata ao professor José Miguel Martins, cuja paixão pela docência nos fez acreditar na importância que tínhamos como estudantes de Relações Internacionais e perceber a responsabilidade que envolvia ser um estudante do tema no Brasil.

CIP - Catalogação na Publicação

Costa Lima Corrêa, Luiza
Relações Estado-Religião na Índia: Contribuição das
Experiências Pré-Independência ao Padrão Secular
Contemporâneo / Luiza Costa Lima Corrêa. -- 2015.
83 f.

Orientador: Paulo Gilberto Fagundes Visentini.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade
de Ciências Econômicas, Curso de Relações
Internacionais, Porto Alegre, BR-RS, 2015.

1. Índia. 2. Religião. 3. Secularismo. 4.
Identidade. 5. Nacionalismo. I. Fagundes Visentini,
Paulo Gilberto, orient. II. Título.

RESUMO

Este trabalho analisa as relações entre Estado e Religião na Índia, a fim de compreender as práticas e ideias que influenciaram o secularismo indiano atual. Identificaram-se períodos considerados enquanto conjunturas críticas, que proveriam legado histórico e institucional à relação Estado-Religião. A partir de categorias identificadas por Charles Taylor (2007), que comporiam o processo de secularização, examinaram-se os períodos do Império Máuria, Império Gupta e Império Mogol. Posteriormente, compararam-se os comportamentos estatais e sociais observados nos Impérios com os desenvolvimentos pós século XVIII, com especial atenção aos períodos colonial e de independência, bem como o de elaboração constitucional. Concluiu-se que o poder político nunca esteve completamente submetido à esfera religiosa, que nenhum dos estados estudados exerceu neutralidade completa em relação à religião, que no espaço público prevaleceu a tolerância entre as comunidades e na esfera cultural, movimentos sincréticos diminuíram a possibilidade de relativização da fé a partir da exposição da população à diversidade religiosa. A não neutralidade absoluta e a busca da manutenção da igualdade de tratamento do Estado às religiões cristalizaram-se como princípios do secularismo indiano constitucional. As condições sociais e culturais, no entanto, sofreram profundas transformações a partir do século XVIII, resultando em endurecimento das ortodoxias religiosas, expansão de movimentos fundamentalistas e fortalecimento das identidades comunais-religiosas.

Palavras-chaves: Índia. Religião. Secularismo. Identidade. Nacionalismo.

ABSTRACT

This study examines the relationship between State and Religion in India in order to understand the practices and ideas that influenced the current Indian secularism. I identified periods considered as critical junctures, which would provide historical and institutional legacy for the State-Religion relationship. Using categories identified by Charles Taylor (2007), which compose the process of secularization, I examined Maurya Empire, Gupta Empire and Mughal Empire. Later, I compared the state and social behaviors in the empires with developments after eighteenth century, with special attention to colonial and independence periods, as well as the constitutional drafting. I concluded that political power has never been completely subjected to the religious sphere; that none of the studied States exercised complete neutrality towards religion; in the public space tolerance between communities prevailed and in the cultural sphere, syncretic movements decreased the possibility of relativism of Faith, which could be a consequence of the population's exposure to religious diversity. Denial of absolute neutrality and the pursuit of maintaining equal treatment for religions from the State crystallized as constitutional principles of Indian secularism. Social and cultural conditions, however, have undergone profound changes since the eighteenth century, resulting in hardening of religious orthodoxies, expansion of fundamentalist movements and strengthening of communal-religious identity.

Keywords: India. Religion. Secularism. Identity. Nacionalism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	7
1.1	Conceitos.....	15
1.2	Método	18
2	IMPÉRIO MAÚRIA: ŚRAMANAS, BUDISMO E O DHAMMA DE AŚOKA.....	23
2.1	Dimensão Política.....	24
2.2	Dimensão Social	27
2.3	Dimensão Cultural.....	29
2.4	Conclusões parciais.....	32
3	IMPÉRIO GUPTA: O FLORESCIMENTO DO COMÉRCIO, OS REIS HERÓIS E A FÉ BHAKTI.....	35
3.1	Dimensão Política.....	36
3.2	Dimensão Social	40
3.3	Dimensão Cultural.....	42
3.4	Conclusões Parciais.....	45
4	IMPÉRIO MOGOL: O ISLÃ, O SUFISMO E AKBAR.....	47
4.1	Dimensão Política.....	48
4.2	Dimensão Social	51
4.3	Dimensão Cultural.....	54
4.4	Conclusões Parciais.....	56
5	LEGADO HISTÓRICO: CONTRIBUIÇÕES DAS EXPERIÊNCIAS PRÉ-INDEPENDÊNCIA AO PADRÃO SECULAR CONTEMPORÂNEO	58
5.1	Dimensão Política.....	58
5.2	Dimensão Social	63
5.3	Dimensão Cultural.....	67
6	CONCLUSÃO	70
7	BIBLIOGRAFIA.....	73
8	GLOSSÁRIO	81

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho propõe-se a abordar o tema das relações entre Estado¹ e Religião na Índia sob a perspectiva metodológica desenvolvida por Charles Taylor (2007). Procurar-se-á entender a transformação desse arranjo ao longo do tempo, por meio de análise comparativa histórica entre regimes políticos já existentes no subcontinente.

Essa proposição é importante para que em pesquisas posteriores possam ser respondidas as seguintes questões:

- a) "como certas práticas, conceitos e sensibilidades" (ASAD, 2006, p. 217, tradução nossa), desenvolvidos ao longo da história do subcontinente, ajudaram a organizar o arranjo político chamado secularismo;
- b) como "esse arranjo afeta as formas modernas de identificação nacional" (HURD, 2008, p. 2, tradução nossa).

Justifica-se, portanto, o seu empreendimento a partir de duas perspectivas. A que se cumpre nessa monografia, a partir da construção de interpretação histórica a respeito das relações entre Estado e Religião na Índia nos períodos dos impérios Mauria, Gupta, Mogol e Britânico. E a que se desenha possível a partir desse estudo, de compreensão mais profunda da escolha do arranjo secular na Índia independente, e do seu significado específico no contexto indiano (a que ideias, grupos e práticas se refere).

O trabalho, procura, por conseguinte, contribuir para o problema levantado por Bowles et al (2012), Sen (2005), Bhargava (2010), Nandy (1985) e Madan (1987) a respeito da origem, das características e da eficácia do secularismo indiano. O conceito de Estado secular indiano foi questionado contundentemente na academia pela primeira vez a partir do trabalho do psicólogo social Ashis Nandy, em 1985; pouco tempo depois a dissidência foi reforçada pelo sociólogo T.N. Madan (1987). O debate resultante gerou livros, artigos e coleções editadas, muitos deles concordando que a Índia vive uma crise do secularismo (BOWLES *et al.*, 2012). Pode-se sumarizar, de um modo geral, as principais questões contenciosas: 1. A visão de que o secularismo é um conceito alienígena às tradições indianas e à psique indiana, "emprestado da história ocidental" (NANDY, 1985) 2. A perspectiva de que o secularismo é

¹ Ao longo deste trabalho, quando se refere ao Estado ou "aparelho, ideologia e capacidade" estatal quer-se referir ao que concerne a unidade política estudada - a postura oficial, governamental, o comportamento da burocracia, do rei ou do imperador - que na maioria dos períodos estudados não corresponde ao Estado-nação, mas a domínios, reinados e impérios. Na medida do possível, inserir-se-á essas caracterizações específicas que expressam com mais clareza a natureza do regime político referido. Mas a fim de tornar o texto mais fluído, utilizar-se-á a correspondência "Estado" quando a frase não promover ambiguidade semântica.

falho por que é baseado na suposição errônea de que, com avanços na cultura material, pessoas tendem a afastar-se da religião (NANDY, 1985); 3. A opinião de que o secularismo foi impingido na Índia por uma *intelligentsia* não representativa e iludida, obstinada em determinar a maioria à sua própria imagem (MADAN, 1987); 4. O argumento de que o estado secular só pode operar com sucesso em relação a uma religião "organizada" que tenha uma clara hierarquia administrativa, leis eclesiásticas, e que reconheça a dicotomia sagrado-secular, condições que não estão presentes no Hinduísmo (MADAN, 1987); 5. O julgamento de que o Estado moderno, algemado ao secularismo, falhou ao lidar efetivamente com o fanatismo religioso ou comunal e, sem dúvida, se tornou ele mesmo causa e instrumento da violência comunal (NANDY, 1985).

Percebe-se que todas as questões e mais diretamente as questões 1, 3 e 5 só podem ser debatidas a partir de análise histórica detalhada. Tal análise permitiria identificar momentos críticos² (*critical junctures*) nos quais foi rearranjado o tipo de regime entre Estado e Religião e deixou-se um legado ideológico e institucional persistente (PIERSON, 2000). Ademais, poder-se-ia responder com base na empiria se há lastro para o alegado relacionamento entre o crescimento das capacidades estatais na Índia e a intensificação da violência comunal (McPHERSON, 2004) – crescimento que teria ocorrido notadamente a partir do período colonial (BOWLES *et al.*, 2012). Pretende-se, destarte, empreender essa análise.

De maneira marginal, a monografia também tocará em outros pontos sensíveis em relação ao estudo do Estado e da Religião na Índia, que, apesar de não comporem o núcleo do problema de pesquisa, envolvem o tema de maneira difusa. Tais pontos correspondem às perspectivas presentes no chamado “paradigma dumontiano” (como descrito em Bowel *et al.*, 2012 a respeito da obra de Louis Dumont, 1979), o qual sustenta que:

- a) a sociedade indiana é pervadida de religiosidade e se motiva por objetivos transcendentais (o que assegura a superioridade bramane³ em relação aos *kstaria*⁴⁵);
- b) que um aspecto importante da sociedade indiana está na hierarquia, assegurada pelas castas e justificada pelas religiões do subcontinente (VISENTINI, 2011a).

2 Um ponto crítico é um momento em que ambas condições estruturais e agência estão disponíveis para produzir uma mudança estrutural. Quando o novo sistema se consolida, cria dependência de trajetória ideológica e institucional que, em seguida, persiste por um longo tempo, mesmo que isso torne-se ineficiente e caro (MAHONEY, 2001).

3 Varna ou categoria de status (casta) identificada na tradição sânscrita clássica como a mais pura e responsável pelos deveres clericais.

4 A transliteração do sânscrito e do árabe nesse trabalho seguem o padrão IAST.

5 Uma das quatro varnas (ordens sociais), corresponde à elite militar e governante.

Também pretende-se abordar a visão relacionada em parte ao raciocínio de Bhargava (2010) e à crítica de Nandy (1985) ao secularismo, de que:

- a) a filosofia hinduísta é inclusiva e tende à tolerância da diferença, e isso adicionado à necessária interdependência das comunidades no nível popular gerou alto grau de harmonia social;
- b) a Índia pré-moderna era pacífica em relação a conflitos religiosos, que se fizeram presentes na região a partir do período colonial.

Estabelecidos os objetivos e justificativas da iniciativa, pode-se expor o que se pretende em termos de contribuição ao tema de Relações Internacionais. Coloca-se, assim, tentativa de análise de relações internacionais feita a partir do nível doméstico, incluindo a categoria “religião” como passiva de apreciação pelo processo de formação de política externa e endereçada a problemas característicos desse campo, tais como o ressurgimento do fundamentalismo hinduísta, a renegociação do secularismo na Índia e sua correspondência com comportamentos na esfera internacional.

Assim, pretende-se contribuir ao estudo das relações internacionais ao utilizar elementos endógenos na explicação da construção de intenções de política externa e de identidade nacional. Pois, “uma teoria da construção de identidades e interesses é radicalmente incompleta enquanto interpreta indivíduos e entidades coletivas apenas a partir da perspectiva do sistema” (RINGMAR, 1997, p. 285, tradução nossa) ou quando “relega a interação social doméstica, fontes de conflito ou coesão social (como etnia, religião ou outras fontes domésticas) ao status de epifenômeno” (HALL, 1999, p. 4, tradução nossa). Como completa Halliday (1990, p. 503, tradução nossa)

O crescente reconhecimento dentro de outras ciências sociais da importância do "externo" está sendo acompanhada por um reconhecimento dentro das RI da impossibilidade de tratar o internacional de forma isolada de processos internos. É aqui, acima de tudo, que o potencial de trabalho interdisciplinar envolvendo RI é invocado e com ele a possibilidade de uma definição mais adequada da relação das RI com as ciências sociais como um todo.

Além disso, ainda em relação à teoria, pretende-se avançar no desenvolvimento de formas de inserção do estudo da Religião nas Relações Internacionais, como um fenômeno separado dos conceitos abrangentes e de difícil operacionalização como “etnia” ou “cultura”. Como aponta Bellin (2008), o problema da recepção do assunto religioso no campo das Relações Internacionais não está na negligência do assunto, mas antes na não-teorização baseada na assunção da importância do fenômeno, particularizando-o em relação a outras ideias e identidades que têm papel importante nas Relações Internacionais.

Não se quer aqui somente argumentar algo que o senso comum não negaria: que ideias e identidade têm um papel nas relações internacionais. Na verdade, existe vasta literatura que explora o papel da religião e das instituições religiosas na arena internacional. Essa literatura aborda a questão do papel da religião na resolução de conflitos (SCOTT APPLEBY, 2000; JOHNSTON, SAMPSON, 1994), como motivação de violência (WELLMAN, 2007; JUERGENSMEYER, 2003; STERN, 2003) e também como fonte de normas internacionais (VAN DER VYVER, WITTE JR., 1996; JOHNSON, 1981). Procura-se, porém, explorar a agenda proposta por Bellin, ao prover interpretação da empiria que sirva à posterior teorização. Como a autora recomenda “Ao adotar a comparação estruturada e o estudo empírico preciso, acadêmicos das relações internacionais irão longe no avanço da acumulação de conhecimento útil, que se refere aos enigmas do mundo real” (BELLIN, 2008, p. 346-347). O exame dos períodos analisados, dentro da comparação estruturada pelas categorias de Taylor (2007), portanto, poderia prover esclarecimentos interessantes para posteriores esforços teóricos, que buscassem lastro para a construção de afirmativas generalizantes a respeito da natureza das relações entre Estado e Religião.

O trabalho pretende esclarecer ainda pontos que se referem a diversos “enigmas do mundo real”. Ao analisar as características das relações entre Estado e Religião na Índia em profundidade, pode-se chegar a percepções úteis acerca da:

- a) ascensão do fundamentalismo⁶ hinduísta contemporâneo;
- b) do que está em jogo nas negociações contemporâneas do secular na Índia;
- c) como essa negociação se reflete na política externa do país.

No que toca o fundamentalismo no Sul da Ásia, mesmo que o "islamismo" tenha monopolizado as manchetes, o Hinduísmo também se tornou cada vez mais politizado durante o último quarto de século, com a ascensão à proeminência e ao poder do *Baharatiya Janata Party* (BJP), que propagandeia a noção de que a Índia deveria ser governada prioritariamente

⁶ Fundamentalismo religioso é um termo que descreve fenômeno tipicamente do século XX. Foi utilizado pela primeira vez por volta de 1890, por religiosos protestantes que queriam se autodenominar observantes dos princípios fundamentais da religião (a Bíblia, nesse caso) (HAYNES, 2008). Nesse trabalho, utiliza-se a expressão para descrever grupo que tem "conjunto de estratégias, pelo qual os crentes sitiados tentam preservar a sua identidade distinta como um povo ou grupo". Veem-se agindo em resposta a um ataque real ou imaginário daqueles que, eles acreditam, querem levá-los para o "meio cultural sincrético, contra religioso, ou laico" (SCOTT APPLEBY, MARTY, 1993). Mais descritivamente, caracterizaria grupo religioso que apresente as seguintes características: desejo de retorno aos fundamentos de uma tradição religiosa e de “desfazer-se dos acréscimos filosóficos desnecessários”; uma rejeição agressiva da modernidade ocidental secular; tentativa de reaver a esfera pública como espaço para religiosidade e pureza moral; tentativa de reaver ou preservar uma ordem patriarcal e hierárquica de relações entre os gêneros. (HEELAS, WOODHEAD, 2000)

a partir dos interesses da maioria hinduísta. Para além disso, mesmo que o BJP tenha tentado enlamear as águas ao insistir que essa política representa o secularismo "positivo" ou verdadeiro, em distinção ao “pseudo-secularismo” legado por Nehru ao Congresso (Partido do Congresso Indiano)⁷, o partido tornou abundantemente claro, repetidamente, por meio de suas ações, que não é próximo do laicismo⁸.

O BJP tem uma história de uso de temas e símbolos religiosos para estabelecer uma conexão com a sua constituição centralmente hinduísta, como quando, em 1990, um grupo de importantes políticos, liderados pelo presidente L. K. Advani, empreendeu uma peregrinação (*yātra*) através do país em um caminhão decorado para parecer uma carruagem “ariana”. O BJP, no entanto, é apenas um dos nós de uma rede de organizações hinduístas vinculadas. Outra que merece menção é a *Vishwa Hindu Parishad* (VHP), ou Conselho Mundial Hindu, formada em 1964. A VHP promove uma versão reducionista e ostensivamente reformada do hinduísmo, centrada na figura heroica de Rama⁹; faz uso da mídia moderna; e, em substancial afastamento da tradição Hinduísta, ativamente proselitista com vistas à conversão, tanto de indianos quanto de estrangeiros (McKEAN, 1996)

Com a eleição de 2014, na qual o BJP alcançou maioria e formou governo, indicando Narendra Modi para primeiro ministro, o estudo da natureza desse movimento se tornou ainda mais importante, uma vez que pode influenciar de forma mais direta as políticas nacionais. É razoável que se argumente a respeito dos constrangimentos maiores que sofreria um partido para imposição de agenda sectária em nível nacional, e ainda que parte do eleitorado nacional do BJP corresponde à classe média urbana indiana, mais interessada nas propostas econômicas do partido do que na promoção de valores hinduístas. Não se pode, no entanto,

7 Cabe deixar claro que se discute aqui especificamente questões a respeito do debate ideológico entre os dois partidos. Mesmo que declaradamente laico, é discutível a capacidade e vontade política do Partido do Congresso em relação à materialização do idealizado em termos de avanço de igualdade social no país. Além disso, questiona-se o quanto do fomento à tolerância e ao pacifismo (por vezes relacionados com a ideia de secularismo) não foram instrumentais à manutenção das estruturas sociais, garantindo o local de privilégio da elite letrada (“coincidentalmente”, de onde provinha grande parte dos integrantes do Partido do Congresso). (VISENTINI, 2011a)

8 Em Adodhya, em 6 de dezembro de 1992, um forte destacamento da força policial armada de Uttar Pradesh foi enviado com a instrução de vigiar a Babri Masjid, mesquita que ocupava local sagrado contestado entre muçulmanos e hinduístas, e observou passivamente enquanto uma turba de fanáticos hinduístas destruía a estrutura. Subsequentemente veio à tona ordem dada aos policiais, para permanecerem imóveis em respeito ao governo BJP de Uttar Pradesh. Uma década depois outro governo do BJP, no Gujarat, revoltado por um ataque de muçulmanos a um trem carregando peregrinos hindus, incentivou, quiçá orquestrou, uma perseguição geral contra residentes muçulmanos de Ahmedabad, e a polícia local novamente fez pouco para impedir (SONDHI, MUKARJI, 2002).

9 Rama, na mitologia hinduísta, é considerado um dos avatares da divindade Visnu. A ele é dedicado o poema épico Ramayana, que narra sua vida de correção e ética, alinhada ao dharma, como marido, irmão, amigo e governante ideal.

minimizar o papel que o movimento *hindutva*¹⁰ tem na promoção do nacionalismo indiano¹¹ de maneira mais abstrata¹², atingindo a população por meio de ideias a respeito da nação indiana, suas características, origem e comportamentos esperados, e de como isso poderia engendrar mudanças na agenda de política externa do país (HAYNES, 2008).

Pode-se argumentar que a Religião afeta a política externa a partir de duas dimensões: a da influência mais passiva e abstrata que essa exerce, sob o manto da cultura, na formação da política, e mediante a influência mais ativa e consciente dos entes religiosos como grupos de interesse, pressionando os tomadores de decisão a materializarem sua agenda. Sobre a primeira forma, pode-se dizer que é amplamente aceito que o ambiente doméstico de um país tem papel significativo no delineamento da política externa¹³. A Política Externa é, em grande parte, um reflexo do meio doméstico do Estado, suas necessidades, prioridades, forças e fraquezas (FRANKEL, 1963). Já em relação à influência consciente e orientada cabe o mesmo raciocínio a respeito de outros grupos: “grupos de interesse podem pressionar políticos eleitos e membros do executivo, fazer contribuições para campanhas, votar em eleições, tentar moldar a opinião pública, etc.” (WALT; MEARSHEIMER, 2006, p. 6). Vale notar que há, ainda, uma interessante intersecção entre essas dimensões de influência, que dá aos atores religiosos especial capacidade de penetração, e à religião especial papel na formação de políticas. Como nota Haynes (2009, p.305, tradução nossa)

Os atores religiosos não se projetam como grupos de pressão tradicionais – mas tentam influenciar a política externa através da exploração de tomadores de decisão

10 Termo cunhado em 1923, para designar o movimento nacionalista fundamentalista hindu. O BJP adotou-o como ideologia oficial em 1989. As principais instituições desse movimento são a Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) e a Visva Hindu Parishad (VHP).

11 Mesmo que autores concordem que há uma forma distinta de nacionalismo religioso, eles discordam sobre o momento em que surgiu e as causas da sua emergência. Alguns o retratam como um fenômeno recente, ligando-o à falha do secularismo (JUERGENSMEYER, 1993), reação contra o colonialismo (JAFFRELOT, 2007), a decepção das massas com as democracias seculares ocidentalizadas (LEE, 1990), ou a busca por segurança ontológica em um mundo instável (GIDDENS, 1991, KINNVALL, 2004).

12 Budge et al. (2001), comenta que, apesar de muitos partidos políticos religiosos terem programas representativos que podem ser analisados, cada vez mais esses partidos estão usando seus programas como veículos eleitorais para atrair votos de forma mais abrangente e, portanto, usando linguagem secular para afirmar seus objetivos.

13 Observe-se, por exemplo, a visão da linha de pesquisa de Análise de Política Externa (Foreign Policy Analysis), segundo a qual a formulação da política externa é inerente à política doméstica de um país, isto é, resulta das disputas de poder e da pressão de diferentes coalizões políticas (HILL, 2003). No mesmo sentido, a corrente do Realismo Neoclássico considera que as pressões do sistema internacional são mediadas pelas configurações da política doméstica, que por sua vez condicionam a formação da política externa (SCHWELLER, 2003). Por fim, Robert Putnam explica, a partir de seu conceito de jogos de dois níveis, que a diplomacia precisa ser analisada a partir da compreensão simultânea das dinâmicas da política internacional e da política doméstica (PUTNAM, 2010).

chave através de normas, valores e crenças compartilhados¹⁴; em resumo, exercendo seu poder brando religioso¹⁵.

O secularismo indiano não pode ser interpretado como estanque, indicador da neutralidade do Estado em relação a assuntos religiosos, ou garantia da prevalência do cálculo racional ou maximizador a respeito de assuntos políticos, notadamente os de política internacional. Há que se complexificar o entendimento do significado do secularismo na Índia, dentro do amplo espectro de arranjos possíveis denomináveis “secularismo” (de neutralidade absoluta, à exclusão da ingerência da religião no Estado, mas garantia da interferência do Estado na religião), e interpretar a sua performance dentro das relações internacionais à luz desse entendimento.

Elizabeth Hurd, em seu livro "A política do secularismo nas Relações Internacionais", de 2008, (no original, "*The Politics of Secularism in International Relations*"), argumenta que entendimentos convencionais de relações internacionais, com foco em capacidades materiais e interação estratégica, excluem desde o princípio a possibilidade de que a religião possa ser uma força organizadora fundamental no sistema internacional. Hurd interpreta que essa incapacidade da teoria de relações internacionais em integrar estudos sobre a religião decorre da aceitação inquestionável da divisão secular entre religião e política. A autora defende que interpretações padrão de privatização de religião e diferenciação entre religião e política precisam ser reexaminadas. O secularismo deve ser analisado como uma forma de autoridade política reconhecida, e as suas consequências para as relações internacionais, avaliadas. Além disso, argumenta que a superação deste problema permite uma melhor compreensão dos enigmas empíricos cruciais nas relações internacionais, incluindo o conflito entre os Estados Unidos e o Irã, a controvérsia sobre o alargamento da União Europeia incluir a Turquia, a ascensão do islamismo político, e o ressurgimento religioso mais amplo tanto nos Estados Unidos e em outros lugares do mundo.

14 O termo “compartilhado” nesse caso não se restringe ao caso de concordância entre a religião do tomador de decisão e o grupo religioso de pressão. Como afirmam Inglehart e Norris (2013, p.218): “(...) as crenças, valores e práticas religiosos predominantes em qualquer sociedade estão enraizadas em tradições culturais de longa data. As tradições religiosas de protestantes e católicos, hindus e muçulmanos, moldam os valores, práticas e crenças de pessoas que vivem nessas sociedades, mesmo que nunca tenham posto os pés em uma igreja, templo ou mesquita, ou se eles pessoalmente aderiram a uma fé minoritária.”

15 “Poder brando” (ou soft power) refere-se à capacidade de uma entidade - usualmente, mas não necessariamente um Estado - de influenciar o que outros fazem através de atração e persuasão. Isso abrange atributos incluindo cultura, valores e ideias, coletivamente representando formas diferentes de influência comparando-se com o “Poder duro” (hard power), tipicamente envolvendo as forças armadas e/ou coerção ou indução econômica. Joseph Nye (1990), que cunhou o termo cerca de duas décadas atrás, enfatiza fontes seculares de poder brando, apenas mencionando que “por séculos, movimentos religiosos organizados possuíam poder brando” (NYE, 2004, p. 94).

A fim de analisar esses assuntos, portanto, institui-se como problema da pesquisa: como se deu o relacionamento entre o Estado e a Religião na Índia nos períodos estudados (Império Máuria, Gupta e Mogol)? Para que se possa examinar: quais os legados históricos e institucionais desses períodos em relação ao arranjo Estado-religião? Tem-se como premissa a possibilidade de identificação de momentos ou conjunturas críticas¹⁶. Vale notar que a dependência de trajetória não corresponde a determinismo histórico (THELEN, 2000). No mesmo sentido, argumenta Bhargava (2010, p.160, tradução nossa):

Não considero que há algo contínuo em cada vertente do que agora compreendemos como cultura indiana. Mas não argumento o inteiramente oposto, de que existe uma ruptura absoluta entre as culturas dos períodos distintos da história desta região. Rejeito a ideia de uma conexão muito rigorosa ou estreita entre conceitos e seus contextos. Isso prejudica a ideia de “abertura de conceitos”, para a possibilidade de novas e plurais interpretações (...). Na minha visão, em determinados momentos cruciais na história da Índia, há certos espaços conceituais que foram abertos que possam contribuir, sob certas condições, para a formação do secularismo moderno.

Em concordância com os problemas de pesquisa, as hipóteses do estudo são:

- a) O relacionamento entre Estado e Religião foi oscilante nos termos de hierarquia entre essas duas esferas. Ou seja, não houve manutenção de padrão claro de preponderância do poder religioso em relação ao político, ou o contrário.
- b) O estado indiano nunca experimentou um regime de tentativa de neutralidade do Estado em relação à religião¹⁷, semelhante ao padrão secular estadunidense de “parede de separação” entre o domínio religioso e o político.

Mais especificamente a respeito do legado histórico e institucional, acredita-se que:

- a) A necessidade sempre existente de gestão da vida social com diversidade religiosa gerou e aprofundou o aprendizado da população (e do Estado) a respeito das consequências positivas da tolerância religiosa. Essa característica não foi gerada predominantemente por algum aspecto particular de qualquer religião presente no subcontinente¹⁸. Corresponde antes a cálculos de economia moral¹⁹ e resultado da interdependência entre as diversas comunidades religiosas.

16 Dentre as várias possibilidades de contra argumentação a respeito dessa premissa, há um interessante estudo, realizado por Fetzer e Sopher (2005), a respeito do acomodamento das populações muçulmanas nos diversos Estados europeus, que poderia desfazer a validade de um estudo que procure raízes ideológicas da construção do secularismo atual. Os autores rejeitaram a hipótese da ideologia preexistente como explicativa do “tipo” de secularismo adotado contemporaneamente. A hipótese não foi rejeitada a partir da noção de que ideias são desimportantes, mas por que ideologias estatais pré-existent foram constatadas “heterogêneas e maleáveis”.

17 Isso não significa que se nega a veracidade ou eficácia do secularismo indiano. A neutralidade completa do Estado em relação à Religião, apesar de mais usualmente identificada com o secularismo, é apenas um dos arranjos possíveis denominado secularismo. (BHARGAVA, 2014)

18 Não afirmo aqui que o desenvolvimento do pensamento religioso-filosófico no subcontinente não influenciou no ambiente de tolerância religiosa. Sem dúvida, transformações nas cosmologias e suas consequências

- b) A experiência variada a respeito de arranjos entre Estado e Religião, acompanhada da constante proximidade entre esses dois atores, gerou aprendizado institucional em termos de instrumentos de governança (*statecraft*). Esse aprendizado informa acerca de como lidar com a influência do poder religioso. Mesmo que muitas vezes concorrente ao poder estatal, tal poder possui aspectos relacionados à identificação social e liberdade de crença que não podem ser desrespeitados em um Estado secular. Esse aspecto possibilitou a característica de “distanciamento escrupuloso” (BHARGAVA, 1998) presente no secularismo indiano atual.

1.1 Conceitos

O estudo da religião no Sul da Ásia está repleto de hipóteses, princípios hermenêuticos e conceitos metodológicos conflitantes (BOWLES ET AL, 2012); sua variedade é muito grande para permitir qualquer investigação prolongada a respeito disso no presente trabalho. No entanto, os problemas de método não podem ser ignorados. Precisa-se, pelo menos, reconhecer algumas das formas contrastantes dos principais conceitos fontes de disputa e estabelecer as perspectivas que serão adotadas nessa monografia.

Um conceito delicado e extremamente importante para essa análise é o de secularismo. Sem clareza a respeito do seu significado, não se poderia buscar os legados históricos e institucionais – que ajudam a conformar o secularismo indiano atual – em períodos não classificados como seculares.

Em termos gerais, concorda-se com Hurd (2008, p.235, tradução nossa):

O secularismo identifica algo chamado ‘religião’ e separa dos domínios ‘seculares’ do Estado, da economia e da ciência. O ‘secular’, é associado com o mundano ou temporal. Ele não carrega nenhuma referência explícita a uma ordem transcendente ou ser divino. Em termos normativos, o secularismo é caracterizado por suas pretensões universalistas e sua pretensão de superioridade sobre alternativas não-seculares.

impactam nos valores compartilhados pela sociedade. Rejeito apenas a atribuição da promoção de valores sincréticos e de tolerância a uma única tradição religiosa. Esse argumento descontextualiza historicamente as religiões e minimiza as influências de outras tradições na mudança das suas ortodoxias. Impede, ainda, que apreciemos de maneira adequada as sínteses e os sincretismos, que afetam mais uniformemente a população do que uma ou outra perspectiva religiosa única.

19 Economia moral é a ideia de que as comunidades camponesas compartilham um conjunto de atitudes normativas relativas às relações sociais e comportamentos sociais que cercam a economia local: a disponibilidade de alimentos, os preços dos produtos de subsistência, a boa administração da tributação, e a operação de caridade, por exemplo. Isso às vezes é referido a uma “ética de subsistência”: a ideia de que os arranjos sociais locais devem ser estruturados de forma a respeitar as necessidades de subsistência das populações rurais de base. (THOMPSON, 1993)

Em relação ao resultado da adoção desse secularismo pelo Estado, e suas consequências no regime político existente, pode-se identificar dois critérios centrais: os seus processos legais e jurídicos estão fora de controle de instituições religiosas, e eles não definem uma religião oficial nem o ateísmo. Outros Estados apresentam leis e tribunais religiosos como a base dos seus sistemas legal e judicial (Estados com uma religião definida), ou demonstram hostilidade a religiões, geralmente mediante o estabelecimento do ateísmo (Estados antirreligiosos). (KURU, 2007)

Rejeita-se, portanto, a perspectiva de que o secularismo prático corresponde à separação completa entre Estado e Religião. Como conclui Fox (2007), ao estudar os níveis de proximidade entre Estado e Religião, pode-se dizer que nenhum país secular tem separação absoluta de Religião e Estado, mesmo quando se adota definições brandas a respeito dessa separação. O que há, no entanto, é uma diferença significativa entre o nível e o tipo²⁰ de envolvimento do governo na religião em países seculares e países não seculares, definidos pelas diferentes estratégias dos Estados na gerência da religião em sua esfera doméstica e internacional.

A respeito do processo de secularização - suas causas, fases e consequências, concorda-se com o consenso atual entre os sociólogos de que a modernidade não é antitética à devoção religiosa²¹ e que a modernização não pressagia secularização (BELLIN, 2008). Desvia-se, portanto, da escola da “teoria da secularização”²², desenvolvida a partir do trabalho de Weber, Durkheim e Marx²³. A escola defende que a religião é uma relíquia pré-moderna,

20 No que toca o tipo de envolvimento, Mazie (2004), traz alguns exemplos de comportamentos condizentes ou não condizentes com uma democracia secular. Feriados religiosos nacionais são aceitáveis desde que não sejam mandatórios às minorias religiosas. O financiamento de religiões, por sua vez, é admissível uma vez que os mecanismos de controle de uma democracia e a presença de um sistema judiciário efetivo possa evitar que um nível de financiamento aceitável de uma religião se transforme em tirania religiosa. A imposição de valores ou comportamentos religiosos, no entanto, nunca é compatível com a democracia secular.

21 Ver, por exemplo, Shlomo Eisenstadt, (2000).

22 A escola da “teoria da secularização” é uma das escolas de pensamento da sociologia da religião mais amplamente contestadas. (GILL, 1998). Mesmo que amplamente discutido, não se pode dizer, no entanto, que o debate não persiste. Há diversos trabalhos atuais que defendem que a modernização, ao contrário do declínio da religião, trouxe sua ressurgência (ver, por exemplo, APPLEBY, 2000; CASANOVA, 1994; JUERGENSMEYER, 1993). Há ainda trabalhos que se dedicam à contra argumentação direta à teoria da secularização (como WILSON, 1982; STARK, 1999). No entanto, conta-se recentemente com uma defesa bem articulada da teoria através da perspectiva de Bruce (2002), e das conclusões do trabalho com grande fundamentação empírica de Inglehart e Norris (2011).

23 Importante notar que as considerações acerca dos argumentos da “teoria da secularização” e suas contestações são endereçados à escola de pensamento, posterior aos escritos de Weber, Marx e Durkheim. Como lembram Inglehart e Norris (2013, p. 216): “Os pensadores sociológicos clássicos nunca alegaram que a religião iria erodir universalmente. O argumento central de Weber era de que a ascensão da racionalidade, na sequência do Iluminismo, poria em causa as crenças religiosas do Ocidente. Durkheim afirmou que o processo de industrialização levaria a diferenciação institucional, tirando a igreja cristã de funções sociais-chave, por exemplo”.

destinada a desaparecer com o avanço da industrialização, a urbanização, a burocratização e racionalização (INGLEHART, NORRIS, 2011).

Pretende-se estabelecer parâmetros para a identificação de características que gerariam o legado histórico e institucional secular associando à perspectiva acima descrita a respeito do conceito do secularismo, o desenvolvido por Madan (2010), Sen (2008) e Bhargava (1998), a respeito do secularismo indiano. Apesar de discordarem em vários pontos, os três autores transparecem a visão de que o secularismo na Índia carrega o significado predominante de “Estado não-discriminatório” (MADAN, 2010). Esse Estado estaria voltado à minimização das dominações provenientes da religião, como parte de seu objetivo de promoção de desenvolvimento e igualdade (BHARGAVA, 1998). Além disso, estaria apto ao tratamento assimétrico das comunidades religiosas, e à intervenção ou neutralidade em relação à Religião, conforme o necessário para a preservação da liberdade religiosa e de outras liberdades (SEN, 2005). Bhargava (1998) chama atenção para essa característica especial nomeando o tipo de secularismo indiano como “distância escrupulosa”, em oposição à neutralidade estrita, à intervenção indiscriminada e ao secularismo antirreligioso.

Para fins dessa análise, cabe enumerar fenômenos presentes no arranjo entre Estado e Religião e suas consequências na sociedade que expressariam noções e práticas semelhantes à tal Estado não discriminatório. As características observadas nos períodos estudados seriam, portanto

- a) grau de tolerância religiosa fomentada pelo Estado;
- b) grau de liberdade religiosa fornecida pelo Estado;
- c) ocorrência e intensidade de conflitos comunais;
- d) nível de sincretismo religioso.

A análise de nenhuma dessas características seria possível, no entanto, caso não fosse clarificado o que se entende por religião. Nesse caso, em grande medida concorda-se com a elaboração de Bowles et al (2012), de que religião é um sistema de crenças e práticas compartilhado por uma comunidade, cujos membros creem que a vida é profundamente influenciada, se não totalmente governada, por energias que se originam de um domínio outro (que não a Terra) e produzem efeitos que diretamente ou indiretamente gratificam ou punem os desejos e interesses humanos. Esse sistema se baseia (em maior ou menor extensão) num

esquema cosmológico (não necessariamente único ou fixo) que descreve o relacionamento entre o mundano e o domínio transcendente²⁴.

Mesmo a partir do conceito descrito acima, não é uma tarefa simples evitar o debate acerca da existência do Hinduísmo. Aceite-se ou não que religião seja uma categoria válida, há grande controvérsia na concordância de que o Hinduísmo é uma religião, já que corresponderia à uma construção artificial, arquitetada a partir da projeção, sobre a sociedade sul asiática, de certas ideias anacrônicas, desenvolvidas por estrangeiros (BALAGUNGADHARA, 1994; FITZGERALD, 2000; KING, 1999). De fato, o termo religião é uma invenção ocidental e, conforme for conceituado, não cabe à realidade indiana. Caso se use o significado muito comum: “religião é a adoração de um deus ou deuses”, por exemplo, várias religiões do sul da Ásia não estariam dentro desses parâmetros²⁵. No entanto, é interessante trazer o entendimento de Doniger (1991, p.36): “Nomear é sempre uma questão de conveniência dos nomeadores (...) todas categorias são construídas”. Desde que esteja claro o caráter construído dos conceitos e que se afaste a naturalização de categorias, não há problema em se adotar os nomes ou classificações, pois eles nos ajudam a identificar padrões persistentes na realidade histórica, mesmo que haja fronteiras nebulosas. O Hinduísmo, como um aglomerado de crenças e práticas que cercam a ortodoxia bramânica e a sua leitura dos Vedas²⁶, é um padrão persistente (ELIADE, 2010a). Nesse trabalho, aceita-se, portanto, a realidade essencial do hinduísmo, enquanto enfatiza-se a sua maleabilidade e responsividade às condições históricas.

1.2 Método

Com a intenção de estruturar a comparação histórica que será feita, escolheu-se utilizar o quadro analítico desenvolvido por Charles Taylor (2007). É útil deixar claro que esse quadro foi resultado do seu estudo a respeito do processo de secularização nos países do

24 Há uma longa discussão a respeito do conceito de religião. Como exemplo, apenas no livro de Bowles et al., 2012, enumera-se cerca de doze possíveis conceituações de religião, para o estudo das religiões no Sul da Ásia. Uma das mais notáveis descreve a religião em termos de categorias nativas a região de origem da religião estudada. Nesse caso, religião seria dharma, princípio fundamental nas darsanas (escolas de pensamento) indianas que descreve ao mesmo tempo o princípio da criação cósmica, a sustentação da criação, a ordem impessoal do cosmos, o princípio de harmonia e estabilidade, código ético pessoal, lei moral, a verdade.

25 As fés de adoração (devocionais ou ritualísticas) existem, mas não são necessariamente dominantes. Algumas formas de bramanismo antigas, os desenvolvimentos posteriores aos upanixades, o jainismo e o budismo, já não se encaixam nessa definição (ELIADE, 2010b).

26 Os Vedas são um amplo corpo de textos originários da Índia Antiga, que compõe a mais antiga expressão da literatura sânscrita. Em sânscrito a palavra veda significa conhecimento. O conhecimento védico é distinguido no hinduísmo pela sua natureza de sruti, ou “o que é escutado”, pois são fruto da codificação anônima do conhecimento emanado dos céus, em oposição a outros textos religiosos que são “lembrados” (smriti).

Atlântico Norte, e não teve a pretensão de criar uma estrutura para uma teoria universal de religião comparada.

As categorias de Taylor, no entanto, já geraram uma série de trabalhos posteriores, onde a pergunta “pode este quadro analítico ser aplicado fora do mundo do Atlântico Norte?” foi explorada com diversos resultados (CALHOUN, 2011; LYNCH, 2011; SCOTT APPLEBY, 2011). Já houve inclusive análise a respeito de sua aplicação a países asiáticos (MADSEN, 2011). No entanto, o uso dessas categorias nessa monografia difere desses trabalhos, porque não tem como uma das suas perguntas de pesquisa principais a validade do uso do arcabouço de Taylor para o estudo empreendido. Além disso, não se aplicará as categorias para processos de secularização pós-guerra fria (o que é mais comum), mas antes para períodos históricos caracterizados por diversos regimes políticos.

De qualquer maneira, a existência desses estudos demonstra que uma estrutura baseada em uma experiência cultural e histórica particular pode ser útil para comparações interculturais - se é tão profunda e cuidadosamente construída como a de Taylor. Cabe também aos autores fugir de a possibilidade do resultado dessa aplicação gerar um olhar essencialista ou objectificante sobre diferença cultural. O reconhecimento das limitações do arcabouço e a análise detalhada das discrepâncias dos casos é essencial para isso. Pode-se assim estabelecer um diálogo frutífero entre as culturas.

O trabalho de Charles Taylor foi escolhido, portanto, por três razões:

- a) conter categorias desenvolvidas através de um meticuloso estudo empírico;
- b) ter validade de aplicação transcultural já discutida;
- c) ser útil ao empreendimento posterior de análise do secularismo indiano contemporâneo (por prover categorias simétricas).

Adiciona-se a essas razões a incapacidade de localizar semelhante caracterização estruturante em estudos específicos do secularismo indiano²⁷. As condições para a sua utilização comparativa, a contento, seriam as seguintes. Operou-se uma ampliação e adaptação das categorias, no sentido de extrapolação dos significados estritos. Manteve-se, no entanto, a essência das dimensões identificadas por Taylor como existentes no processo de secularização. É importante reforçar que não se trata as categorias como um ideal normativo

27 Há extensa e rica obra indiana sobre seu secularismo. Nesse trabalho apenas, utilizo as elaborações de Nandy (1985), Madan, (2010), Bhargava (2008) e Sen (2008). Em relação às categorias, no entanto, só há arcabouço comparável ao de Taylor no trabalho de Bhargava (2008). As categorias desse autor não foram utilizadas principalmente pela sua ênfase nos aspectos legais da relação entre Estado e Religião, que seriam de difícil avaliação nos períodos estudados dada a carência de fontes a respeito dos códigos legais vigentes na época.

ou padrão que define a autenticidade ou não do secularismo estudado. Ou seja, não está relacionado ao problema dessa monografia definir relações ideais ou “reais” entre Estado e religião, para que haja secularismo. Também não se analisará as diferenças entre o processo de secularização indiano e o dos países do Atlântico Norte. Esse estudo provavelmente geraria esclarecimentos interessantes, mas está fora do escopo do trabalho atual.

As categorias são:

- a) o aspecto político;
- b) o aspecto social;
- c) o aspecto cultural das relações entre Estado e Religião.

A primeira “é concentrada nas instituições e práticas comuns - de modo óbvio, mas não só, o Estado” (TAYLOR, 2007, p.1, tradução nossa) Para Taylor há uma clara diferença entre sociedades seculares e não seculares nesse aspecto:

A diferença, então, consiste no fato de que enquanto a organização política de todas as sociedades pré-modernas era de alguma forma ligada, baseada, garantida a/por alguma fé, ou a adesão a Deus, ou alguma noção da realidade última, o Estado ocidental moderno é livre desta conexão. (...). Religião ou sua ausência é em grande parte um assunto privado. A sociedade política é vista como composta por crentes (de todos os tipos) e não crentes, sem distinção. (TAYLOR, 2007. p.1, tradução nossa)

Para o uso nesta análise, esta categoria dirá respeito ao arranjo de poder estabelecido entre as instituições políticas e a Religião. Posto de forma mais descritiva, perguntar-se-á: os estados indianos tipicamente se relacionaram de maneira próxima à vida religiosa, ou eles geralmente adotaram algo que podemos reconhecer como uma postura equivalente à neutralidade ou distanciamento? E, se se constatar o primeiro caso, os Estados eram parceiros ativos ou serventes passivos da religião? Os governantes indianos tentaram alguma vez influenciar debates teológicos? Eles já tentaram regular o culto popular? E, caso fizessem, eram eles também transformados por esse engajamento, em alguma medida?

A segunda categoria está relacionada ao espaço público. Na elaboração de Taylor:

[...] estes têm sido esvaziados de Deus, ou de qualquer referência à realidade final. Ou, por outro lado, ao transitarmos nos diferentes âmbitos de atividade - econômico, político, cultural, educacional, profissional, recreativo - as normas e princípios que se seguimos, as deliberações nas quais nos engajamos, geralmente não nos remetem a Deus ou a quaisquer crenças religiosas; [...] Isto está em contraste com períodos anteriores, quando a fé cristã estabelecia prescrições oficiais, muitas vezes através das vozes do clero, que não podiam ser facilmente ignoradas em qualquer destes domínios, tais como a proibição da usura, ou a obrigação de impor a ortodoxia. (TAYLOR, 2007, p.2, tradução nossa)

Essa categoria é mais dificilmente adaptável ao estudo da realidade indiana, uma vez que foi desenvolvida principalmente em relação à um espaço público que se esvaziava de uma antes única e pervasiva instituição religiosa. Entender-se-á nesse caso, portanto, essa dimensão de análise como compreendendo as transformações que tocam as questões de liberdade religiosa, tolerância religiosa e respeito entre as comunidades. Essas condições poderão ser avaliadas de acordo com fenômenos como violência comunal (destruição de templos, embates civis, conversões forçadas) e a ocorrência de sincretismo religioso.

A terceira categoria toca a questão da fé privada. Segundo Taylor:

[...] é aquela que nos leva de uma sociedade em que era praticamente impossível não crer em Deus, para uma em que a fé, mesmo para o crente mais firme, é apenas uma possibilidade humana, entre outras. [...] A crença em Deus não é axiomática. Existem alternativas. E isso provavelmente também significa que, pelo menos em certos meios, pode ser difícil de sustentar a própria fé. Haverá pessoas que se sentirão obrigados a desistir dela, mesmo que lamentem sua perda. (TAYLOR, 2007, p.3, tradução nossa)

Essa dimensão, no entanto, não poderá ser estudada nessas condições. Examinando um período histórico em que mesmo a privatização da religião ainda não pode ser observada, a análise das condições de fé sob uma perspectiva tão individual se torna muito difícil. Pode-se argumentar que o desenvolvimento de tal pensamento (da fé questionável e uma entre tantas) ocorre na medida em que se está exposto à diversidade religiosa, e, na realidade moderna, em que se desfazem os laços locais que fundiam os costumes da comunidade (e a ordenação da vida dos indivíduos) com a religião²⁸. O próprio Charles Taylor menciona a inexistência dessa condição mesmo na Índia contemporânea. Procurar-se-á, portanto, avaliar os aspectos relacionados somente à exposição das comunidades à diversidade religiosa, dada através do desenvolvimento de seitas ou ramos das principais religiões, do nascimento de novas crenças ou do encontro da população indiana com religiões estrangeiras, como o cristianismo e o islamismo. A falta de fontes impede que se observe de forma mais sistemática e individualizada o reflexo dessas condições na subjetividade dos entes.

28 Acerca desse fenômeno, Bruce (2002) descreve o termo de Wilson “societalização” (societalization), que se refere à transformação da vida em comunidade pela vida em sociedade (mais comumente associada ao Estado-nação). As comunidades integradas perdem espaço para a presença de indústrias de larga escala e empresas comerciais, estados modernos coordenados através de burocracias impessoais. A religião toma força da comunidade, explica. Ela celebra o nascimento, crescimento e morte dos indivíduos, marca estações do ano com festivais. A igreja celebra e legitima a vida local. Porém, “ Quando a comunidade abrangente de pessoas “vizinhas”, que trabalham e brincam juntas abre caminho para a cidade dormitório ou subúrbio, sobra pouco em comum para celebrar ” (BRUCE, 2008, p. 149) A diferenciação e a “societalização” reduziram a plausibilidade de um único sistema moral e religioso. A religião se tornou uma preferência, não uma necessidade.

A divisão de tópicos escolhida segue cronologia histórica, destacando períodos identificados por outros autores como importantes fontes de legado para o secularismo indiano atual (MADAN, 2010; SEN, 2005; BHARGAVA, 2010, BOWLES *et al.*, 2012). Percebe-se, portanto, que o trabalho não pretende descrever todos os regimes políticos estabelecidos no subcontinente durante o corte temporal utilizado. Os capítulos são divididos a partir de regimes políticos que são estudados como casos, escolhidos pela crença na sua capacidade exemplificadora de tendências mais longas que marcam os diversos momentos da história do Sul da Ásia. As descrições de movimentos religiosos e transformações sociais, contudo, não se limitam de forma exata à periodização do governo dos imperadores estudados como exemplo. Procura-se, nesse caso, também descrever e analisar fenômenos que caracterizam o período do capítulo como um todo.

No primeiro capítulo, estuda-se, por conseguinte, o período do Império Máuria (321-185 AEC), com seu ápice no governo de Aśoka (269–232 AEC), e expressão social mais significativa na ascensão do papel dos monges e na popularização do Budismo. No segundo capítulo, se estudará o Império Gupta (320-540 EC), e dois importantes desenvolvimentos dessa época: o surgimento da fé *bhakti*²⁹ e as transformações na ortodoxia religiosa hinduísta. No terceiro capítulo se analisará o Império Mogol (1526-1858 EC), que contém o lendário governo de Akbar (1556-1605 EC) e a importante contribuição do islamismo (VISENTINI, 2011a), exemplificado pelo impacto sincrético da fé sufi. Por fim, no quarto capítulo, se avaliará de maneira mais sintética os legados históricos dos períodos estudados, estabelecendo conexões entre as características identificadas e desenvolvimentos posteriores no mesmo âmbito, a partir do século XVIII, com especial ênfase aos atributos do processo de secularização indiana no período colonial (1858-1947) e pós-independência.

29 Uma abordagem ao culto e prática espiritual na tradição hinduísta caracterizada pela devoção pessoal a uma Divindade, muitas vezes mediada por uma pessoa considerada sagrada ou um professor (guru).

2 IMPÉRIO MAÚRIA: ŚRAMANAS, BUDISMO E O DHAMMA DE AŚOKA

O império dos Máurias, e particularmente o governo de Aśoka (269-232 AEC), tem eminente importância na elaboração do pensamento que identifica raízes nativas para o secularismo indiano moderno (SEN, 2005). Não é por acaso que o leão da capital de Aśoka foi escolhido como símbolo da nação, demonstrando o comprometimento (pelo menos simbólico) do recém independente país com a tolerância religiosa (METCALF; METCALF, 2006).

Essa identificação se sustenta, em grande parte, na apreciação do conteúdo dos Éditos de Aśoka³⁰, que começaram a ser traduzidos em meados do século XIX. Os decretos da Aśoka, localizados como inscrições em várias partes do seu império, familiarizam-nos não só com a personalidade do Rei, mas também com os acontecimentos de seu reinado e, acima de tudo das suas políticas como governante. São documentos notáveis como declarações de seus interesses pessoais, que vividamente capturam o ambiente do seu tempo (THAPAR, 2002).

Por meio deles, tomou-se conhecimento do comprometimento do imperador com o cumprimento do *dhamma* (código ético e moral, relacionado ao *dharma* bramânico e especialmente à sua posterior interpretação budista) e de seu estímulo à *ahimsa* (não violência). Filosofia que redundava em fomento à tolerância religiosa, à harmonia entre as comunidades.

Pode-se argumentar que os éditos expressavam mais intenções do que práticas, e a estrutura administrativa de um império tão vasto não poderia contar com tipo efetivo de implementação (FUSSNA, 1978). Mesmo assim, a extensão do comprometimento de Aśoka com o tratamento respeitoso em relação a todas as pessoas, independente de gênero, classe, ocupação, casta, religião ou seita é uma inovação notável, até quando comparado com a

30 Os decretos da metade anterior do seu reinado foram inscritos em superfícies de rochas onde quer que estas estivessem convenientemente localizadas e, portanto, são referidas como o Editos das Rochas Menores e Maiores. Estes foram amplamente distribuídos por todo o império, especialmente em áreas de assentamento permanente e concentração de pessoas. Na última parte do seu reinado, seus decretos foram inscritos em pilares monolíticos de arenito bem polidos, cada um acrescido de um animal finamente esculpido, estes passaram a ser conhecidos como os Éditos Pilares. A pedra foi extraída a partir de locais em Chunar perto de Varanasi e teria envolvido muito conhecimento tecnológico em corte e gravação. Os Éditos Pilares estão confinados à Planície do Ganges, provavelmente porque eles foram transportados por via fluvial. A área coincide com o centro do império.

defesa à tolerância de Aristóteles, que excluía as mulheres e os servos da sua abrangência (SEN, 2005).

2.1 Dimensão Política

Há considerável consenso de que Aśoka, apesar da proximidade pessoal com o budismo, exercia comportamento neutro em termos de políticas públicas para a população, com estímulo à tolerância e patrocínio de seitas e ordens religiosas (BOWLES *et al.*, 2012; THAPAR, 2002). Tal fato é observado a partir do entendimento do seu conceito de *dhamma*. *Dhamma* é o equivalente em páli³¹ do termo *dharma* em sânscrito³² e, como ele, carrega um grande campo semântico. No uso budista denota ensinamento ou lei do budismo e compõe uma das três joias da religião junto com o próprio Buda e a *sangha*³³. Não é surpresa que Aśoka, como um budista, refere-se algumas vezes ao *dhamma* como os ensinamentos da religião (HULTZSCH, 1969). A maioria das vezes, no entanto, o construto de Aśoka é mais abrangente. Uma definição recorrente nas inscrições é a que se refere à harmonia entre comunidades. O Édito de Pedra 12, endereçado a membros de vários sectos e grupos, estimula-os a praticarem o *dhamma* através da restrição do discurso, especialmente pela moderação no enaltecimento da sua crença e criticismo à crença alheia (MEHENDALE, 2001). Seria incorreto identificar o *dhamma* de Aśoka exclusivamente com o budismo, especialmente por que os *śramanas* – ascetas de origem diversa, mais comumente inspirados pelas inovações do pensamento filosófico budista – e os brâmanes são frequentemente igualados nas inscrições como grupos de estima, merecedores de igual respeito. O Édito de Pedra 11, por exemplo, diz que o *dhamma* é constituído pelo bom comportamento em relação a escravos e serviçais, obediência aos pais, generosidade com amigos, parentes, brâmanes e *śramanas*, e a evasão da violência e assassinato (*ahimsa*).

Além de exporem o teor da governança moral de Aśoka, essas inscrições revelam parte da natureza de seu relacionamento com a *sangha* budista. A observação desse aspecto joga luz sobre a relação entre o Estado e a Religião na época, especificamente sobre o grau de dependência ou independência da ordem religiosa do poder secular e o inverso. As evidências apontam que a *sangha* não dependia totalmente de Aśoka (BOWLES *et al.*, 2012). Existem momentos, no entanto, em que o poder estatal foi usado para legitimar cismas dentro do

31 Páli é a língua canônica budista, desenvolvida por Sidarta Gautama a partir do prácrito e do sânscrito. Sem falantes nativos, é usada apenas como língua literária e litúrgica.

32 Sânscrito é uma língua indo-europeia, com posição no Sul e Sudeste Asiático comparável ao latim e o grego antigo na Europa. Tem uso litúrgico no hinduísmo, budismo e jainismo.

33 Ordem monástica budista, ou comunidade búdica.

budismo, dar estímulo aos missionários, e normalizar as condutas consideradas aceitas dentro da religião³⁴.

Asóka, por sua vez não dependia da *sangha* budista para desenvolver sua perspectiva de *dhamma* e publicizá-la³⁵, e muito menos precisava da legitimação da ordem para exercer o papel de imperador³⁶. Uma amostra de que o objetivo de Asóka era centrado na difusão da sua ética para promover harmonia social, e não o budismo, são as inscrições em grego (*eusebia*) e em aramaico (*qsyt*), que traduzem *dhamma* como devoção e verdade e dão a ideia de que parte do *dhamma* estava relacionado ao respeito ao governante, especificamente. As traduções em aramaico são melhores compreendidas quando interpretadas a partir do pensamento zoroastriano, o que demonstra o compromisso com a propagação da ideologia de Asóka, sem vinculação estrita aos conceitos budistas. Além disso, não há referência aos ensinamentos de Buda nem nas versões em grego ou aramaico. Isso teria sido esperado, se a sua intenção era a de propagar o budismo (BOWLES *et al.*, 2012; THAPAR, 2002).

Se houver suspeita de ingerência entre os domínios da religião e política no período de Asóka, ela só seria justificada se se referisse à ingerência estatal na religião e não o contrário. Existem éditos que fortalecem a hipótese de tentativa de influência por parte do imperador nos debates teológicos. Nesses éditos, ele se refere à ordem Budista aparentemente como um patrono ou suserano³⁷. No Édito de Pedra Menor 3, o imperador considera competente declarar aos monges que textos eles deveriam estudar especificamente, dando uma lista de sete, que foram identificados como partes do vigente cânone budista, pertencentes à classe de textos sobre disciplina monástica, o *Vinaya*. Essa identificação pode sugerir a presunção de autoridade *ex officio* sobre as instituições religiosas. A última linha de tal Édito, particularmente, afirma o seguinte: “Isto é escrito para que eles [monges e seguidores da ordem] saibam das minhas intenções [*abhipreta*]” tem sido interpretada como um aviso à

34 Foi durante o reinado de Asóka que a *sangha* budista sofreu maior reorganização, com a reunião do Terceiro Concílio Budista em Pataliputra em 250 AEC. A seita Theravada alegou que ela representava o verdadeiro ensinamento do Buda, uma reivindicação que a permitiu tornar-se a seita dominante na tradição do sul e permitiu-lhe excluir aqueles considerados dissidentes. Fontes Theravada têm tentado naturalmente associar Asóka com este evento importante, a fim de dar-lhe maior legitimidade. Asóka, no entanto, não o menciona diretamente em nenhuma das suas inscrições. As decisões de enviar missionários para várias partes do subcontinente e ainda mais longe e de transformar o budismo numa religião proselitista ativa parece ter sido tomada nesse Conselho, levando eventualmente à propagação do budismo em toda a Ásia na virada da era Cristã (THAPAR, 2002).

35 Como observam Bowles et al. (2012) há uma tendência recorrente nos governos do subcontinente: mesmo que ofendam a ortodoxia (seja de qual religião for professada pelo Estado ou pelo imperador), por desfrutarem de posição de maiores patrocinadores da ordem religiosa, essa não tem coragem de afrontá-lo.

36 Essa situação contrasta com o encontrado anteriormente na história da Índia, quando os chefes de tribos védicas (rajas) dependiam mais fortemente da performance de sacrifícios operados pelos sacerdotes para instaurar o seu governo (ELIADE, 2010a).

37 Éditos de Pedra menores 1 e 3, Édito de Pedra 8 e Édito Pilar Menor 1.

ordem Budista para que se desenvolvesse de acordo com o credo do governante (SCHNEIDER, 1982). Essas evidências refutam a perspectiva dumontiana de que a autoridade política na Índia sempre esteve subordinada à autoridade da Religião organizada (BOWLES *et al.*, 2012). Essas considerações, no entanto, quando examinadas em conjunto com outros Éditos, corroboram um comportamento em parte intervencionista, em parte cooperativo de Aśoka com a ordem budista, afastando a ideia de ingerência de estilo ditatorial por parte do imperador, como constatado por Tieken (2000).

Em relação à ingerência estatal no culto popular, fora a ordem monástica especificamente, não há muitos indícios. Sabe-se apenas que Aśoka era hostil a observâncias de pequenos rituais, mesmo que essas práticas devessem existir em abundância. O Édito de Rocha 9 refere-se desdenhosamente a cerimônias realizadas em ocasiões como doença, casamento, nascimentos e viagens. Essa referência, no entanto, mais demonstra o seu distanciamento das práticas rituais populares do que dá crédito a alguma ingerência. O seu apreço por grandes festividades religiosas hinduístas também contestaria um entendimento de hostilidade mais sistemática em relação ao hinduísmo (THAPAR, 2002).

Apesar das considerações a respeito do relacionamento moderado que Aśoka mantinha com a Religião, e especialmente com o budismo, há um aspecto de profunda proximidade que não pode ser negado. Esse aspecto diz respeito à sua filosofia. A elaboração de Aśoka não é inédita em termos de doutrina. A articulação de um pensamento abrangente, que apelasse para valores universais e conseguisse atingir a cosmologia abstrata compartilhada pelo subcontinente, extirpando-a de particularismos não seria possível se o pensamento religioso da época fosse unicamente o bramanismo³⁸. Pode-se dizer que Aśoka soube cooptar e sintetizar um movimento anterior, de crescimento considerável da importância dos *śramanas*³⁹. Os atributos de moralidade e respeitabilidade, e, principalmente, de proximidade com as mais diversas populações foram construídos a partir dos desenvolvimentos filosóficos budistas (mais especificamente da interpretação do *dharma – dhamma – e do karma*) e da

38 Mesmo que o bramanismo tivesse a característica sincrética, de assimilação dos cultos autóctones ao longo das conquistas territoriais das tribos védicas, esse processo acontecia de maneira natural e lenta (ELIADE, 2010a). Por isso, no momento de expansão da unidade política e transição de organização social, o seu simbolismo ainda era demasiado complexo e carregado de rituais e práticas referentes à identidade guerreira indo-ariana, muito diversa do encontrado nos cultos nativos do subcontinente (BOWLES *et al.*, 2012). Havia necessidade de uma teologia e soteriologia abrangente, que tivesse sucesso na abrangência de um império heterogêneo, dominado por súditos não-arianos. O desenvolvimento dos Upanishads avançou em parte nessa universalização filosófica, mas apenas o budismo articulou-a de forma satisfatória.

39 Nesse aspecto, sem dúvida, Aśoka foi pioneiro. Ele soube identificar um movimento difuso que acontecia e aplicá-lo a serviço do seu governo, sabiamente arrecadando um capital social já construído, por outros, para a legitimação do seu império.

atuação dos monges e ascetas – através de seu nomadismo, disciplina e disponibilidade de provisão de assistência desinteressada (BOWLES *et al.*, 2012). Esse desenvolvimento será analisado com mais detalhe na seção seguinte.

2.2 Dimensão Social

No exame do clima de tolerância religiosa e respeito entre as comunidades pode-se encontrar interpretações conflitantes: uma que vê o período do Império Máuria como momento de especial respeito religioso e harmonia social, e outro que argumenta que o excesso de verbalização do governador Ásoka sobre a necessidade de preservação da paz social não denota outra coisa senão a existência de conflitos comunais (THAPAR, 2002). Em certa medida ambas estão corretas. O período de Ásoka foi sem dúvida caracterizado por um governante que, ao invés de ocupar-se exclusivamente na manutenção de seus domínios através da força militar, preocupava-se com a difusão de uma ideologia particularmente favorável à harmonia social. O comportamento ético, a observação de *ahimsa* e conduta não sectária eram estimulados. Essas prescrições encontravam fundamentação na realidade, no entanto? Ou, se não encontravam, estimulavam tal ambiente? É difícil precisar. Se por um lado a vontade política de preservação da harmonia parecia existir, pelo outro o período de transição e inauguração de nova organização política centralizada (que representava o período Mauria) não seria exatamente favorável à estabilidade social.

A dinastia Mauria estabeleceu a unidade política estendida do império no subcontinente, que antes só contava com reinados esparsos, construídos a partir de legitimação local por nascimento ou conquista militar. O império, dentre outras diferenças de reinados, tem a capacidade de movimentar excedente para construir grandes obras, centralizar a vida da sociedade em cidades, e estabelecer rotas maiores de trocas entre as regiões. Todas essas características transformam a vida da sociedade. As comunidades ficavam mais próximas mediante trocas, conquistas, migração, diplomacia. Esse movimento estimulava a homogeneização, mas antes disso colocava frente a frente comunidades diversas, que variavam enormemente em prática religiosa, costumes e grau de isolamento e integração com o nascente império de grandes cidades. Essa nova interação sem dúvida geraria desconfortos, divisões e confrontações (THAPAR, 2002).

Essas considerações aparentemente confirmariam a perspectiva de instabilidade social, não fossem os *śramanas*, e seu papel nesse momento de transição. Os monges errantes eram, de longe, os membros da sociedade melhor equipados para agir como mediadores entre as

culturas metropolitanas e locais (TAYLOR, 1993) durante o período de transição no qual a cultura sânscrita de base urbana rumou das cidades prósperas para o interior povoado principalmente por comunidades alienadas desconhecidas (MUS, 2010) e antes que a homogeneização cultural e a consolidação do Estado juntassem todos em uma rede social.

Há que se ter em mente, neste contexto, que os aldeões teriam estado, pelo menos inicialmente, em uma séria desvantagem quando se tratava de lidar com os representantes da “vida da cidade” que encontrassem: funcionários com ordens para extrair tributos sobre produtos agrícolas ou recrutar soldados; empreendedores ansiosos para saquear a madeira e os metais locais ou vender produtos estranhos e exóticos; foras-da-lei com a intenção de enganar e roubar; homens, em suma, com sentimentos e intenções não-benevolentes e totalmente indiferentes ao efeito que teriam sobre estruturas de costume e organização locais. Como poder-se-ia resistir a essa nova e desoladora ordem? Como seria suportada? Os aldeões perceberam que precisavam de ajuda.

Os *śramanas* eram como que enviados dos céus para interpretar compreensivamente a cultura metropolitana para os moradores e fornecer-lhes conselhos desinteressados. Alguns (como o Buda) tinham confiança social e status nas cidades e podiam lidar com sucesso com os representantes oficiais do Estado em seus nomes (TAYLOR, 1993). Além disso, os monges tinham credibilidade. Eles eram apreendidos como explicitamente distanciados dos interesses associados ao Estado; e anunciavam este anonimato e desapego através de seu discurso, seu comportamento, suas roupas, sua dieta, e seu hábito de desaparecer periodicamente nas florestas (BOWLES *et al.*, 2012). Eles eram relaxados e acessíveis. Permitiam, ainda, que os aldeões não se sentissem em débito por esses favores, já que retribuía a ajuda provendo alimento e abrigo temporário para os ascetas.

Era justamente essa capacidade que os tornava caros aos governantes. Esses homens teriam a capacidade de transmitir, para estas populações indisciplinadas, um conjunto de valores universais, que poderiam fazer sentido para qualquer pessoa, de qualquer cultura. Esse certamente era o *dhamma* budista⁴⁰. As histórias ensinadas eram escrupulosamente compostas para apelar para o senso comum básico, e não tinham pressupostos teológicos ou alusões enigmáticas a mitos particulares e práticas de um grupo restrito (ELIADE, 2010b). A sua mensagem era positiva, reconfortante e inclusiva. Este era precisamente o tipo de programa

40 Cabe lembrar que nem todos os ascetas propagavam a pregação de Buda. O *dhamma* budista, no entanto, é referido pois é o pensamento mais acabado que sintetiza uma série de transformações filosóficas no pensamento indiano, que se desenvolveram através do diálogo entre os upanixades (e o vedanta), o jainismo, os ajivikas e Buda (e posteriormente a ordem budista).

inclusivo que permitiria a um Estado monárquico uma aproximação dos seus súditos na ausência de uma cultura e uma língua comum.

Em relação ao espaço público no período do império Máuria, portanto, pode-se perceber o engajamento de Aśoka com a preservação da harmonia social⁴¹, a potencial fonte de conflitos residente na transformação política e econômica que o império acarretava⁴², e a “acidental”⁴³ função mediadora dos monges e ascetas na sociedade em transição, restando as comunidades em colisão.

2.3 Dimensão Cultural

Na época do império Máuria, as condições de diversidade religiosa eram amplas, e a associação às religiões e seitas se dava em grande volume, seja pela adesão ao asceticismo ou à ordem monástica, seja pela devoção carismática que partilhava algumas práticas e perspectivas, mas mantinha-se leiga. A Índia ainda vivia as consequências no culto popular do florescimento filosófico do século VI AEC (METCALF; METCALF, 2006). O desafio à dominância da tradição bramânica era operado por ascetas “mágicos”, dialéticos, iogues, materialistas, pelos seguidores de Makkhali Gosala (ajivikas)⁴⁴, de Mahavira (jainistas)⁴⁵ e de Siddhārtha Gautama (budistas)⁴⁶.

Anteriormente ao estabelecimento das novas religiões e durante a pregação de Buda, filósofos brâmanes compunham os upanixades, elaboração pós-védica que inaugurou um dos axiomas mais importantes do pensamento indiano: “o homem nasceu num mundo fabricado por ele mesmo” (Satapatha Brahmana, VI, 2, 2, 27 apud ELIADE, 2010). Esse axioma, que descreve a sequência *avidya* (ignorância), *karman* (ação), *samsara* (reencarnações, mundo,

⁴¹ É especialmente ilustrativo nesse caso o édito já comentado acerca das restrições recomendadas para o discurso religioso na esfera pública.

⁴² Outra hipótese de conflito comunal se refere à possível revolta dos brâmanes pelo suposto excesso de fomento ao budismo por Aśoka, fato que inclusive é atribuído como uma das causas para o declínio do império. Tal elaboração, no entanto, carece de evidências (THAPAR, 2002).

⁴³ “Acidental”, pois inicialmente não-intencional pela parte dos monges. Posteriormente, essa conduta tornou-se mais direcionada e incentivada, na medida que o Estado os identificava enquanto instrumentais e fomentava bom relacionamento com esses entes.

⁴⁴ Makkhali Gosala (428 AEC-?) foi o fundador do movimento filosófico-religioso Ajivika (séc. V AEC), que pregava o ateísmo, o extremo determinismo (tudo o que acontecia, aconteceu e viria a acontecer já estava determinado), a rejeição da teoria do *karma* e da autoridade dos Vedas.

⁴⁵ Mahavira (480 AEC-408 AEC) foi o último *tirthankara* (próximo de profeta) jainista. O jainismo se caracteriza pelos seus três pilares: a não-violência (*ahimsa*), a não-possesividade (*aparigraha*) e o não-absolutismo da verdade, ou multiplicidade de verdades e pontos de vista (*anekantavada*).

⁴⁶ Siddhārtha Gautama (480 AEC- 400 AEC) foi um sábio cujos ensinamentos originaram o budismo. O budismo tradicionalmente está relacionado à busca de aperfeiçoamento individual, através da disciplina do distanciamento das reações à dor e ao prazer mundanos, para que se expie do ciclo de nascimentos e reencarnações (*samsara*).

materialidade) é o centro de disputa e tentativa de esclarecimento dos ascetas, iogues, brâmanes, budistas e jainistas a partir desse momento.

Dentre os principais desenvolvimentos filosóficos da época, portanto, está a elaboração de particulares e contrastantes teorias do *karma*. Para os jainistas, *karma* não denotava tanto uma lei das consequências, quanto um bem quase físico gerado pela ação humana. Uma espécie de depósito que se agarrava de forma invisível a uma pessoa e, posteriormente, produzia seus efeitos, engajando seu sujeito nos problemas e perigos do ciclo de renascimentos. Budistas, pelo contrário, alegavam que o que produz a consequência não é uma ação concreta, mas a qualidade moral da mente que o produziu. Somente se havia um estado psicológico de culpabilidade (ou responsabilidade) por trás da ação, um mau resultado se seguiria.

Pode-se argumentar que esses entendimentos a respeito do *karma* permitiam responsabilizar as pessoas pelas suas próprias desgraças, mesmo nos casos em que (a partir de uma perspectiva moderna) tais infortúnios estavam categoricamente fora de sua margem de ação. O que quer que uma pessoa experimentasse na vida seria o resultado de seu próprio *karma*, embora as ações responsáveis por estas consequências possam ter ocorrido em uma vida anterior. Na verdade, isso era interpretado tanto como lei de ferro (pelo menos em algumas das formulações antigas da doutrina budista, por exemplo) que quase nenhuma isenção foi permitida, mesmo nos casos em que as vítimas estivessem em situações desesperadoras. Assim o *karma* ruim seria considerado responsável pelas desgraças de pessoas que se encontravam em posições humildes ou desprezadas, consideradas inferiores, que viviam nas margens da sociedade civilizada⁴⁷. Como em tantas questões, no entanto, a passagem do tempo forjou concessões. De várias maneiras muitas escolas (especialmente após a ascensão do budismo Mahayana⁴⁸) reajustaram a sua interpretação do *karma* para

⁴⁷ Como é bastante compreensível, os historiadores têm enfatizado o papel do mau *karma*. Por exemplo, Romila Thapar (1984), afirma que o ensinamento do *karma* serviu para reconciliar as pessoas com sua sorte na vida. Por mais que a classe subalterna fosse oprimida, o ensinamento de que tudo foi merecido (como resultado do mau *karma* passado) tem o efeito de desencorajar a dissidência e a agitação e incentivar a aceitação da autoridade política. Essa interpretação pode identificar uma maneira através da qual isso se operava. É incompleta, porém, como explicação da disponibilidade de qualquer população a aceitar uma autoridade severa. Os súditos não aceitariam um regime opressivo simplesmente por ser dito a eles, pelas autoridades, que o seu sofrimento foi o resultado de um mau *karma*. No entanto, poderiam ser levados a resignar-se a uma condição infeliz se eles já acreditassem que todos os seus infortúnios vêm do mau *karma*. E esta verdade desoladora teria sido mais fácil de internalizar se ela fosse mediada por um regime cosmológico que conferisse sentido aos infortúnios imprevisíveis, relacionando-os em última análise, a uma ordem universal justa e gratificante.

⁴⁸ O budismo Mahayana, ou “grande veículo” é caracterizado pela cosmologia abrangente, ritualismo complexo, metafísica paradoxal e ética universal. A denominação compreende uma série de movimentos, como o Zen Budismo, o Budismo *Pure Land* e o Budismo Tibetano.

permitir a transferência de mérito, no qual o *karma* ruim de uma pessoa pode ser mitigado por algo diferente de seus próprios esforços⁴⁹. Os jainistas, por outro lado, mantiveram-se firmes na recusa em apoiar este tipo de conveniente mecanismo de transferência de mérito, o que pode ser uma razão pela qual a sua religião nunca alcançou o grande público.

Vale notar que os fundadores das principais escolas *śramana* não estavam preocupados com bom e mau *karma*. Para eles e para seus discípulos, o objetivo da vida religiosa, sua busca de autodisciplina e meditação, não era cultivar *karma* bom, mas erradicá-lo completamente. Assim, não teriam de renascer na triste e limitada "roda", da existência insegura, dolorosa e iludida nesse mundo finito. Seriam, por fim, liberados ao estado de felicidade inominável que está além de todos os estados. No entanto, embora os ensinamentos originais dos monges errantes fossem dirigidos a esta salvação final, a doutrina do *karma* plantou profundas raízes na cosmologia indiana e potenciais mecenas dos monges (como ministros, comerciantes, e, não menos importantes, reis) eram um público receptivo a sermões sobre este tema (BOWLES *et al.*, 2012).

Apesar do compartilhamento de noções a respeito do *karma* entre budismo, jainismo e bramanismo, os dois primeiros compartilham bem mais semelhanças. Tanto Mahavira quanto Gautama Buda pertenciam à casta aristocrática militar (*kštaria*) e demonstram a mesma tendência anti-bramânica (que também caracterizava já os primeiros upanixades). Além disso, “são, os dois, “heréticos” por excelência, pois negam a existência de um deus supremo e o caráter revelado dos Vedas, e denunciam a inutilidade e a crueldade dos sacrifícios [védicos]” (ELIADE, 2010b, p. 83). A procedência comum e o anti-bramanismo dessas duas importantes tradições já foram apontados como indicativo do caráter político da dissidência religiosa, que desafia o bramanismo em termos teológicos e de poder de casta. A rejeição da autoridade religiosa bramânica seria extremamente útil para a aristocracia *kštaria*, a qual esteve desde longa data em competição com os brâmanes pelo controle rural socioeconômico (COLLINS, 1982).

Mesmo que seja impreciso definir as consequências dessas mudanças para o culto popular e a fé particular, pode-se inferir que as condições de convivência com diferentes perspectivas desfaziam a dominância incontestada brãmâne, e afetavam de forma inicial as condições de “societalização” (*societalization*) da fé. Há evidências de que a multiplicidade de escolas permitiu maior nível de escolha particular da fé a ser seguida, antes limitada pelo

⁴⁹ Rituais funerários do bramanismo, envolvendo a realização de ofertas *śraddha* para antepassados devotos, para facilitar a passagem do falecido para a próxima vida, por exemplo, contrariam a teoria estrita do *karma*.

nascimento, seja pelo bramanismo védico (em sociedades arianas ou comunidades nativas conquistadas), seja pela mera replicação de práticas religiosas compartilhadas no local de nascimento. A assimetria entre a adesão de homens e mulheres ao serviço monástico das novas religiões, com destaque para a quantidade de mulheres monjas, principalmente no jainismo é um exemplo⁵⁰ (ELIADE, 2010b).

2.4 Conclusões parciais

Aśoka foi o primeiro governante que não dispunha de sua função de patrocinador da religião exclusivamente para o financiamento do bramanismo (e conseqüente garantia de legitimação do seu poder através dos sacrifícios védicos). Além de patrocinar diversas religiões e seitas, Aśoka se converteu a uma religião minoritária, o que carrega em veracidade o seu compromisso expresso com defesa à tolerância religiosa e manutenção (ou instauração) de harmonia social. Pode-se dizer que ele foi o fundador de um meio de intervenção estatal no mercado religioso a favor da diversidade contra a imposição religiosa (da religião majoritária ou de qualquer religião única), que se mostrou eficaz na Índia, e permaneceu como prática do Estado frente à Religião até os dias atuais.⁵¹

No que toca o espaço público, havia clara alusão oficial à importância da restrição ao discurso religioso contencioso ou provocatório, valor que está presente nas discussões atuais acerca do papel da religião nos espaços públicos nos países seculares (STANFORD, 2008). Ademais, percebe-se o impacto da atuação dos atores políticos-religiosos de forma capilarizada (monges e ascetas): sua importância na propagação de certos valores morais e religiosos e seu papel de promoção do sincretismo e de mediação entre o local e o cidadão, o social e o governamental. A relevância dessa função será reforçada posteriormente pelos sufis⁵², por exemplo. Em parte, essa constatação corrobora a perspectiva de Durkheim acerca da função de provisão de bens das instituições religiosas (INGLEHART; NORRIS, 2010). Os monges e ascetas parecem suprir uma carência de alcance do Estado Máuria (centralizado e

⁵⁰ É discutido se isso não ocorria pelo lugar secundário que era relegado às mulheres na tradição védica e bramânica (ELIADE, 2010b).

⁵¹ Existe a possibilidade de que a existência dessa experiência não garanta que tal comportamento tenha deitado raízes no pensamento político indiano (vide Arthasāstra e posteriores imperadores perpetradores de intolerância religiosa) (MADAN, 2010). Há, no entanto, concordância em argumentar que o período foi essencial à legitimação do secularismo indiano pós-independência, seja ele de fato herdeiro ideológico de Aśoka ou apenas usufruidor pragmático de seu simbolismo (METCALF; METCALF, 2006). Ao se estudar o período Máuria aprofunda-se o entendimento, portanto, de quais características são evocadas pelo Partido do Congresso ao qualificar o secularismo indiano nos termos de Aśoka. Faz parte da compreensão de práticas, conceitos e sensibilidades, que desenvolvidos ao longo da história do subcontinente, ajudaram a organizar o arranjo político chamado secularismo (ASAD, 2006).

⁵² Monges muçulmanos, que praticavam religiosidade devocional e ascética.

extenso), incapaz de alocar os recursos necessários para manter uma burocracia grande o suficiente para realizar tal função (a de propagar o *dhamma* e suavizar a transição de tipo de regime político). Na verdade, de fato há registros sobre representantes oficiais do governo destacados para essa função específica. Estima-se, no entanto, que não tinham o número suficiente, nem a inserção necessária para ter sucesso no seu propósito (BOWLES *et al.*, 2012)

Vale notar que a época de efervescência filosófica que permeou o Império Múria desafiou a hegemonia bramânica e expôs a população a uma gama maior de “verdades religiosas”. Tal exposição possivelmente engendrou as primeiras contestações da exclusividade da verdade da sua própria fé (fé questionável) e possibilitou inclusive maior liberdade de escolha de crença e prática religiosa (atestada pelas conversões a adesões às ordens monásticas).

Esse processo é descrito por Bruce como duas das dimensões presentes no processo de secularização (para ele, a neutralização do Estado em relação à religião, principalmente), a diferenciação e a “societalização”. Bruce (2009) explica que a fragmentação de instituições religiosas e o nascimento de novas religiões diversifica o “mercado religioso” e extirpa o caráter natural de uma religião dominante, pondo-a em competição com outras visões. Ele argumenta que:

[...] ideias são mais convincentes quando são compartilhadas universalmente. A elaboração de alternativas provê um sutil, mas profundo desafio [à religião dominante], [...] a diversidade debilita o senso de inevitabilidade. (BRUCE, 2009, p. 149, tradução nossa)

No caso indiano, não se tinha exatamente uma tradição religiosa comum às comunidades e aos governantes. No entanto, o monopólio bramânico da legitimação dos governantes, desde os líderes de tribos védicas até os primeiros *maharajas*⁵³ garantia uma naturalização da relação entre a elite política e o bramanismo. Em relação aos súditos, apesar de haver diversidade, pois que os cultos nativos locais eram múltiplos, não havia contato entre eles. A única experiência de contraposição de religiões se dava através da imposição do bramanismo, que oprimia a religião local ao mesmo tempo que a assimilava, evitando uma configuração de clara competição entre os credos.

É claro que esse processo de diferenciação e “societalização” não estaria completo se as condições materiais se mantivessem as mesmas. A identidade entre a origem de

⁵³ “Grandes reis”, que dominavam uma região maior que o reinado das tribos, menor que um império.

nascimento, função social e fé estariam sustentadas numa realidade economicamente estratificada, principalmente na oposição estável da elite ariana à população nativa. Essa estrutura já estava sendo desestabilizada com as transformações econômicas operadas durante o Império Máuria, mas só teve consequência palpável num período posterior, o do Império Gupta.

3 IMPÉRIO GUPTA: O FLORESCIMENTO DO COMÉRCIO, OS REIS HERÓIS E A FÉ BHAKTI

Após o declínio do império Múria, o subcontinente viveu momento de grande instabilidade política. A crescente conexão da Índia com o resto do mundo, através das rotas de comércio criadas pelos Múrias e aprofundadas pelos reinos posteriores, trouxe influxo de ouro⁵⁴ e melhora na qualidade de vida no subcontinente⁵⁵, mas também acarretou o interesse de invasores, seja pelos saques ou por tentativa de estabelecimento de reinos através do domínio territorial (BOWLES *et al.*, 2012).

Condenada parcialmente por sua geografia, a Índia viu-se como um beco sem saída para ondas sucessivas de invasões: as rotas de conquista na Ásia pré-colonial eram por terra, delimitadas por costas e cadeias de montanhas, mas com pontos de entrada através da passagem noroeste (BRAUDEL, 2004). Através dessas passagens, houve ataques sucessivos de invasores equestres cujo modo de vida nômade dava-lhes vantagem militar sobre os agricultores sedentários das planícies do Norte. Esse cenário turbulento não permitiu a instauração de reinos extensos, já que a constância das invasões pelo Norte, e as tentativas de expansão dos reinados do Sul (equiparáveis entre si em termos de capacidades) impediam que se alocassem recursos nas instituições e na infraestrutura dos incipientes reinados (BOWLES *et al.*, 2012).

A Índia assistiu, portanto, à coexistência de grandes cidades comerciais - nós das rotas de comércio -, clãs tribais - organização política anterior aos primeiros impérios no subcontinente, dominantes durante a arianização da Índia - e reinados do tipo medieval - que incluíam relação semelhante à de suserania e vassalagem⁵⁶. Isso afetou o subcontinente de várias maneiras, mas principalmente de duas. Primeiro, reduziu a possibilidade de homogeneidade da sociedade e da cultura indiana. Os invasores, militarmente superiores, constituíam populações arraigadas ao ethos guerreiro e orgulhosamente diversas das

⁵⁴ Fontes tâmeis apontam que esse ouro chegava, principalmente, através dos portos do Sul, em troca de especiarias, pedras preciosas e outros artigos de luxo. (GUPTA, 1963)

⁵⁵ A escavação de muitos centros urbanos da época fornece evidências de melhora no padrão de vida. A cidade indo-grega de Sirkap em Taxila foi escavada para revelar a sua forma urbana, com a acrópole distinta da cidade residencial. Já os Bactria exploravam o seu papel de intermediários das rotas de comércio, e a disposição das cidades bactrianas era previsível - uma cidadela fortificada para a elite dominante, com uma cidade residencial maior adjacente. Casas, centros de artesanato e mosteiros eram localizadas perto da cidade residencial. A cidade de Bactra (hoje Balkh) teria uma população estimada de cerca de 100.000 pessoas (THAPAR, 2002). Vale notar, no entanto, a noção do historiador Jha (1998, p. 116), que pontua, a respeito da afirmada "Era de Ouro Gupta": "Para as classes altas todos os períodos da história foram dourados; para as massas, nenhum".

⁵⁶ O império Gupta, utilizado como exemplo nesse capítulo, corresponde a esse tipo de unidade política, ainda que tenha a alcunha de império.

populações locais. Segundo, atrofiou a crescente identificação da população com uma unidade política maior, que dava sentido de unidade ao subcontinente. Fortaleceu, em contrapartida, a deposição de confiança e identidade nos valores locais, seja através de comunidades religiosas locais ou da importância de arranjos políticos de pequeno alcance.

Essa involução ou estagnação do desenvolvimento de uma sociedade civil não atendia à necessidade de criação de redes de confiança entre os entes que efetuavam as trocas nas longas e robustas rotas comerciais. Ora, essa confiança não seria provida por instituições do domínio secular, pois não havia nenhuma infraestrutura básica de bancos, finanças ou elaboração e observação de leis compartilhadas. Como o raciocínio acerca da fragilidade e efemeridade dos reinados explica não havia, tampouco, presença de forças militares capazes de garantir a segurança das transações. Teria de haver, portanto, um sistema de construção de identificação paralelo, que ao mesmo tempo abarcasse o folclore local (como parte principal da identidade local) e fosse carismático o suficiente para se espalhar de porto em porto e cumprir com o papel de fonte de reconhecimento da confiabilidade das pessoas. Havia de ser compartilhado um credo que garantisse (na medida do possível) o comprometimento da pessoa com a pureza moral, disciplina, altruísmo e assegurasse a prioridade comum entre tais entes. A religiosidade devocional, já uma das sínteses entre os credos nativos e do bramanismo, pareceu encaixar-se nesses parâmetros. Não é por acaso que se observa a sincronia na difusão da religião devocional e o crescimento do comércio.

Além de refletir as transformações das condições materiais econômicas e políticas do subcontinente, o florescimento da fé *bhakti*⁵⁷ teve profundas consequências tanto no budismo quanto no bramanismo. Gerou o movimento reformista Mahayana no primeiro, os Puranas e os épicos Mahābhārata e Rāmāyana, no segundo. Esses épicos representam a fusão máxima do bramanismo, vedanta, sanquia, *yoga* e fé *bhakti*, e são tidos como o marco da transição do bramanismo para o Hinduísmo (como é identificado hoje) (ELIADE, 2010b). Tais alterações impactaram no ambiente social de tolerância religiosa e modificaram a forma de interação dos governantes com as ordens religiosas, como será visto em maior detalhe a seguir.

3.1 Dimensão Política

Com certeza, os imperadores Gupta e seus vassalos não tinham postura de distanciamento da religião. De forma muito mais passional do que Aśoka, declaravam

⁵⁷ *Bhakti*, do sânscrito, é derivada de *bhaj*, que poderia ser traduzido como compartilhar, e nesse contexto significava a distribuição de oferendas sacrificiais, a fruição de alimentos ofertados (*prasāda*) ou de mérito adquirido ritualmente, culto em comunidade, amor ou adoração (DAVIS, 1999).

abertamente a sua devoção à *Viśnu*⁵⁸ e seus *avātāras*⁵⁹. Por todo reino, templos eram construídos e locais sagrados eram demarcados. Uma parte principal das atribuições do governante era de a patrocinar essas construções, que tinham a tecnologia necessária para eliminar as barreiras entre o mundo profano e o sagrado.

Isso não redundava, no entanto, em sectarismo ou comportamento persecutório por parte do Estado. Os imperadores estavam imersos num período de reforma religiosa, e eram devotos de uma fé essencialmente abrangente. Esse esgarçamento das fronteiras religiosas promovido pela fé devocional permitia que não fosse inconsistente lógica e religiosamente a distribuição de alianças e patrocínios aos mais variados sectos. E assim o faziam. Há claras evidências de apoio dos vassallos dos imperadores desde à devoção à *Śiva*⁶⁰ (BANERJEE, 1976) até ao budismo heterodoxo (FA-HSIEN, 2012).

Em razão de os governantes professarem claramente uma fé, no entanto, pode-se argumentar que esse patrocínio, mesmo que diverso, mascarava uma hierarquia entre as religiões, onde algumas desfrutavam de clara prioridade. O apoio à fé *bhakti* seria apenas uma nova roupagem para a antiga associação simbiótica entre a elite governante (*kśātrīya*) e a sacerdotal (brāhmana). Para apreciar esse ponto, no entanto, precisamos proceder alguns esclarecimentos.

O primeiro diz respeito à relação entre o movimento *bhakti* e o bramânismo. Mesmo que hoje essas expressões religiosas estejam abarcadas no que se chama Hinduísmo, vale notar que a fé *bhakti* não se desenvolveu dentro da ortodoxia bramânica. Na verdade, muitas vezes o movimento devocional se colocava em oposição à elite brāhmana, mesmo que nem sempre explicitamente. O fervor *bhakti* substituiu ritos de sacrifício e misticismo extático da filosofia védica. O canto em grupo (*kīrtan*) de canções devocionais surgiu como a forma de culto popular e eclipsou o sânscrito, o tirando temporariamente do espaço público. A ordem socio-ritualística bramânica perdeu muito de sua autoridade espiritual, que foi transferida a santos, gurus e *piris* (BHARGAVA, 2010). Somente posteriormente, principalmente através do *Mahābhārata*, o bramânismo védico foi assimilado às características da fé devocional (ELIADE, 2010b). Em certa medida, pode-se dizer que esse processo de elaboração de síntese

⁵⁸ Divindade presente na trindade hinduísta, representa o mantenedor, que opera na criação através das forças de preservação dos processos. Ao longo do desenvolvimento da tradição bramânica, passou de uma deidade secundária no período védico, para um dos deuses principais, durante o primeiro e segundo século EC.

⁵⁹ Encarnação da Divindade, descende do reinado divino pela criação e manutenção da manifestação em um corpo material.

⁶⁰ Śiva faz parte da trindade hinduísta e representa o destruidor e criador. Tem simbologia fortemente relacionada ao ethos guerreiro das primeiras tribos védicas e, ao longo do tempo, foi ganhando atributos dos ascetas hinduístas.

só alcançou sua forma final, quando o islamismo chegou à Índia e foi contrastado com as fés de cosmologia similares que pertenciam ao subcontinente, o “hinduísmo”.

Ainda que se admita essas diferenças, resta o questionamento acerca da possibilidade de o secto específico da fé devocional dos governantes ser assimilado mais rapidamente pela ortodoxia. Seria sem dúvida útil para ambas elites (governantes e sacerdotes), pois potencializariam a sua legitimação frente a sociedade – legitimidade que seria especialmente cara num cenário de instabilidade política. Um fato que comprovaria esse relacionamento é a performance do sacrifício *asvamedha* (sacrifício do cavalo), em proclamação aos reinados de Samudra e Kumara Gupta (BOWLES et al, 2012). Esse sacrifício era clássico na consagração da instituição territorial dos reinados arianos no período védico (ELIADE, 2010a), essencial ao estabelecimento de um novo reinado.

A elite brâmane da época, no entanto, já não possuía o poder ou prestígio que desfrutava na era védica. Além disso, não poder-se-ia traçar mais nenhuma linha divisória clara entre famílias governantes que eram de descendência “ariana genuína” e o resto. Em termos políticos, havia ausência de uma vantagem clara e válida para os reis em identificar-se com o interesse brâmane de maneira garantida (BOWLES et al, 2012). A elite governante presidia populações heterogêneas dentro das quais o Bramanismo, como um agente de “sanscritização” e como denominador cultural comum, estava descobrindo o seu caminho lentamente em direção a um novo papel, dirigido para moldar um sincretismo inclusivo. O estabelecimento de observâncias bramânicas e o patrocínio de sacerdotes, poderia ser parte da síntese Gupta, sem significar submissão do Estado à Religião. Isso ocorria por que o bramanismo poderia ser honrado sem incorrer qualquer ameaça real para os reis, nessa época (NARAIN, 1983). Os brâmanes tiveram de se contentar com qualquer honraria qualificada que pudessem encontrar dentro do arcabouço de uma cultura eclética e de uma ortodoxia em transformação. Eles simplesmente não tinham a influência necessária para cobrar qualquer nível de comprometimento do rei. Este é um ponto crucial, e sublinha a magnitude da mudança política que havia ocorrido: os reis estavam agora claramente encarregados do poder político e os brâmanes estavam subordinados a eles (NARAIN, 1983).

Uma prova da carência de poder legitimador da religião na época é o desenvolvimento da associação dos reis com heróis míticos. Essa foi uma estratégia desenvolvida para que a população dispusesse sua confiança na validade do reinado, quando as diferenças culturais providas pela origem ariana da elite não estavam mais disponíveis. Essa proximidade maior entre os reis e seus súditos (dada pela não separação étnica clara – esses poderiam ser nativos

ou estrangeiros, como sua população diversa), combinada à instabilidade promovida pelas guerras constantes e a fragilidade consequente dos reinados, com a recorrente queda e substituição de dinastias, enfraquecia a possibilidade de reivindicação do parentesco divino dos reis. Nos textos iniciais dos *Dhārmasāstras* percebe-se um tratamento claro dos reis como deuses em forma humana (STEIN, 1983). Nos textos posteriores, no entanto, que foram escritos na época do império Gupta, essa noção vai sendo suavizada até que se estabeleça a divindade do reinado, e não do rei (LINGAT, 1973). Ao justificar a ordem através da sacralização e sinalizar a concordância dos atos do rei com a vontade divina, identifica-se o rei ao deus de forma indireta, sutil e alegórica (ASHER, 1983). Esse tipo de referência cabia na época, mas não era o suficiente para garantir a legitimidade do rei. O arquétipo do homem de proezas foi, portanto, desenvolvido, mesclando a mitologia védica, os épicos devocionais e a história dos governantes. Construía-se contos e poemas que comemoravam as conquistas marciais dos reis, propagando suas proezas e coragem. Esse arquétipo popularizava a imagem do rei, gerava lendas compartilhadas (assim como as utilizava); mas, mais do que isso, veiculava uma mensagem racional a respeito da disposição da confiança dos súditos nos reis. Eles eram convencidos de que os reis tinham a capacidade de protegê-los e prover certo nível de estabilidade em tal contexto tão volátil e fragmentado (BOWLES et al, 2012).

Esse comportamento também foi associado com uma possível tensão entre a elite Gupta e os brâmanes. A escolha pela projeção da dinastia como formada por guerreiros formidáveis seria parte de um deliberado programa de autolegitimação do reinado, para que se pudesse prescindir a fonte de legitimação bramânica. A elite sacerdotal estaria sendo vista como representante de um grupo com interesses particulares ao invés de protetora dos interesses do reinado (LORENZEN, 2006).

Ainda que essa interpretação tenha certo respaldo empírico, muito mais evidente é a fragilidade da fé bramânica na época, o que sustentaria a versão inicial da explicação do desenvolvimento do arquétipo de rei herói. Essa fragilidade engendraria um comportamento paradoxal da elite clerical. Essa elite ora agia de forma restrita na oposição às outras religiões e sectos - pelo seu poder limitado e tentativa de assimilação e síntese -, ora fustigava intolerância e perpetrava ataques aos jainistas e budistas, procurando recuperar sua hegemonia.

3.2 Dimensão Social

A avaliação das condições de liberdade e tolerância religiosa nos espaços públicos no período Gupta é complexa. Muitos estudiosos se sentiram compelidos a enfatizar a tolerância entre diferentes seitas e denominações religiosas, evidenciada pela conduta dos governantes indianos, principalmente através de sua distribuição variada de patrocínio e apoio. Esse comportamento geraria baixa incidência de perseguição e violência religiosa. Há autores, no entanto, que argumentam que exatamente esse cenário de não fidelidade governamental a uma ordem religiosa poderia gerar atrito com ortodoxias que se considerassem merecedoras de exclusividade de patrocínio e interpretassem a prosperidade de outras seitas como ameaça ao seu status. Esse seria precisamente o caso da ortodoxia bramânica na época.

Manabendu Banerjee (1976), partidário da primeira explicação, observa que os reis Gupta fizeram pouco esforço para fazer valer a sua preferência religiosa pessoal, o Vaishnavismo. Como já mencionado, o culto de Visnu não era obrigatório nem para a própria corte Gupta: "seus seguidores poderiam pertencer a qualquer seita (...) ou religião" (BANERJEE, 1976, p. 16). A conclusão, de acordo com Banerjee (1976, p. 16), é de que "os reis Gupta valorizavam em grande medida a tolerância religiosa, e fizeram o que puderam para reforçar a amizade e a paz que [geralmente] prevaleceram entre seitas religiosas heterogêneas". Não é à toa que Weber (*apud* SMITH, 1963, p. 61) declara: "É inegável fato de que na Índia, pensadores religiosos e filosóficos foram capazes de desfrutar perfeita, quase absoluta, liberdade por um longo período."

Parece bastante claro que (atentando para o exemplo de Aśoka e para o comportamento Gupta) os governantes (e talvez também seus súditos) prontamente transferiam ou distribuía sua lealdade entre diferentes seitas, não vendo nenhuma inconsistência lógica na abordagem de diferentes deuses para diferentes fins – tendência reforçada a partir da fé *bhakti* e através da elaboração upanixádica de identificação entre macro e microcosmo. Grande parte da evidência sugere que as diversas seitas religiosas eram de fato toleradas livremente, a partir de uma visão de mundo predominantemente sincrética, que reconhecia uma certa validade comum entre as diferentes divindades ou caminhos (BOWLES et al, 2012).

Já Wendy Doniger O'Flaherty (1983) enxerga no período Gupta o início da hostilidade dos brâmanes e seus partidários em relação aos grupos não-brâmanes, particularmente os budistas e jainistas. Como evidência, ela aponta os Puranas, citando a história Skandapurana

do rei Ama, que o representa como um apóstata corrompido por jainistas; a proibição de Manu em honrar os hereges; as opiniões de Yajnavalkya e Narada de que os hereges e ateus não deveriam ser autorizados a atuar como testemunhas em julgamentos; e denúncias de escrituras heterodoxas como escrituras “da ilusão” às quais os crédulos sucumbiam. Doniger conclui que os Puranas encarnam uma ortodoxia que tentava se afirmar em oposição clara às heterodoxias. Além disso, ela detecta nesses documentos sinais de disputas acrimoniosas incipientes.

Ela acrescenta:

[...] a evidência dos Puranas e Dharmasastras pode indicar que a atitude [dos brâmanes ortodoxos] em relação aos hereges e ateus se tornou amargurada neste período, perdendo terreno que tinha sido adquirido durante a pouco estruturada Era Saka Kushan" (O'FLAHERTY, 1983, p. 107, tradução nossa)

De acordo com Doniger, portanto, foi durante o período Gupta que o ataque aos grupos e ensinamentos heterodoxos se cristalizou⁶¹. No entanto, é perfeitamente possível que os tipos de tensões que O'Flaherty identifica no período Gupta estivessem presentes em outros momentos, e não representassem necessariamente um novo padrão de relações. Há indícios, todavia, de que de fato houve conflitos violentos entre brâmanes ortodoxos e os seus seguidores, especificamente nesse período, que partiam contra budistas ou jainistas que tinham perdido seus patronos. Evidência de tais choques foi encontrada, por exemplo, no registro arqueológico de locais budistas como Nagarjunakonda (LONGHURST, 1938).

Ainda assim, provas concretas de perseguição religiosa nestes tempos são dispersas e fragmentadas (BOWLES et al, 2012). Na ausência de evidências mais sólidas, a visão de que a Índia pré-moderna tinha uma unidade cultural que impedia o conflito comunal ganhou terreno. Parece, no entanto, que essa perspectiva minimiza a complexidade e as nuances do período. Apesar de não se poder afirmar com certeza o quão difundido o fenômeno era, ou em que momentos ele foi mais acentuado, a percepção de Doninger de que houve perseguição significativa de não-brâmanes durante o primeiro milênio pode representar adequadamente situação que ocorreu em certos períodos da Era Gupta. Mesmo que as referências às guerras e perseguições religiosas estejam ausentes do registro histórico da Índia antiga, não se pode excluir tipos de conflito menores e mais localizados, mas não inteiramente anódinos.

Apreciado isso, é preciso pontuar que havia uma questão política prática que certamente teria agido para limitar a ferocidade de quaisquer perseguições sectárias na época.

⁶¹ Embora a autora também observe que uma recuperação parcial pode ter ocorrido mais tarde durante a influência do tantrismo

O já referido limitado poder dos brâmanes no período, evidenciado pelo inconstante e não exclusivo apoio da elite governante à ortodoxia (BOWLES et al, 2012). Dadas essas condições, a chamada “tentativa de renascimento bramânico” não poderia arcar com as consequências de excessos em perseguições de hereges e violência religiosa. Os brâmanes teriam de ser muito cautelosos em atacar as seitas preferidas dos reis, pois poderia redundar em diminuição de patrocínio real, tanto financeiro quanto ideológico. Um comportamento muito mais prudente politicamente seria o de fomentar ações que tivessem a capacidade de atrair um amplo apoio entre os vários grupos distintos que constituíam os cidadãos. Tais constrangimentos estruturais podem ter cingido a viabilidade de um ataque claro e vigoroso aos inimigos da ortodoxia bramânica. É mais certo que a tolerância religiosa e o ecletismo desenvolvido pelo hinduísmo posteriormente, e identificado como uma das suas características “naturalmente” favoráveis ao secularismo, tenha tido sua origem no pragmatismo, e não em alguma motivação puramente “transcendental” ou intrínseca ao pensamento religioso bramânico.

3.3 Dimensão Cultural

Se o período Máuria assistiu à multiplicação de religiões e tendências religiosas, o período Gupta compreendeu momento de reformulação das principais tradições. Tal desenvolvimento aproximou diversas religiões e inaugurou formas de devoção e expressão do culto religioso. Esse período não contribuiu tanto quanto o anterior ao questionamento da veracidade da fé pessoal. Ao invés disso, todas as fés conflitantes poderiam ter validade concomitantemente, através da teoria dos *avatāras* e do valor da devoção pessoal a uma divindade em particular. Por outro lado, o desenvolvimento da fé *bhakti* e do tantrismo colocaram em teste (e talvez tenham destruído) a possibilidade de que houvesse uma única e abrangente ortodoxia bramânica que merecesse ser chamada de Hinduísmo.

A doutrina dos *avatāras* foi um desenvolvimento da fé *vaishnava*, ou dos devotos de *Viśnu*. A partir dessa perspectiva, as divindades poderiam descer à terra em forma física, assumindo diversas identidades, dependendo da sua respectiva “missão” na terra naquele momento (DALSHEIMER; MANGUIN, 1998). Essa visão tornava o vaishnavismo extremamente capaz de absorver cultos locais ou diversos, a partir da identificação de deidades folclóricas regionais como *avatāras* de *Viśnu*. *Kriśna*, uma divindade local associada ao culto das vacas, que foi identificada como o oitavo *avatāra* de *Viśnu*, é um exemplo desse processo. Mesmo a parte devocional do budismo pôde ser incorporada através da rotulagem de Buda como o nono *avatāra* de *Viśnu*. Mesmo que possa parecer apenas funcional, a

doutrina dos *avatāras* tinha respaldo filosófico nos upanixades, que haviam postulado a famosa equação *ātma-brahman*, ou unicidade total da realidade (BOWLES *et al.*, 2012). Essa doutrina deitou profundas raízes no pensamento religioso indiano e, apesar de favorecer uma acomodação da diversidade religiosa, desfavorece raciocínios acerca da validade ou não da fé em concorrência com outras. O questionamento “creio em Buda ou em *Śiva*?” não precisava ser respondido e o reconhecimento da diversidade de verdades religiosas não redundava necessariamente em dúvida acerca da veracidade da sua crença.

Já o tantra, não uma nova seita distinta, mas um movimento, se originou em grande parte a partir de práticas locais encontradas principalmente nas regiões montanhosas do norte e nordeste, e operou dentro das tradições existentes. Surgiram um tantra hindu e um tantra budista com suas próprias linhas de professores, mitos e iconografia, textos e práticas. “Tantra” é um tear ou uma armação, moldura; os textos que se tornaram conhecidos como tantras adquiriram o nome porque forneceram uma estrutura de abordagem para o ensino e a instrução espiritual. Como as práticas dos seus devotos, os textos foram transmitidos secretamente, e os seus conteúdos são muitas vezes enigmáticos e obscuros. Em muitos casos, parece que suas prescrições podem ter sido concebidas como códigos ou símbolos que apontam para percepções alcançadas através da meditação. Originalmente associado a crenças populares, medicina popular e cultos da deusa, o tantra eventualmente adquiriu formas sofisticadas, com textos escritos – e patrocínio por dignitários com conexões nas cortes e por professores de renome, com muitos seguidores. Discípulos do ofício estudavam técnicas de meditação ióguica, procurando perceber dentro de si os tipos de experiência que transcendiam existência normal (ELIADE, 2010b). O movimento tântrico teve seu ápice entre o século VIII e o XI; depois disso, continuou como um componente significativo, mas, por vezes, sombrio do hinduísmo e do budismo. Até certo ponto, o movimento permaneceu associado com as margens da sociedade, povos tribais e de casta inferior, o que, a longo prazo, prejudicou sua reputação. Em certas fases, no entanto, - especialmente no século XI na Caxemira - adquiriu um prestígio considerável (BOWLES *et al.*, 2012). Em ambos os casos, ele inevitavelmente pereceu frente à ortodoxia bramânica. As relações não eram facilitadas pela reivindicação de alguns grupos tântricos que, através da utilização de suas técnicas especiais, tinham atingido discernimentos que falseavam a sabedoria dos Vedas, por exemplo. Mesmo que importante, essa rejeição aos vedas não era dominante, no entanto.

O terceiro desenvolvimento importante compreende o caráter anti-bramânico de algumas tendências da fé *bhakti*. Essa nova religião devocional, no quadro social existente,

introduziu espaço alternativo para as ideias de fraternidade e igualdade (BHARGAVA, 2010). Um movimento *bhakti* particular, o movimento Virasaivita, liderado pelo santo Karnataka Basavanna e popularizado pelos escritores *vachana* no século XII, foi o mais radical. Embora um brâmane, Basavanna se revoltou contra a ortodoxia e ritualismo bramânico, a discriminação com base em casta, credo e gênero. Seu movimento deu lugar especial para as mulheres e pregou a anulação da superioridade bramânica, e em certa medida, dos valores patriarcais. A fêmea com seus poderes de criação e gestação tornou-se mais importante do que o sexo masculino. As castas mais baixas desprovidas das armadilhas da riqueza e poder eram consideradas mais perto de Deus do que brâmanes (RAMASWAMY, 1996). Adorando Shiva, o movimento rejeitou a autoridade védica, e mesmo o rito de cremação, favorecendo o enterro em vez disso. Embora o radicalismo inicial e o anti-sanscritismo do movimento *virasaivita* não tenha ido além do século XII, duas coisas se destacam nas primeiras fases deste movimento: primeiro, a defesa da igualdade social e uma rejeição de ambas as hierarquias de casta e desigualdade de gênero levando em direção a uma nova comunidade religiosa; segundo, uma ênfase na escolha e na responsabilidade em assuntos religiosos, incluindo a libertação não mediada pela autoridade social ou instituição, desenvolvendo assim o repertório conceitual para a liberdade socioreligiosa individual (BHARGAVA, 2010). É verdade que o extremismo crítico *bhakti* foi atenuado com a sua assimilação ao convencional culto de castas superiores. Tulsi (um *bhakta saguna* que manteve, como Rajamuna, a santidade das castas e tinha um apoio predominantemente “hinduísta”) foi particularmente bem-sucedido em marginalizar os impulsos revolucionários dos movimentos radicais através da apropriação (GREWAL, 2006).

Mesmo que tenham tido consequências materiais limitadas, não se pode diminuir a importância da transformação do pensamento religioso que ocorria na época (BHARGAVA, 2010). Pode-se reconhecer em todas as novas tendências, principalmente no tantrismo e na fé *bhakti* crítica, um tipo de movimento religioso que se esquivou de rotas aprovadas para a iluminação. O contato com o sagrado não precisava ser feito através do estudo védico, ou sentado aos pés de um brâmane. Nem era necessária a realização de sacrifícios na velha tradição associada com os Vedas, ou de um ritual apropriado em local sagrado ou em um templo regular. Em vez disso, a sacralidade teria de ser descoberta dentro do próprio corpo, do próprio eu, e a escada pela qual se daria essa ascensão não seria fornecida por um brâmane, mas por um guru que pode vir de qualquer casta (BOWLES *et al.*, 2012).

3.4 Conclusões Parciais

O período da Era Gupta vivenciou a primeira situação de clara submissão da ordem brâmane pelo Estado. Essa submissão, no entanto, não era sustentada pelo crescimento das capacidades estatais. Antes, refletia o cenário de instabilidade política e complexificação da sociedade indiana, devido às invasões constantes e a maior dinamicidade econômica promovida pelo comércio de longa distância. Não se pode interpretar, portanto, que o aumento de importância da esfera secular caracterizou o período. Na verdade, percebe-se que a estagnação da sociedade civil ao mesmo tempo que inviabilizava uma perspectiva única de credo e enfraquecia o bramanismo, reforçava a importância dos cultos e folclores locais. Esse era o resultado sobretudo da incapacidade de provisão de estabilidade política e segurança. Observou-se, portanto, uma diminuição da velocidade da “societalização” e suas consequências na religião.

O retorno à importância do culto local frente à falta de estabilidade política parece concordar com a conclusão de Inglehart e Norris (2013, p. 216, tradução nossa) a respeito da importância da religião em sociedades com baixo nível de segurança: “sociedades em que as vidas diárias das pessoas são delineadas pela ameaça da pobreza, da doença, e da morte prematura permanecem tão religiosas quanto séculos atrás”

Os Estados, mesmo que frágeis e efêmeros, desenvolveram uma estratégia própria para lidar com a fragmentação social e a necessidade de legitimação ao seu poder. Essa estratégia apelava para o repertório religioso de forma não sectária e não afirmava superioridade baseada na origem. O arquétipo de rei heroico utilizou partes de lendas locais, o aspecto da cosmologia compartilhada que acreditava na simetria entre o mundo divino e o material e o ethos guerreiro das dinastias. Mesmo que utilizada para sustentar a submissão, essa construção ideológica deixava mais espaço para desafio político-militar do que as anteriores baseadas na origem étnica ou na família de nascimento dos indivíduos. A dinastia heroica tanto refletia esse momento turbulento quanto permitia inspirar outros entes, que poderiam perseguir seus próprios feitos heroicos e desafiar o poder real.

Em relação à situação da liberdade religiosa, percebe-se a manutenção do observado na dinastia Máuria: o compromisso do Estado na promoção de um ambiente livre de perseguições religiosas e conflitos comunais. Se a capacidade do Estado de implementar (seja ideologicamente, seja coercitivamente) essa diretriz no império já era limitada no período de Aśoka, na era Gupta isso era ainda mais árduo. Não é à toa que os grupos religiosos pareçam

ter aderido conscientemente à sua identidade de grupo político, perseguidor de interesses particulares, e lutado pela sua predominância por seus meios próprios. A violência religiosa estaria presente, portanto, mas refletiria muito mais disputas políticas de patrocínio do que intolerância religiosa ou perseguição baseada em identificações comunais mais estendidas.

Já na esfera individual, nota-se a popularização da perspectiva de importância do acesso individualizado à divindade, prescindindo o culto institucionalizado e mediado pelo sacerdócio. Essa transformação refletia em grande parte as mudanças que ocorriam pela flexibilização do status social. Esses desenvolvimentos do pensamento religioso tocam em pontos sensíveis até a atualidade referentes à dominação de classe e gênero, por exemplo. A pregação não sectária introduziu noções embrionárias de igualdade que tiveram consequências de longo prazo, como o nascimento do siquismo a partir da pregação do *bhakta* Nanak. Os símbolos e reflexões tanto do tantrismo quanto da fé devocional, no entanto, acabaram por ser apropriados pelo bramismo e suavizados para compor a nova síntese hinduísta representada principalmente pelo *Mahabarata*, e especificamente pelo *Bagavad-Gita*. O subcontinente só seria abalado por perspectivas radicais de igualdade novamente a partir do encontro com o islã.

4 IMPÉRIO MOGOL: O ISLÃ, O SUFISMO E AKBAR.

Em 711 foi estabelecido o primeiro Estado muçulmano do subcontinente indiano. A tomada do Sind correspondia à segunda fase da campanha de conquista iniciada em 630 (tomada de Mecca) que planejava expandir o poder muçulmano (alguns alegam que até a China). Em 1600 é contabilizado que um em cada dez sul asiáticos era um muçulmano professante (BOWLES *et al.*, 2012). A islamização do subcontinente, que compreende a transmissão religiosa e a transplantação do poder muçulmano, deu-se através da instalação de sultanatos árabes, afegãos e turcos (inicialmente semelhantes à estrutura do califado e em seguida descentralizados) e posterior domínio perso-islâmico (império Mogol). Embora esses dois fenômenos sejam simultâneos e inter-relacionados – a difusão do islã e a extensão do domínio muçulmano – não são um só. Caso fossem, teria de haver não só concordância temporal entre as conversões e a extensão do domínio muçulmano, quanto territorial (EATON, 2003). Isso não é o que se observa. No censo de 1871⁶², constatou-se a presença de bolsões densamente muçulmanos no sul da Índia e o grau de islamização de Bengala. Essa distribuição contrasta com a direção e o perímetro da conquista muçulmana que se deu através das passagens noroestes, a partir do Oriente Médio; e o domínio do império, majoritariamente no norte do subcontinente. Pode-se perceber que há conversões sem a presença do poder muçulmano. Além disso, nota-se o itinerário de conquista árabe na Caxemira, que seguia as rotas de comércio, e se deu muito antes da Caxemira se tornar islâmica, quando ainda era controlada pelos Cholas (hinduístas) (BAYLY, 1993). Havia também, portanto, conquista muçulmana sem difusão do islã religioso.

Entende-se, portanto, o potencial transformador desse período, já que contém ambos aspectos, que impactaram a Índia de maneira muito profunda, através de variadas fontes. Na perspectiva política, há o desenvolvimento de um império extenso e aparelhado burocraticamente, mas acima de tudo, capaz de sustentar seus domínios militarmente, com capacidade incomparável a qualquer outro reinado que existiu ou existia no subcontinente. No campo social e cultural existe o contundente abalo filosófico promovido pelo islã, com sua mensagem de igualdade, fraternidade, e estímulo ao relacionamento do individual com a verdade divina. O poder islâmico na Índia gerou nova natureza de relação entre o Estado e a Religião, combinando as inovações das dinastias afegãs, turcas e persas com o contexto religioso e político do subcontinente.

⁶² Primeiro censo “nacional” indiano, realizado já sob administração britânica.

4.1 Dimensão Política

Dentro do Islã há uma distinção conceitual feita entre o que concerne o mundo (*jahandari*) e o que concerne à fé (*dindari*). A abordagem pragmática dos imperadores Mogóis cai naturalmente na categoria de *jahandari* enquanto *dindari* é o domínio natural dos sufis e da *ulama*⁶³. No entanto, ao longo da sua história, existiram tensões no Islã entre o temporal, que se manifesta pela realeza, e o divino. Como essas tensões foram resolvidas foi ditado tanto pelo ambiente cultural quanto por circunstâncias históricas. Os imperadores Mogóis, governando uma comunidade diversa religiosa e etnicamente, tinham pouca opção em matéria de política religiosa. Governantes prudentes, eles optaram por ficar acima religião e prosseguir uma política de harmonia universal ou *Sulh-i kul*.

No entanto, eles teriam firmemente rejeitado qualquer alegação de que, ao fazê-lo, eles não estavam governando como bons muçulmanos, “sombras de Deus”. No núcleo das noções Perso-islâmicas da realeza está o conceito de justiça (*adl*): o soberano “justo” é aquele que mantém harmonia social e não discrimina entre as seções de seus súditos. E os imperadores certamente compreenderam isso; na verdade, há pouca diferença discernível entre a abordagem adotada pelo Akbar a este respeito e a de seu bisneto Aurangzeb.

No início de seus reinados, ambos eram comprometidos em agradar a *ulama* para que seu nome fosse pronunciado no sermão da sexta-feira, *khutba* (ato que dava ciência à comunidade da aceitação do rei como legítimo pela *ulama*). Assim que a legitimidade do seu reinado estivesse assegurada através da convivência das instituições religiosas e, principalmente, da articulação com elites locais (muçulmanas, hinduístas e jainistas), o imperador ficava livre para governar de acordo com o conveniente para manutenção de seu domínio (que no caso indiano redundava em uma postura muito mais tolerante à diversidade religiosa e liberal na aplicação da *sharia*).

As atitudes e intenções de Akbar até 1580, conhecidas através do texto *Tarik-i Alfi*, mostram-se muito mais próximas das prescrições da *ulama* do que se costuma identificar (RIZVI, 1975). O tom islâmico era seguido pela necessidade de assegurar o apoio da *ulama* e outros grupos muçulmanos centrais como os *Shaikhzadas* indianos e os influentes sufis. O imperador era apresentado como digno de respeito dentro da comunidade islâmica, sendo

⁶³ Ulama corresponde aos versados no *Islam*, aqueles que possuem a qualidade de *ilm* (aprendizado); designa aqueles que são versados teoricamente e praticamente nas ciências muçulmanas, os que são professores religiosos da comunidade islâmica – teólogos (*mutakallimun*), advogados (*muftis*), juizes (*qadis*), professores e oficiais religiosos de alto escalão (como o *shaikh al-Islam*).

comparado ao herói muçulmano Saladin. Cartas dessa época para o Sultão otomano revelam o seu estímulo claro à prossecução da *jihad* contra os portugueses, que barravam o acesso dos muçulmanos a locais sagrados em Mecca e Medina (SUBRAHMANYAM, 1992).

Depois de 1580, com a diminuição da vulnerabilidade do imperador, outra ideologia de governo passou a vigorar. Essa ideologia está registrada no *Akbarnama* de Abu'l Fazl (SUBRAHMANYAM, 1992). Ao invés do apelo islâmico, a nova formulação foi desenhada para ter o a recepção mais abrangente possível, dada a diversidade étnica e religiosa do império (ALI, 2006). As mais importantes construções da nova ideologia podem ser enumeradas como: a filosofia iluminacionista que associa o imperador à luz divina (*nur*); a representação de Akbar como “o Homem Perfeito” (RIZVI, 1999); e a sua promoção da *sulh-i kul*, harmonia ou paz religiosa universal. Sob a política de paz universal, o rei estaria comprometido a uma espécie de contrato social, no qual se interpretava todas as religiões como caminhos para Deus, e não admitia distinção entre seus súditos baseada nas suas crenças. Essa ideologia, desenvolvida por Abu'l Fazl, largamente baseada na teoria do sufi Ibn 'Arabi (*wahdat ul-wujut*), e posta em prática por Akbar, refletia o ambiente religioso sul asiático do período. Esse ambiente era resultado de séculos de interação e acomodação no subcontinente das diferentes tradições religiosas e etnias (BOWLES *et al.*, 2012). Importantes corolários dessas ideias são o famoso culto real de Akbar, *tahid-i ilahi*⁶⁴ (monoteísmo divino); o seu projeto de tradução do sânscrito, *din-i ilahi*⁶⁵; e os debates teológicos que foram promovidos em Fathpur Sikri⁶⁶.

⁶⁴ A religião real de Akbar era independente tanto do Islã, quanto do hinduísmo e questionava as duas ortodoxias. O seu núcleo era fortemente influenciado pelo panteísmo, principalmente pela noção de que deus cria diferenças visíveis ao passo que a realidade é a mesma. A vida espiritual individual de Akbar é um dos aspectos que sustenta sua larga fama de sincrético e tolerante. Entre 1579 e 1605, Akbar hospedou três missões jesuítas, teve inúmeras visitas de autoridades do jainismo, hinduísmo, judaísmo e zoroastrismo. Seguindo iogues hinduístas e após debates com jainistas, Akbar absteve-se de comer carne e teve o centro de sua cabeça raspada. Nomeou seus próprios empregados domésticos *chelas* (como eram conhecidos discípulos de iogues). O imperador permitiu suas esposas hindus à adoração de seus ídolos dentro do palácio e mostrou interesse na ideia da reencarnação. Além disso, houve período em que venerou fervorosamente a Virgem Maria e deu permissão para a construção de igrejas ao longo do império (BHARGAVA, 2010).

⁶⁵ O centro desse projeto era a tradução do Mahabharata. Foram também traduzidos o Ramayana, o Yoga Vasishtha, o Harivamsa, trabalhos sobre matemática e astronomia e história da Caxemira. Os objetivos do projeto podem ser encontrados na introdução da tradução do Mahabharata, de Abu'l Fazl: Reduzir a luta sectária entre hindus e muçulmanos, erodir a autoridade de especialistas religiosos sobre as massas, esvaziar as denúncias de fanatismo religiosos hinduístas, por provincialismos muçulmanos, ao expor muçulmanos a cosmologias muito mais vastas que mitologias ou histórias sagradas; prover acesso à história passada para a edificação e inspiração dos governantes (ERNST, 2003).

⁶⁶ Convencido da importância do estudo das tradições religiosas, Akbar construiu a 'Ibadat Khana (casa de culto e debate religioso-filosófico) na sua capital. Nela, promovia encontros entre clérigos e filósofos muçulmanos (sunitas, xiitas e sufis), hinduístas (bhramanes, bhakti e ascetas), cristãos, jainistas e budistas (SEN, 2005).

Essa política rendeu importantes alianças a Akbar, como a com a elite Rajputa. A conquista da lealdade dessa elite com interesses comuns à Mogol começou através da abolição do *jizya* (imposto sobre as populações não muçulmanas sob o controle dos sultanatos), em 1564. Através da expansão da política de paz universal, a aliança evoluiu para uma estreita relação de fidelidade real, traduzida no apoio Rajputa às políticas Mogóis, provisão de capital humano para composição da burocracia imperial e mediação das relações entre os governantes muçulmanos e outros grupos nativos influentes. Vale notar, no entanto, o que aponta Peter Hardy (1985): a simples observância da *sulh-i kul* não garantia a lealdade entre elites necessária para sustentar o império. Deve-se evitar a apreciação da ideologia de Abul' como a resolução última para o governo dos diversos grupos do subcontinente indiano. Além do substrato filosófico, havia o importante meio do direto contato pessoal dos grupos com o imperador (seja Akbar ou Aurangzeb), mantido através de “extensivos encontros face-a-face” (HARDY, 1985, p.124).

Já Aurangzeb, apesar de conseguir sustentar habilmente a tecnologia política desenvolvida por Akbar, não pôde dispensar a legitimação da ordem islâmica com tanta facilidade. O seu reinado foi clamado após uma sangrenta guerra civil, que começou com o aprisionamento de seu pai e resultou na morte de seus três irmãos. Essa sombra de ilegitimidade teve de ser contrabalançada pela aproximação do imperador à *ulama* na esfera pública, levada a cabo através da reimposição da *jizya* em 1679 (e direcionamento de parte da arrecadação para o financiamento de clérigos empobrecidos) e o comprometimento com o desenvolvimento do compêndio de jurisprudência Hanafi, o *Fatawa-i Alamgiri*. Muitos acadêmicos, como Satish Chandra (2003) e Katherine Brown (2007), indicam tais motivos políticos para a aparente “intolerância religiosa” de Aurangzeb, e questionam seu comportamento “puritano” até mesmo em relação a sua fé pessoal. Uma das evidências que sustentam essa perspectiva é a manutenção, no governo de Aurangzeb, da diversidade religiosa da corte Mogol: Afegãos (sunitas), Rajputas (hinduístas), Shaikhzadas (muçulmanos nascidos na Índia), Khattris e Kayasthas (hinduístas) compunham a administração, além dos dominantes Turanis (muçulmanos da Ásia Central) e Iranis (muçulmanos persas). O número de hinduístas aumentou, na verdade, durante o reinado de Aurangzeb, mesmo em relação ao governo de seu bisavô Akbar (KHAN, 1968). Além disso, apesar da sua incumbência com a compilação da *Fatawa*, Aurangzeb não hesitou em utilizar outras interpretações da sharia

quando necessário⁶⁷. No julgamento de um caso de rebelião de um grupo de muçulmanos e hinduístas, que fora transitado pelo *qazi* (juiz), por exemplo, Aurangzeb prontamente solicitou o uso de outras interpretações da lei religiosa e a observação das condições pontuais do caso. O que havia sido decidido era a imposição de multa leve aos muçulmanos e aprisionamento dos hinduístas, que seriam soltos mediante conversão para o islã. A resposta de Aurangzeb foi brusca: “Essa decisão está de acordo com a escola *Hanafi*; decidam o caso de alguma outra forma, [para que] o controle sobre o reino não seja perdido” (GUENTHER, 2003, p.224, tradução nossa).

Esse caso também ilustra mais claramente a hierarquia de poder entre a instituição religiosa e o poder político no período. Essa era uma relação repleta de tensões, mas, no entanto, o seu resultado mais frequente era o de cooperação⁶⁸. Além disso vale deixar claro que, apesar da cooperação pagar dividendos para ambos, ela se dava muito mais nos termos do Estado do que da *ulama*, como ilustra a postura de Aurangzeb. Outro célebre decreto (Decreto de Infallibilidade, de 1579) que corrobora a predominância do poder secular é o que registra a condição de autoridade máxima a Akbar. Este, como um governante justo, não estaria vinculado a nenhuma interpretação particular da *sharia*. Caso houvesse o despertar de discordância em uma questão de direito, proclama o decreto, o imperador tinha absoluta autoridade para prescrever uma interpretação juridicamente vinculativa em conformidade com os preceitos do Alcorão (KHAN, 1968). Esse decreto foi assinado por grande parte da *ulama*, revogando sua capacidade jurisdicional privativa sobre a lei religiosa (BHARGAVA, 2010).

Essa tradição de proximidade pragmática à Religião se estendeu desde o Sultanato Deli até o fim do império Mogol, mas nunca suplantou significativamente a rivalidade implícita entre esses dois repositórios de autoridade pública (LAWRENCE, 1999).

4.2 Dimensão Social

O Império Mogol, por ser o ápice da dominação muçulmana no subcontinente, foi alvo de estudo historiográfico carregado politicamente, que resultou em interpretações opostas em

⁶⁷ A maioria das escolas de jurisprudência islâmica tinham abraçado a noção de que a lei precisava ser interpretada à luz das circunstâncias e tendo em conta os costumes, ou seja, de forma mais flexível, e haviam identificado várias estratégias intelectuais - consensual, analógica, e racionalista - para fazer julgamentos desse tipo. Além do exemplo citado, análises mais extensas das decisões feitas por *qazis* ligados a corte do imperador Aurangzeb sugerem que eles foram informados, apenas superficialmente pela *sharia*, e deram muito mais peso ao costume local.

⁶⁸ É importante notar que a cooperação não era automática ou abrangente. A *ulama* não era concisa em relação à adaptabilidade dos princípios religiosos às expediências governamentais, o que justificava a divisão entre a *ulama i su* (espiritual e mais fiel a seus princípios apesar da pressão política) e a *ulama i dunya* (ou mundana, mais aberta a concessões para gerar consenso).

relação à natureza do espaço público e a Religião na época. Há os que caracterizam os imperadores muçulmanos como perpetradores de

[...] proibições gerais contra procissões [hinduístas], adoração e abluções, e de outras medidas intolerantes, de mutilações de ídolos, de templos arrasados, de conversões e casamentos forçados, de proscricções e confiscos, de assassinatos e massacres (ELLIOT, 1867: p. XXI, tradução nossa).

Por outro lado, há os que, como os historiadores nacionalistas indianos, sustentam que tanto o império Mogol quanto o sultanato de Déli “são exemplos da boa governança” (BOWLES *et al.*, 2012, p. 100, tradução nossa). A notoriedade de Akbar é ainda mais flagrante. Argumenta Sen (2008, p. 287, tradução nossa):

Vale a pena recordar que, em pronunciamentos de Akbar de quatrocentos anos atrás sobre a necessidade de neutralidade religiosa por parte do Estado, podemos identificar as fundações de um estado não denominacional, secular, que ainda estava para nascer na Índia ou em qualquer outro lugar.

Como poderiam essas duas visões opostas descrever o mesmo império? O exame das formas de conversão e a ocorrência de destruição de templos podem ajudar a esclarecer esse ponto. Por muito tempo, a islamização do subcontinente foi atribuída à violência religiosa e à imposição do credo islâmico (BOWLES *et al.*, 2012). A sua ocorrência parece coincidir, no entanto - como outros fatores relacionados à intolerância religiosa no império Mogol - com contingências históricas, mais do que culturais, e responde principalmente às características da conquista militar muçulmana do subcontinente e seu posterior reinado.

De fato, a libertação de escravos de guerra caso se convertessem ao islã (um dos casos tidos como conversão forçada) tinha papel no crescimento da população islâmica na Índia (LAL, 1973). Essa explicação, contudo, omite os vários atrativos que o islã oferecia para as populações que entravam em contato com ele.

No campo dos valores que poderiam ser caros aos recém convertidos, havia a ênfase na irmandade e na igualdade, além do fomento à paciência, generosidade e humildade. Esses valores correspondem a facetas que já vinham sendo desenvolvidas a partir da fé devocional, por exemplo, mas tinham muito mais força quando articulados de forma robusta e organizada dentro do islamismo.

As obrigações religiosas muçulmanas (restrições alimentares, obrigação da reza diária, observação do jejum no mês do Ramadã e pagamento do imposto religioso) são poucas e simples em comparação com as complicadas especificidades de culto de outras tradições

nativas (BOWLES et al, 2012), e prometem algo mais vistoso que uma próxima encarnação sem penúrias: uma vida no paraíso após a morte.

Soma-se a isso a relativa simplicidade da conversão na época (restrita à recitação da primeira *kalima*, declaração de que “não há deus que não *Allah*” e que “Maomé é o profeta de Deus”) (ARNOLD, 1990). Além disso a religião poderia ser facilmente compreendida e, para a conversão e sua posterior prática diária, não era necessário mais do que saber algumas partes de apenas um livro⁶⁹, sem necessidade de iniciação, prática de austeridades, ou inserção num vocabulário mitológico extático.

Há consenso, portanto, de que o crescimento do Islã no subcontinente indiano se deu como resultado, principalmente, de esforços missionários, antes do que imposição através da conquista (BOWLES *et al.*, 2012). Isso não significa dizer, no entanto, que o poder não teve influência na islamização da Índia. Com certeza, a disposição de autoridade política, construída através da força militar e da apropriação do excedente, foi essencial para: a provisão de infraestrutura religiosa que estabelecesse a sociedade muçulmana (*dar-ul-Islam*); a atração de muçulmanos de várias partes interessados no patrocínio e na proteção que aquele Estado poderia prover, o influxo de refugiados muçulmanos de toda a Ásia Central; e seu posterior uso para expansão das fronteiras internas do império (GREWAL, 2006). Além disso, o financiamento dos principais missionários muçulmanos (*sufis*) dependia do império. Os motivos econômicos ligados ao poder imperial, motivavam indianos de classes distintas: parte da elite se convertia para pagar menos impostos e ser elegível a postos altos dentro do governo imperial (ELLIOT, 1867; BAHARISTAN-I-SHAHI, 1991), e indianos de castas baixas se convertiam por trabalhar nas casas de aristocratas Mogóis.

Sobre a destruição de templos, apesar de crônicas contemporâneas descreverem alguns governantes muçulmanos como “infundido[s] com um zelo (...) em destruir templos e ídolos dos infiéis” (BAHARISTAN-I-SHAHI, 1991, p. 34), o trabalho de Eaton (2004) parece identificar motivações pragmáticas para essa prática. Ao analisar detalhadamente as evidências de profanação de templos durante os sultanatos (oitenta casos, de acordo com o seu levantamento), Richard notou que a maioria dos casos se dava nos limites de fronteiras de conquista militar em movimento e que, além do usual saque dos valores, ídolos eram removidos e postos em exposição nas capitais islâmicas. Essas descobertas o fizeram

⁶⁹ A respeito desse argumento, vale notar a coincidência que Eaton (1993) nota entre a difusão do Islã em Bengala e a disseminação da tecnologia de fabricação do papel.

constatar que os ataques não eram atos aleatórios de zelo religioso, mas humilhações calculadas, infligidas pelo interesse de avanço da conquista territorial.

As considerações anteriores parecem confirmar que, mesmo que alguns sultões e imperadores fossem sem dúvida interessados na perspectiva de estabelecimento de um estado religioso (*dindari*), as evidências materiais não retratam a manifestação dessa vontade. Aparentemente, o ambiente inóspito do subcontinente indiano reduziu a possibilidade de tal tentativa. Pode-se dizer que maioria dos governantes apenas aceitaram que isso era impossível de ser concretizado⁷⁰. Até um muçulmano zeloso, como o sultão Balban admitia: “Eu não consigo [nem mesmo] cumprir com os deveres de proteção da Fé” (BARANI, 1974, p. 44), e acolhia a necessidade de resignação religiosa, em favor do consenso político e da governabilidade. Parte dessa resignação envolvia o reconhecimento e proteção de liberdades de não muçulmanos. Ainda que a extensão da cedência governamental variasse no tempo e no local, na maioria das vezes, não-muçulmanos vivendo sob o sultanato e império islâmicos eram livres para praticar sua religião nos seus termos. Conforme o já discutido ao examinar as relações entre o império e a *ulama*, essas políticas nem sempre encontravam aprovação da ortodoxia. Não obstante, é notável o grau de consenso que havia em relação à preservação da liberdade religiosa, fundamentada no entendimento de que: “práticas religiosas antigas [principalmente as pré-islâmicas], bem estabelecidas” não podiam ser suprimidas (CHANDRA, 2003, p. 47).

4.3 Dimensão Cultural

A história da religião na Índia Medieval foi marcada pela islamização parcial do subcontinente. Embora os antigos sistemas de crenças e práticas religiosas continuassem a prosperar, novos movimentos nativos surgiram considerando a presença do Islã. A partir do oitavo século em diante, a interação do Islã com as tradições religioso-culturais locais havia preparado o terreno para o sincretismo religioso e síntese cultural. Entre 1200 e 1800, o Estado Medieval foi crucial para reunir comunidades maiores não apenas pela intervenção

⁷⁰ Um dos inúmeros entraves era o relacionado à situação de minoria muçulmana no subcontinente. Entre o medieval indiano e 1600 os muçulmanos contavam em 5% a 10% da população da Índia. Mesmo nas grandes cidades do império havia tal superação de números (a situação dos muçulmanos na Índia era comparada a do sal em um prato de refeição). Além disso, até o século XIV havia Estados hinduístas no sul do subcontinente, e, mesmo quando esses foram conquistados, linhagens de guerreiros armados ainda controlavam parte da zona rural (como os Rajputas ou Kallars). Pela perspectiva da sustentação da burocracia do império, havia extensos ganhos em eficiência, legitimidade e número se os governos operassem de forma não sectária e incluíssem não muçulmanos na administração. Por fim, havia o argumento econômico, já que grande parte dos recursos eram controlados por hindus e jainistas, responsáveis por setores caros ao Estado, como o financeiro e o comercial (BOWLES et al, 2012).

administrativa, mas por constituição consciente de ideologia imperial. O Islã político se ajustou à Índia e, juntamente com formas de governança, também desenvolveu um novo vocabulário. Embora identidades religiosas tendessem a se tornar exclusivas e padronizadas sob pressões políticas, empréstimos mútuos continuaram acontecendo (BHARGAVA, 2010). Um amplo e variado espectro de fenômenos religiosos, assim, marcou o período medieval da história indiana - revelando tanto continuidade quanto mudança.

Apesar do contato com o Islã ter se dado por diversas fontes, a saber, pelos próprios praticantes, pela *ulama*, a difusão da mensagem do profeta para as massas no Sul da Ásia foi feita em maior medida pelos Sufis, os místicos islâmicos. Os sufis eram originalmente solitários e isolados buscadores da verdade (religiosa). Porém, no início do segundo milênio, organizaram-se em uma série de ordens missionárias hierarquicamente estruturadas, entre as quais os Qadiri, os Kubrawi, os Qalandar e, especialmente, os Chisti vieram a preponderar no subcontinente. Eles eram os missionários ideais para a Índia, porque expressavam sua devoção de maneiras que as pessoas dentro da tradição bramânica poderiam facilmente se identificar (BHARGAVA, 2010). Os muçulmanos dominantes, ou sunitas, são obrigados a obedecer às leis de Deus conforme revelado a eles pelo profeta; os sufis não rejeitam esta obrigação, mas também buscam alcançar um entendimento direto dos propósitos de Deus, forjando uma relação pessoal com Ele (BOWLES et al, 2012) baseada no amor. Para tal efeito, empregam uma variedade de técnicas de libertação da mente, como o canto repetido do santo nome (*dhikr*), o rodopiar e o ascetismo. O amor evangélico Sufi, portanto, tinha muito em comum com a fé devocional (*bhakti*); e hinduístas e budistas são socializados para admirar renunciantes (DE BARY, 1958). Além disso, dada a introspecção, os sufis gostavam de localizar seus refúgios (*khanqahs*) em locais remotos; o que na Índia levou-os a optar por pequenas cidades ou aldeias, em vez de centros estabelecidos do Islã (BAYLY, 1993). Essa preferência, assim como acontecera com os *sramanas* no período Maúria, aumentou seu acesso à população local.

A veiculação da mensagem do islã através dos sufis teve um profundo impacto sobre o desenvolvimento (presente também na fé *bhakti*) do que Romila Thapar (2007, p. 92) chama “tradição guru-pir”. Essa tradição, como já parcialmente explorado na seção sobre a fé *bhakti*, desarticulava a supremacia dos sacerdotes, mitigava opressões de casta, e permitia a valorização do indivíduo na prática religiosa. Os movimentos populares monoteístas anti-sectários posteriores não podem ser entendidos sem a apreciação da recusa do ritualismo

esotérico e consagração do igualitarismo, reforçados pelo Islã popular (VAUDEVILLE, 1974).

Além da rejeição de diversas instituições sociais contemporâneas opressoras, os fluidos ensinamentos dos santos Bhakti e dos Pirs sufis afrouxaram as fronteiras formais de distinções sociorreligiosas (GREWAL, 2006). De maneira limitada, mas genuína, portanto, proveram fundamentação religiosa para a tolerância entre as comunidades (SHARMA, 1974). Essa convivência harmônica, assim como no caso do comportamento Estatal, tinha estímulo racional pela interdependência das comunidades. A oposição de classes entre a população nativa (diversa religiosamente, mas em grande parte hinduísta) e os governantes afegãos, turcos e mogóis (muçulmanos) operava contra essa acomodação. O elo que os sufis representam emergiu como uma tentativa religiosa (popular) de reconciliação e integração social (BHARGAVA, 2010).

4.4 Conclusões Parciais

Conforme pudemos observar, o domínio islâmico na Índia nunca implantou uma teocracia muçulmana. Ao contrário, respeitou-se a injunção corânica: “Que não haja imposição quanto à religião” (Alcorão, 2:256). Essa atitude, antes de corresponder a características pessoais dos imperadores, inseria-se na tradição de governo perso-islâmica (e a ideia de governante justo) e satisfazia as condições de governabilidade da realidade sul asiática – diversa religiosa, étnica e socialmente. Mesmo que racional e pragmática, essa forma de gestão do subcontinente não deixa de ser engenhosa e bem articulada. Como coloca Sen (2008, p. 41-42, tradução nossa):

[...] Akbar não só observou as variações através de toda a Índia, mas também fez tentativas sérias de padronização. Com efeito, tanto o seu movimento abortado de criar um calendário integrado para a Índia, o Tarikh-ilahi, e seus esforços infrutíferos de ter uma religião sintética, a Din-I lahi, baseada nas diferentes religiões conhecidas na Índia, refletiram busca construtiva por uma unidade abrangente, combinada com um reconhecimento sólido da pluralidade. O reconhecimento da heterogeneidade tem muito a ver com a compreensão de solidariedade qualificada indiana que emerge nestes diversos esforços literários, científicos e políticos. Nem uma concepção homogênea de uma Índia unitária, nem uma visão de segmentos isolados poderia tomar o lugar da ideia de uma Índia pluralista, que estava firmemente estabelecida bem antes de Lord Clive começar a erguer as bases do Raj.

As políticas Mogóis, e principalmente a conduta de Akbar, tornam-se ainda mais notáveis quando observadas em comparação com eventos simultâneos que aconteciam na Europa continental. Durante a codificação do modo de governo Mogol, calcado na tolerância

religiosa, entre 1591 e 1592, a inquisição católica continuava em vigor: em 1592, Giordano Bruno foi preso por heresia e em 1600 queimado no Campo dei Fiori, em Roma (SEN, 2005)

Além desses aspectos, observa-se a manutenção da relação observada nos períodos estudados anteriormente, de subordinação parcial das instituições religiosas ao poder político e grande independência e discricionariedade governamental nas decisões políticas, mesmo nas que tocam pontos sensíveis à ortodoxia religiosa. A permanência dessa característica é em parte surpreendente, já que no império Mogol o nível de organização e especialização das instituições religiosas é significativamente maior que nos outros períodos, e a legitimidade da *ulama* emana de uma comunidade maior e não-territorial, a *ummah*. O financiamento da ordem muçulmana, no entanto, permanece a cargo dos governantes e a capacidade de provisão de recursos e proteção é diversas vezes utilizada como “propina” para a conservação do bom relacionamento entre o Estado e a Religião. As condições de reimposição da *jizya* são um exemplo desse tipo de negociação.

Mesmo que profundamente estigmatizadas historicamente, as condições sociais de liberdade religiosa existiram em grande parte do período. A imposição da conversão e a profanação de templos se deu nos termos da conquista militar, correspondendo a práticas de subjugação majoritariamente políticas, antes que de perseguição religiosa. Na verdade, sob certo aspecto, as perspectivas de liberdade e igualdade social aumentaram com o contato com o islã, e muitos indianos converteram-se à fé de Maomé, a fim de se desfazer das opressões de casta.

O impacto desse contato não foi, no entanto, unilateral, e a prática religiosa muçulmana também foi transformada com a convivência com as religiões nativas da Índia, como se observa na mútua influência entre o sufismo e a fé *bhakti*. Essas modificações e a difusão desse culto sincrético aprofundaram evoluções em andamento no pensamento religioso indiano, principalmente aquelas ligadas ao papel do indivíduo no culto, à ressacralização da vida humana e à democratização do acesso às escrituras, épicos religiosos e mitologia.

5 LEGADO HISTÓRICO: CONTRIBUIÇÕES DAS EXPERIÊNCIAS PRÉ-INDEPENDÊNCIA AO PADRÃO SECULAR CONTEMPORÂNEO

5.1 Dimensão Política

Relembrando a definição de Taylor (2007) acerca do que caracteriza o processo de secularização no âmbito político, tem-se o destaque de dois fenômenos:

- a) o de legitimação religiosa do poder político, ou como ele explica “a organização política de todas as sociedades pré-modernas era de alguma forma ligada, baseada, garantida a/por alguma fé, ou a adesão a Deus, ou alguma noção da realidade última” (TAYLOR, 2007. p.1, tradução nossa);
- b) a não distinção feita pelo poder político entre seus sujeitos a partir de crença.

Sem dúvida, os Estados pré-modernos e os sultanatos muçulmanos não poderiam dispensar a legitimação religiosa. A Religião não só permitiu o reinado individual de cada um dos governantes examinados nesse trabalho quanto, ao longo do tempo, assistiu e tornou possível todo o processo de formação estatal. Fê-lo através do sancionamento do instituto do reinado – através da performance de ritos, em que delegava parte do poder divino aos governantes, e também produzindo substrato cultural para legitimação do governo - para melhor conservação da hierarquia social. Foi estabelecido um relacionamento simbiótico entre Estado e Religião. Para os governantes, principalmente estrangeiros ou vindos de família de castas baixas, era necessária a legitimação do seu governo.

Mas essa necessidade de sancionamento pelas instituições religiosas não redundava em submissão do poder político. Conforme o Estado tornava-se mais capaz militar e burocraticamente, conseguia mais eficazmente: coordenar a economia subcontinental, aumentando a produção; e extrair tributos, ampliando a apropriação do excedente. O enriquecimento do Estado enfraquecia o sacerdócio, relativamente. As instituições religiosas cada vez mais precisavam do Estado para proteção e patrocínio. Ainda, o Estado constantemente manipulava o mercado religioso a fim de aumentar a competição entre sectos e se beneficiar da cisão. Finalmente, como pudemos ver, os imperadores sempre souberam apropriar-se dos símbolos e do discurso religioso para validar o seu poder, podendo desvincular-se do compromisso com a ortodoxia religiosa quando já estabelecidos no governo. Ashoka, como Akbar, desenvolveu a sua ideologia unificante, tributária do pensamento religioso vigente, mas inovadora e transformada para atender aos objetivos

dinásticos. Os imperadores Gupta atribuíram-se qualidades heroicas dos deuses da mitologia nativa, e articularam um arquétipo que tanto convencia misticamente, quanto racionalmente seus súditos a depositarem neles sua confiança. Essa constatação não denota cinismo dos imperadores, nem evidencia a sua falta de fé nas suas respectivas religiões. Ashoka converteu-se voluntariamente ao budismo. A dinastia Gupta era talvez a mais fervorosa na exaltação de *Viśnu* e no erguer de templos. Akbar, apesar da heterodoxia, sempre se considerou um bom muçulmano, que baseava a sua prática religiosa tanto na razão quanto na fé. Uma das principais evidências da não subordinação é a não imposição de uma ortodoxia, em qualquer um dos períodos. Ao contrário, havia preocupação constante com a manutenção da paz social, fomentada através do estímulo ao respeito entre as comunidades e a tolerância religiosa. Aparentemente, portanto, todos os imperadores observavam a inevitabilidade de espécie de neutralidade estatal dada à condição de diversidade religiosa do subcontinente.

Mesmo assim, o estímulo oficial à tolerância não seria suficiente. Apesar de interferir de forma mais direta nas instituições religiosas, a regulação do culto popular não poderia ser feita de forma não opressiva pelo Estado na época, e tal forma de intervenção era potencialmente perigosa para a legitimação do império. Como explica Bruce (2010, p. 155, tradução nossa):

No caso da Índia, a diversidade religiosa criou uma necessidade intrínseca de secularismo estatal, mas grandes partes da Índia eram suficientemente homogêneas para que os efeitos subjacentes corrosivos do pluralismo (casamento inter-religioso e interação positiva entre pertencentes a diferentes fés levando ao relativismo) estivessem [em grande parte] ausentes.

De fato, apenas o período Maúria teve como principal característica a diversificação religiosa (além do posterior contato com o islã). Pudemos notar, no entanto, que a difusão da tolerância na população era gerada principalmente pela ação sincrética dos entes “capilarizados” não ligados diretamente à ortodoxia religiosa ou ao Estado (como os *śramanas*, os gurus e os sufis). Em todos os casos, os ascetas e santos mediaram o contato entre o Estado e a sociedade e transmitiram os valores unificantes e pacificadores nos vilarejos afastados. É interessante notar que, mais do que a importância dos templos e da elite sacerdotais, caso esses grupos de “errantes” quisessem se articular politicamente, teriam uma capacidade significativa de disputa de poder com o Estado pré-moderno. Claro, mesmo monges e ascetas desfrutavam do patrocínio estatal, mas caso se articulassem com a ortodoxia religiosa, poderiam causar serias perturbações na ordem social. De certa maneira, o Estado Colonial permitiu esse novo padrão de amizade, mediante a encarnação dos colonizadores

britânicos como o “outro” a ser combatido. Essa parece ser uma das causas da expansão da violência comunal a partir do século XVIII (BOWLES *et al.*, 2012), e também alerta para a importância do surgimento das diversas organizações religiosas no século XIX, ligadas a escolas, cooperativas familiares e hospitais, instituições com grande apelo local e capacidade alta de difusão do pensamento religioso.

Essa espécie de simbiose desequilibrada parece ter sido mantida até os dias de hoje. A utilização dos símbolos religiosos fez claramente parte do discurso nacionalista e anti-imperialista indiano, antes da independência do país:

Vestir o movimento nacional em trajes hindus, permitia que indianos ordinários (cujas vasta maioria era hindu) compreendessem pelo que o [Partido do] Congresso estava lutando para e como o até agora misterioso conceito “independência” poderia transformar suas vidas. (BOWLES *et al.*, 2012, p. 192, tradução nossa)

Além disso, como o estado colonial era secular, no sentido de buscar a neutralidade em relação à religião, isso dava ampla margem para a conexão entre a religião e a luta anticolonial. Como põe Van der Veer (2011, p. 278, tradução nossa): “[o] nacionalismo anticolonial na Índia é extraído profundamente de fontes religiosas, tanto ideológica quanto organizacionalmente”.

Isso não significa que os nacionalistas indianos eram abertamente religiosos ou divulgavam o direito hindu ou muçulmano. Ao contrário, a orientação institucional do Congresso era secular. O partido recebia todos os novos integrantes, independentemente de religião ou casta, e fazia campanha com base em uma plataforma de criação de uma sociedade livre, que respeita os direitos humanos (BOWLES *et al.*, 2012). Mas mesmo o secularismo era definido em termos diferentes dos relacionados ao Estado colonial. À época da assembleia constitucional, ao legislarem acerca da liberdade religiosa, os constituintes justificaram essas iniciativas como uma reconstituição da antiga política do país, citando, por exemplo, o aforismo sânscrito *sarva dharma sambava* (Que todas as religiões prosperem) (SEN, 2005).

De fato, o secularismo indiano não era idêntico à tentativa colonial de neutralidade, ou a doutrinas ocidentais de “liberdade da religião frente ao Estado”. Como identificam Stepan (2010) e Bhargava (2006), ao invés da neutralidade ou equidistância, o secularismo constitucional indiano prevê que o Estado possa impor, se necessário, restrições normativas ou legais à religião majoritária e/ou a possíveis violações dos direitos humanos por religiões. Essa postura corresponderia a um “distanciamento escrupuloso”, antes que uma “parede de

separação”⁷¹. Segundo os autores, essa escolha condiziria com o objetivo do Estado indiano de avançar na diminuição das desigualdades sociais e da opressão inter e intrarreligiosa. Tal objetivo requereria uma abordagem flexível tanto para questões de exclusão ou inclusão pública da religião quanto da extensão do envolvimento do Estado com essa esfera⁷².

Mas por que denominar a natureza da relação entre Estado e Religião na Índia como secularismo, se o grau de intervenção do estado na religião distoava dos exemplos ocidentais e a extensa presença de expressão religiosa na esfera pública impedia qualquer impressão de privatização da religião? Aparentemente, nem Nehru, nem Ambedkar, dois dos maiores partidários da importância da liberdade religiosa na Índia independente, sentiam-se confortáveis com o uso do termo⁷³ (BOWLES *et al.*, 2012). Havia estímulos suficientes para aceitação do uso do termo, no entanto:

- a) a relação do “secular” com a modernidade, e a conseqüente conexão entre o novo governo (e a independência) com o “avanço” do país (NANDY, 2002);
- b) o prestígio desfrutado por essa denominação no cenário internacional (principalmente pelos países ocidentais) e a possibilidade de aumento da aceitação da nova nação internacionalmente (JUERGENSMEYER, 2011; BOWLES *et al.*, 2012);
- c) o apelo suprarreligioso do arranjo secular, que atribuía legitimidade unificante para a nova nação, ofuscando as profundas divisões étnicas e religiosas do país e seu grau de pluralidade (JUERGENSMEYER, 2011).

⁷¹ O termo “distanciamento escrupuloso” não significa equidistância entre o Estado e todas as religiões. Como explica Stepan (2010, p. 134) “Se a religião A está violando os direitos dos cidadãos, mas a religião B não está, nem o princípio da equidistância nem o da neutralidade devem ser invocados para restringir o Estado de empregar seus poderes coercitivos democráticos legítimos contra a religião A e não contra a religião B.”

⁷² O hinduísmo, por exemplo, envolve a prática pública da religião tanto quanto, ou mais que, o culto privado. Portanto, a tradição de proibir os que eram chamados “intocáveis” de entrar em templos hinduístas era considerada, por muitos, especialmente o parlamentar do comitê de desenvolvimento da constituição da assembleia constituinte, “ex-intocável” B. R. Ambedkar, como uma violação da religião majoritária hinduísta dos direitos humanos e democráticos básicos dos cidadãos. Portanto, a constituição indiana, no artigo 17, diretamente declarou ilegal um aspecto fundamental do hinduísmo quando impôs que “intocável” seria uma categoria proibida. A imposição de qualquer inabilidade baseada na condição de “intocável” seria uma ofensa à lei e seria punida em acordo com ela (STEPAN, 2010).

⁷³ Nehru constantemente condenava publicamente o mau uso da palavra: “Por favor, posso pedir com toda humildade que aqueles senhores que usam essa palavra consultem um dicionário antes de usá-la?” (discurso de 12 de agosto de 1949, apud GOPAL, 1991, p.168), e Ambedkar opôs se à inclusão do termo na Constituição nas duas vezes em que foi levantada a opção. O seu raciocínio era o seguinte: “(1) Que, como o “secularismo iluminista”, como seu central princípio de separação, fundado na percepção protestante de religião como essencialmente uma questão privada com a qual o Estado não tem nenhuma relação legítima, nunca iria funcionar num país onde os públicos governantes e religiosos têm interagido desde tempos imemoriais, e (2) que dar reconhecimento oficial ao termo, poderia levar as pessoas a pensar que o Estado tinha a religião na sua mira [que iriam poupá-la de intervenção Estatal, para que pudesse promover-se]” (BOWLES *et al.*, 2012, p. 230, tradução nossa)

Ademais, não estava totalmente impedido que, mesmo sustentando a alcunha de secular, o Estado indiano praticasse a sua própria versão de secularismo. Nandy (2002) identifica esse “secularismo indiano” com uma variedade de significados “acomodativos” que são fundados em tradições nativas, e procuram, mais do que livrar a esfera pública da religião, “abrir espaços para um contínuo diálogo entre tradições religiosas e entre o religioso e o secular” (NANDY, 2002, p. 68–69, tradução nossa). Segundo Taylor (2011), apesar de aparentemente um “mal-entendido” conceitual,

A invocação do governo de Akbar como “secular” [e a identificação do secularismo indiano atual como herdeiro desse secularismo] pode funcionar como uma forma criativa e produtiva de redefinir o termo. Tais redefinições, dados os problemas que a sociedade contemporânea tem de resolver, muitas vezes concebem o secularismo como uma tentativa de achar modos de coexistência justos e harmoniosos entre comunidades religiosas e deixam silenciosamente as conotações da palavra “secular” como evoluíram através da história ocidental de lado. Isso leva em consideração o fato de que fórmulas para se viver em conjunto beneficentemente evoluíram em muitas tradições diferentes e não são um monopólio daqueles cujas perspectivas foram formadas pelo moderno, díade do Ocidente, no qual o secular reivindica realidade exclusiva. (TAYLOR, 2011, p. 36, tradução nossa)

Parece, portanto, que os nacionalistas indianos, posteriores legisladores constitucionais, souberam, como os imperadores, não incorrer:

- a) no afastamento total da religião, o que permitia a fruição, nos termos do Estado, dos elementos discursivos unificantes, pacificantes e comunicantes da religião;
- b) na proximidade total, que subordinaria o poder político à Religião, barrando esforços contra opressões sustentadas pelas tradições religiosas;
- c) na neutralidade pura, que tornaria ilegítima a operação de intervenção estatal nos assuntos religiosos, e, pelo compromisso com a equidistância, perpetuaria (como foi o caso do Estado colonial) assimetrias de poder interreligiosas.

A diferença, nesse caso, é que a elite política não se direcionava a uma população diversa religiosamente e fragmentada, que não compartilhava noções de comunidade religiosa para além da localidade, como na época pré-moderna. À época do nacionalismo, já havia a ideia de “o muçulmano” e “o hindu”, destituída das antigas particularizações de casta e origem (BOWLES *et al.*, 2012).

O impacto da utilização de simbolismo religioso para comunicar a ideologia Estatal seria muito mais passível de interpretação equivocada nesse cenário de acirramento de oposição das identidades religiosas (BETEILLE, 1994). Após a independência e a partição do Paquistão, a grande maioria dos indianos eram hinduístas, mas nem todos. O partido do Congresso, ao veicular discursos nacionalistas que remetiam à tradição hinduista, se por um

lado unificava e informava parte do país, alienava muitos não-hinduístas, especialmente muçulmanos e cristãos indianos. Mesmo que a mensagem fosse alienante, no entanto, se a prática estatal fosse inclusiva, talvez a interpretação negativa do, por vezes excessivamente claro, hinduísmo do Partido do Congresso, não fosse tão recorrente. Principalmente após à morte de Nehru, todavia, tornou-se cada vez mais delicado contornar a pervasiva não-representação política dos muçulmanos nas esferas nacionais; a clara parcialidade da polícia indiana, que persegue muçulmanos; a frágil sustentação do esquema de proteção de minorias; e a violência comunal difundida (BOWLES *et al.*, 2012).

Comparando o processo de secularização entre China e Índia, Peter Van der Veer (2011, p. 280, tradução nossa) traz à tona o caráter ambíguo da ênfase na não-violência, ou não ruptura do secularismo indiano:

Reformadores chineses podem, portanto, pedir a destruição de templos, enquanto reformadores indianos pedem o amplo acesso aos templos para os intocáveis e queimam livros para desafiar a hegemonia brâmane, na porta desses mesmos templos. Na Índia, a religião se torna base para a resistência ao estado colonial e tem de ser transformada e modernizada para fazer parte da moralidade do Estado moderno. A discussão na Índia, então é primariamente sobre reformar as tradições indianas, não sobre destruí-las.

5.2 Dimensão Social

Sobre o espaço público, Taylor (2007, p. 2, tradução nossa) define que em “[...] contraste com períodos anteriores, quando a fé cristã estabelecia prescrições oficiais, muitas vezes através das vozes do clero, que não podiam ser facilmente ignoradas em qualquer destes domínios, tais como a proibição da usura, ou a obrigação de impor a ortodoxia [...], pode-se transitar na esfera pública secular sem menção a deus”.

Ora, como já se havia apreciado na introdução desse trabalho, não se perceberá esse grau de privatização na religião na Índia. Um dos motivos, obviamente, é a localização cronológica do período estudado. Além disso, a maioria das religiões nativas envolve um alto grau de expressão religiosa coletiva (como festividades e peregrinações), e não há consenso, dentro do pensamento religioso, sobre a existência de esferas mandatoriamente seculares ou sagradas⁷⁴. Não se pode dizer, todavia, que essas condições engendraram um governo das ortodoxias religiosas, com perseguição a hereges e profanação de templos. Não há de fato registros convincentes de violência comunal-religiosa na Índia pré-moderna (BOWLES *et al.*,

⁷⁴ A tradição hinduísta contém textos que versam acerca de domínios considerados profanos, a tradição budista, ao condenar a idolatria e dar ênfase à moralidade e a ética não dogmática, embaça os limites entre os territórios do temporal e do religioso, e a tradição islâmica, apesar de reconhecer a separação entre os domínios, formalmente submete os assuntos políticos às verdades religiosas.

2012; EATON, 2004, MADAN, 2010; NANDY, 2002; THAPAR, 2002). Isso não significa que eles simplesmente não existiam⁷⁵, mas que se haviam não eram significantes o suficiente para serem registrados nas fontes da época, pois provavelmente não diferiam do grau de violência habitual para os parâmetros do período. Aparentemente a ocorrência de conflitos dizia mais respeito a mudanças econômicas do que violência puramente religiosa (EATON, 2004). Mesmo quando a razão declarada era a perseguição de hereges, como no caso dos brâmanes no período Gupta, a motivação parecia ser relacionada à concorrência pelo patrocínio Estatal, e não pela verdade religiosa.

Ainda que tributária de um conjunto complexo de condições, a inexistência de conflitos religiosos pode ser explicada, de maneira sintética por alguns padrões recorrentes das relações Estado Religião e circunstâncias sociais específicas. Primeiro, há a interdependência econômica e social nos pequenos vilarejos, que afetavam positivamente a capacidade de convivência entre as comunidades (NANDY, 2002). Segundo, pelo sincretismo popular e a tendência à síntese das religiões do subcontinente (do hinduísmo⁷⁶, do budismo e mesmo do islamismo na Índia), que borrava as fronteiras entre religiões, fazendo com que fosse mais difícil pessoas se diferenciarem em relação à crença (BOWLES *et al.*, 2012). Terceiro, pela inexistência de uma identificação comunal-religiosa abrangente, dada pela importância do local (BAYLY, 1985) E, por fim, pela distribuição de financiamento governamental plural à religião, sem privilégio claro de qualquer tradição, o que inviabilizava a hegemonização religiosa forçada.

As condições acima observadas foram amplamente modificadas durante o período colonial, como resultado direto da forma de governo britânico e indireto da convivência da sociedade com um subcontinente de fato unificado, burocrática e infraestruturalmente (BOWLES *et al.*, 2012). A respeito da interdependência entre as comunidades religiosas na Índia, o trabalho de McPherson (2004) é particularmente esclarecedor. O autor elucida que as relações comunais na Índia Britânica variavam enormemente, assim como as circunstâncias históricas, econômicas, linguísticas e culturais das várias comunidades de Hindus e Muçulmanos que habitaram a Índia colonial. Suas conclusões confirmam a importância da interdependência na manutenção da paz entre as comunidades, mas demonstram a variação desse fenômeno na Índia:

⁷⁵ Ver, por exemplo, os argumentos de O'Flaherty, 1991, trabalhados no segundo capítulo dessa monografia.

⁷⁶ Isso não quer dizer que se concorda com a perspectiva de que o hinduísmo é naturalmente tolerante: ele assimila, é plural e tem grande tradição de heterodoxia, além disso, acredita que há diversos caminhos para a salvação (BOWLES *et al.*, 2012). Sob o ponto de vista do Estado moderno, porém, perpetua o desrespeito de direitos individuais e galvaniza estrutura de classes, através da sustentação da hierarquia de castas.

Em partes da Índia moderna [como Calcutá] as relações hindu-muçulmanas foram definidas – e continuam a ser definidas – para o pior, pela abstenção de vida associativa inter-comunal vigorosa e formas de envolvimento cotidianas. Em outras partes da Índia [como Madras], no entanto, pode ser argumentado que as relações comunais eram baseadas em uma vida associativa inter-comunal vigorosa e formas de envolvimento cotidianas que moldaram – e continuam a moldar – um saudável diálogo comunal dentro da maior democracia mundial. (McPHERSON, 2004, p.3)

Ainda sobre esse aspecto, pode-se argumentar que a fundação do Paquistão, com as migrações em massa, as disputas e mortes e a antagonização instantânea de Índia e Paquistão influenciou negativamente o relacionamento entre as comunidades religiosas. Primeiro, o número de muçulmanos decresceu na Índia, e os bolsões islâmicos que restaram em cidades como Calcutá, Mumbai e Kerala permitiram o estabelecimento espacialmente dividido das comunidades religiosas dentro das cidades (HUNTER, 1969). Além disso, os eventos de 1947 não seriam facilmente esquecidos, principalmente as muitas mortes de sikhs no norte da Índia, na guerra de partição (BOWLES *et al.*, 2012). Finalmente, o advento do Paquistão agravou as acusações comunais ao associar os muçulmanos, para muitos indivíduos indianos, com a nação “inimiga” (VISENTINI, 2011a).

Em relação à tendência sincrética das religiões indianas e à inexistência de consciência comunal, há também uma evolução potencialmente deterioradora das relações comunais. Como descrito na seção sobre a dimensão política, durante o século XIX, contornos mais determinados foram dados para as religiões na Índia, permitindo que a identidade religiosa se tornasse mais definidora da identidade individual do que jamais fora. John Anderson (2010) nota a importância dessa mudança para a aceitação do secularismo pluralista na Índia:

[...] interessante é a relativa abstenção até recentemente de qualquer discussão [...] sobre o Hinduísmo, cuja pluralidade de divindades e ampla tolerância à diferença religiosa em um período mais antigo pode ser vista como subjacente à improvável adoção da Índia de uma governança democrática e secular pós-independência. Em contrapartida pode-se notar que a tentativa dos hindus nacionalistas de desenvolver um modelo “escritural” mais coerente de Hinduísmo foi acompanhado por uma rejeição parcial do modelo de ordem política pluralista pós-independência. (2010, p. 196, tradução nossa)

Por fim, no que toca a distribuição de financiamento religioso, a constituição da Índia independente e democrática manteve a tradição de dispensar algum suporte financeiro para todas as religiões. O Artigo 30 estipula: “Todas as minorias, quer baseadas em religião ou língua, devem ter o direito de estabelecer e administrar instituições educacionais de sua escolha” (ÍNDIA, 1950, Art. 30, tradução nossa). Para tornar esse direito financeiramente possível, o artigo 30 posteriormente estipula: “O estado não deve, ao garantir assistência a instituições educacionais, discriminar qualquer instituição educacional com base em que esta

se encontra sob administração de uma minoria, quer baseada em religião ou língua” (ÍNDIA, 1950, Art. 30, tradução nossa). Significativamente, a norma que positiva o auxílio do Estado às minorias religiosas a suprir seus deveres religiosos é tão enraizada na prática política indiana que, mesmo sob o governo nacionalista hinduísta do BJP, a tradição de prover subsídio para muçulmanos realizarem a procissão até a Mecca foi mantida (STEPAN, 2010).

Contudo, o Raj do Congresso não se limitou a proteger a liberdade de religião. Ele também clamou para si a tarefa de certificar-se que as instituições religiosas financiadas pelo Estado fossem propriamente administradas. Em certa medida, o plano estava em concordância com as intenções constitucionais e seu ambicioso plano de reforma social. Mas, como advertem Bowles *et al.* (2012, p. 231, tradução nossa):

Na prática, no entanto, burocratas governamentais tiveram dificuldade em confinar-se, como prescrito pela Constituição, à regulação da vida ‘secular’ dessas instituições. Eles encontraram-se fazendo julgamentos, não apenas sobre as taxas cobradas, transparência e solvência, mas também sobre assuntos provavelmente dentro do domínio do sagrado, como a adequação e propriedade dos rituais sendo realizados pelos sacerdotes.

O intervencionismo estatal nos assuntos religiosos, que condiz com o papel de mediador das relações entre as comunidades religiosas que o poder político sempre exerceu na Índia, embora concorde com os objetivos de avanço social enunciados na constituição, permite um grau de envolvimento que por vezes escapa a perseguição dos objetivos seculares. É difícil pensar, no entanto, num arranjo que minimizasse o grau de opressão advinda da religião⁷⁷ (seja intra ou inter-religiosa) que não permitisse tal nível de proximidade estatal dos assuntos religiosos⁷⁸.

⁷⁷ A diversidade entre religiões e dentro da religião implica a onipresença de relações de poder implicadas por cada uma dessas interações relacionais. A onipresença do poder acusa a existência endêmica de uso ilegítimo do poder, no qual os interesses de um grupo são ameaçados pelas ações de outro. É inerente a sociedades multirreligiosas a dominação inter ou intrarreligiosa (discriminação, marginalização, opressão, exclusão e a reprodução da hierarquia). Um Estado antirreligioso poderia mitigar essa situação. A não existência do caráter antirreligioso e anticlerical no secularismo indiano já foi abordada na seção sobre a dimensão política, nesse capítulo.

⁷⁸ Apesar dessas ressalvas, Stepan (2010) conclui que, como no Senegal e na Indonésia, as práticas oficiais de manutenção da igualdade religiosa no espaço público prevalecem na Índia, mesmo quando comparada com países como a França, Estados Unidos, Alemanha e Suíça. Um exemplo ilustrativo do tipo de indicador usado nesse estudo é o dos feriados religiosos. O grau de respeito do Estado às religiões majoritárias e minoritárias na esfera pública pode ser examinado através da observação de se o estado impõe ao menos um feriado público obrigatório a partir das religiões minoritárias, e se impõe feriados obrigatórios a partir da religião majoritária. Conclui Stepan (2010, p. 127, tradução nossa: “Quando observamos as três políticas ‘separacionistas’ principais (França, EUA e Turquia), três das mais inclusivas políticas de religião estabelecida (Dinamarca, Noruega e Suécia), e três das mais inclusivas políticas acomodacionistas (Alemanha Holanda e Suíça) pode-se notar que nenhum dos países propõe feriados a partir da religião minoritária. No caso dos países Cristãos, existe um número combinado de setenta e nove feriados obrigatórios cristãos, mas nenhum das religiões minoritárias. Em contraste, as três políticas de ‘respeito a todos’ (Senegal, Indonésia e

5.3 Dimensão Cultural

Como já observado na introdução, não se esperava encontrar o processo de relativização da fé nos períodos estudados. Pode-se, mesmo assim, examinar os fenômenos que parecem ter influenciado o baixo grau de dessacralização dos domínios conhecidos no ocidente como “seculares” e a inobservância do declínio da religião (outro aspecto relacionado à trajetória europeia de secularização). A diversidade religiosa, embora extensivamente presente na história indiana, não engendrou o questionamento da fé e o desengajamento na prática religiosa (BRUCE, 2009; TAYLOR, 2011). Como o argumentado na seção sobre a dimensão social, o sincretismo teve influência positiva no cenário de tolerância religiosa, mas diminuiu o potencial de relativização da fé que a diversidade religiosa engendra. Os períodos de florescimento do pensamento filosófico-religioso e multiplicação de seitas e denominações religiosas foram acompanhados por longos momentos de sincretismo e apropriação religiosa. Esse movimento unificante era levado a cabo tanto no nível do culto popular, através da socialização dos símbolos e divindades e compartilhamento de práticas, quanto no nível do sacerdócio e da ortodoxia, através de esforços sintetizantes, que geravam cosmologias abrangentes e soteriologias plurais. Elaboraões específicas do pensamento religioso indiano ilustram essa capacidade sincrética: a teoria dos *avatars*, o axioma *atma-brahman* e as versões devocionais do hinduísmo e do islã. Além disso, a limitação do efeito da diversidade para a relativização religiosa pode ser explicada em parte pela própria forma de conceituação do “religioso” no subcontinente. Como explica Peter Van der Veer (2010, p. 193):

Talvez seja útil, portanto, pensar na religião em dois sentidos, a perspectiva Iluminista e a não iluminista. A primeira, a visão iluminista, é a ideia limitada de instituições e crenças religiosas contrastadas com os valores sociais seculares do ocidente moderno. A outra, visão mais tradicional. É um quadro amplo de pensamento e ação que envolve valores morais, costumes tradicionais e sensibilidade espiritual publicamente articulada. A última, visão tradicional da “religião” (ou, antes, a visão de mundo religiosa) inclui muito do que o Ocidente secular considera virtude pública e vida social objetiva – valores compartilhados pelos cidadãos mais ponderados e comprometidos numa sociedade. Portanto, o elusivo termo “religião” no sentido amplo, pode apontar para uma sensibilidade moral frente à ordem social que em muitas maneiras e notadamente similar aos valores cívicos daqueles que mais ardentemente defendem o secularismo. Isso acontece especialmente no mundo não-ocidental. Na Índia tradicional, por exemplo, o termo inglês “religion” pode ser traduzido com a palavra para ordem moral (*dharma*), como a para crença (*mazhab*), fraternidade (*panth*), ou comunidade (*qaum*). *Dharma*, no pensamento hinduísta de teoria social ou política corresponde à base para uma sociedade justa.

Índia) têm dezoito feriados obrigatórios para a religião majoritária, mas ainda mais, vinte e três das religiões minoritárias.”

Apesar da preservação do papel da religião na vida dos indivíduos na Índia⁷⁹, a tendência dominante de indefinição das fronteiras religiosas foi subvertida pelo fortalecimento das identidades comunais (RAY, 2003). A sociedade experienciou a unificação através do estado colonial, viveu sob as categorias estandarizantes dos censos britânicos, e aprendeu a se comunicar com a burocracia oficial do Raj através dessas identificações. Os intelectuais indianos, a partir do século XIX, começaram a ter interesse no fortalecimento das características comuns entre os diferentes sectos das suas religiões e esforçaram-se no desenvolvimento de formas de unificação da fé Hindu (BOWLES *et al.*, 2012) Um dos principais veículos era a expressão religiosa na esfera pública, através de grandes festivais e procissões⁸⁰. No mesmo sentido, no final do século XIX, houve um crescimento considerável na quantidade de órgãos religiosos-comunais⁸¹. Apesar de pretenderem a integração intrareligiosa, esses movimentos de revivalismo religioso procuraram fortalecer a ideia de pureza da religião, voltando-se às “escrituras” de cada tradição e estabelecendo linhas mais definidas nas fronteiras de cada credo (FREITAG, 1990). O caráter dessa transformação reflete em grande medida o impacto do cristianismo no subcontinente. As religiões locais, preocupadas com a proselitização cristã na Índia, efetuaram uma reorganização, que buscou torná-las menos “idólatras” e difusas, o que poderia deixá-las mais capazes de competir com o tipo de institucionalização da fé cristã (BOWLES *et al.*, 2012). Além disso, essa evolução também diz respeito à atração de indianos de elite, educados no ocidente, pelo cientificismo e racionalismo, e a perspectiva de reformar à religião segundo esses princípios (VAN DER VEER, 2010). A consequência mais flagrante dessa remodelagem foi o crescimento da violência comunal. Uma decorrência semelhantemente significativa foi a maior insistência na lealdade dos membros das religiões:

Se o indivíduo fosse hindu, teria de ser totalmente hindu; se muçulmano, um bom muçulmano que observe ‘os quatro pilares’, permaneça distante de santos e não preste atenção às regras de casta; se um Sikh, [...] um Sikh puro que não se case com Hindus ou coma carne preparada no estilo halal muçulmano. (BOWLES *et al.*, 2012, p. 188)

⁷⁹ A Índia tem um dos maiores níveis de crença religiosa e prática do mundo: 93% da população descreve-se como crente em deus, 87% como sendo “muito” ou “consideravelmente” religioso, 53% afirmaram que rezam diariamente. A metade (quase 400 milhões de pessoas) diz que participou de uma peregrinação ou viajou a um lugar por razões religiosas nos últimos dez anos (State of the Nation Survey, 2007 apud STEPAN, 2010, p. 135).

⁸⁰ Como o renovado Ganesh-puja, as performances elaboradas do Ram Lila, o, agora nacional, ‘Idu’i-Azha (celebração do sacrifício), assim como a quatriplicação do número de indianos que perfaziam o anual *haj* para Meca.

⁸¹ Pode-se citar o seminário Dar-ul-Ulum, em 1867, o Anjuman-i-Islamiyah, em 1869, a primeira Singh Saba, em 1873, a Arya Samaj, em 1875, a Gaurakshini Sabha, em 1882, a Sanatah Dharma Sabha, em 1895.

Não é à toa que o anticlericalismo indiano aumenta após o século XVIII. O sacerdócio hinduísta especialmente, associado à casta brâmane, sofreu recorrentes ataques a partir do século XIX. A particular relação na Índia entre opressão social e religiosa, dada pela identificação entre casta e hierarquia na instituição religiosa, fortaleceu o desprestígio do clérigo no pós-independência. Abraçar o nacionalismo secular era uma maneira de promover a liberdade das identidades paroquiais do passado e evitar os obstáculos que as lealdades religiosas criam para os objetivos políticos do Estado (JUERGENSMEYER, 2010). Os reformadores indianos que quiseram destruir o Hinduísmo como forma de opressão, como Ambedkar, ou livrar a sociedade do “estreito ponto de vista da religião”, como Nehru, apesar de importantes, não dominavam numericamente o movimento nacionalista (VAN DER VEER, 2010). A independência e a modernização do país não difundiram o anticlericalismo e a racionalização e codificação das tradições religiosas permitiu que as identidades comunalistas se sustentassem contemporaneamente. Além disso, o caráter anti-colonialista que as religiões nativas encarnaram no período de luta de independência, como já mencionado, garantiu que o secularismo indiano assumisse um caráter reformador da religião, ao invés de antirreligioso.

6 CONCLUSÃO

O primeiro questionamento dessa monografia, que indaga acerca a natureza do relacionamento entre o Estado e a Religião na Índia nos períodos do Império Máuria, Gupta e Mogol já guarda em si um empreendimento complexo. Além da natural dificuldade de estudo de um objeto de análise abrangente, por período tão longo, há que se desviar da carga política da historiografia que descreve as “tradições” da Índia, seja ela orientalista, nacionalista, ou patriótico-fundamentalista hinduísta. O segundo questionamento, que buscava aproximar-se do conhecimento de quais os legados históricos e institucionais desses períodos em relação ao arranjo Estado-religião⁸² caracteriza ainda maior desafio. Apesar da vulnerabilidade do assunto à anacronismos e falsas generalizações, pôde-se observar alguns comportamentos que subsistem às variadas transformações no subcontinente. Cabe examinar, à luz das hipóteses do estudo, os resultados da análise dos casos e a comparação entre os períodos trabalhados.

A primeira hipótese, a saber “O relacionamento entre Estado e Religião foi oscilante nos termos de hierarquia entre essas duas esferas. Ou seja, não houve manutenção de padrão claro de preponderância do poder religioso em relação ao político, ou o contrário”, embora descreva de forma satisfatória a oscilação de poder entre as instituições religiosas e seculares durante os reinados e impérios, não capta uma tendência observada de declínio da importância do sacerdócio como autoridade competidora do poder político. O crescimento da capacidade do Estado de coordenar a produção e recolher tributos limitou a possibilidade de desafio por parte das instituições religiosas, ao poder político estabelecido. Isso não significa que o Estado pudesse prescindir da legitimidade proveniente da religião. Como pudemos observar, esse relacionamento era marcado por renegociações, barganhas e concessões. Mesmo que o sacerdócio pudesse hesitar em conceder sua anuência para governos recém estabelecidos (como no caso de Aurangzeb), essa margem de oscilação não permanecia depois que o governante tivesse provado a sua capacidade de permanecer no poder e assegurado satisfatoriamente o seu reinado através do relacionamento com as elites locais. Isso pode ser evidenciado pela inexistência de crítica e desafio aberto a governantes, inclusive no que tange a sua postura em relação à religião, mesmo que desenvolvessem um governo heterodoxo e tivessem eles mesmos uma prática religiosa eclética.

⁸² Enquanto útil para o objetivo de compreender "como certas práticas, conceitos e sensibilidades" (ASAD, 2006, p. 217), desenvolvidos ao longo da história do subcontinente, ajudaram a organizar o arranjo político chamado secularismo e como “esse arranjo afeta as formas modernas de identificação nacional”

Essa preponderância do poder político, apesar de demonstrar que os regimes políticos no subcontinente indiano nunca estabeleceram Estados com o objetivo único de preservação da fé (uma fé específica), não constitui uma experiência de neutralidade Estatal em relação à religião. Os governantes eram engajados ativamente no debate religioso, influenciando o pensamento teológico da época. Além disso, patrocinavam as diversas denominações religiosas e promoviam e participavam de festividades e cultos públicos. A sua ideologia imperial estava infundada de símbolos religiosos e a profissão da fé era não só constante, mas respeitada, na vida dos imperadores. A segunda hipótese, “O estado indiano nunca experimentou um regime de tentativa de neutralidade do Estado em relação à religião”⁸³, semelhante ao padrão secular estadunidense de “parede de separação” entre o domínio religioso e o político” se confirma, portanto. Mesmo no período colonial, em que o Estado se definia expressamente como “neutro”, a gestão das expressões públicas de religiosidade e a restrição ou permissão de comportamentos ligados à identidade religiosa e étnica das comunidades envolveu um alto grau de intervenção estatal nos assuntos religiosos.

Essa não separação absoluta entre Estado e Religião, aliada à tentativa de manutenção da paz social apesar da pluralidade, de fato, como o levantado na hipótese “a” sobre o legado histórico, contribuiu à percepção de essencialidade do tratamento igualitário do Estado em relação às tradições religiosas, e do fomento à tolerância religiosa. Nenhum dos períodos estudados tiveram conivência oficial de atividades de perseguição religiosa na esfera doméstica, seja pela violência aos hereges, pela imposição de conversões ou destruição de templos. A forja da unificação dos impérios teria de ser necessariamente baseada em uma postura inclusiva, dada a fragmentação territorial, identitária e religiosa do subcontinente. Aśoka foi claro na perseguição desse objetivo através da sua elaboração do *dhamma*, assim com Akbar com a sua *tahid-i ilahi*. Essa importância da perseguição do espaço público plural e tolerante parece ter influenciado a escolha do secularismo pela Índia independente, consagrado na Constituição, e principal meio de administração da diversidade religiosa.

Não se encontrou respaldo empírico para alegação de que uma ou outra religião nativa dispõe de características que a tornam inerentemente tolerantes ou inclusivas. Ao contrário, percebeu-se que a causa predominante de manutenção da tolerância religiosa, ao invés de atributos inerentes de qualquer religião, era a dinamicidade e maleabilidade das diversas tradições, através dos movimentos sincréticos e de síntese. Além da prova de influência

⁸³ Isso não significa que se nega a veracidade ou eficácia do secularismo indiano. A neutralidade completa do Estado em relação à Religião, apesar de mais usualmente identificada com o secularismo, é apenas um dos arranjos possíveis denominado secularismo (BHARGAVA, 2014).

positiva dessa flexibilidade religiosa na Índia pré-moderna, pode-se constatar os efeitos deletérios da retomada religiosa fundamentalista a partir do século XIX. Se a tolerância se sustentasse em características “naturais” ou inatas de alguma tradição religiosa o enrijecimento das fronteiras religiosas e o essencialismo fundamentalista não teria afetado as condições de violência comunal como afetou, os atributos de “tolerância” permaneceriam intactos ao novo movimento religioso.

Por fim a hipótese de que “A experiência variada a respeito de arranjos entre Estado e Religião, acompanhada da constante proximidade entre esses dois atores, gerou aprendizado institucional em termos de instrumentos de governança. Esse aprendizado informa acerca de como lidar com a influência do poder religioso. (...) Esse aspecto possibilitou a característica de “distanciamento escrupuloso” (BHARGAVA, 1998) presente no secularismo indiano atual” foi em parte sustentada, mas necessitaria de um estudo mais detalhado acerca das características do secularismo indiano atual para que se pudesse avaliar a expressividade dessa constatação, tarefa a ser empreendida por pesquisas futuras. Sem dúvida, o grau de flexibilidade do comportamento do Estado em relação à religião, dado pela abordagem sensível ao contexto das questões contenciosas é observado nos regimes pré-modernos e na administração do cenário religioso na Índia atual. Esse arranjo é uma alternativa na qual a crítica à religião é consistente com o respeito a ela, e a escolha entre hostilidade e respeitosa distância à religião é vista como uma falsa dicotomia. A experiência dos imperadores indianos, dos burocratas britânicos do estado colonial e dos legisladores constitucionais indianos parece condizer com a perspectiva de Bhargava (2011, p.92, tradução nossa), ao apreciar que “mesmo que o secularismo político [da Índia] seja sem dúvida problemático, não há atualmente uma alternativa ética e moral razoável. O secularismo permanece a melhor aposta para ajudar-nos a lidar com a sempre crescente diversidade religiosa, e os problemas endêmicos a ela”.

7 BIBLIOGRAFIA

- ALI, M. Athar. **Mughal India: Studies in Polity, Ideas, Society, and Culture**. Nova Déli: Oxford University Press, 2006.
- ARNOLD, T. W. **The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith**. Nova Déli: Low Price Publications, 1990.
- ASAD, Talal. Responses. In: SCOTT, D., HIRSCHKIND, C. (Ed.). **Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors**. Stanford: Stanford University Press, 2006, p. 206-243.
- ASHER, F. Historical and Political Allegory in Gupta Art. In: SMITH, B. (Ed.) **Essays on Gupta Culture**. Déli: Motilal Banarsidass, 1983, p. 52-66.
- BAHARISTAN-I-SHAHI: A Chronicle of Medieval Kashmir. K. N. Pandit (Trad.). Calcutá: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1991.
- BALAGUNGADHARA, S. N. **'The Heathen in his Blindness': Asia, The West and the Dynamic of Religion**. Leiden: E.J. Brill, 1994.
- BANERJEE, Manabendu. **A Study of Important Gupta Inscipions**. Calcutá: Sanskrit Pustak Bhandar, 1976.
- BARANI. **Tarikh-i Firuz Shahi**. Lahore: Sind Sagar Academy, 1974.
- BAYLY, C. A. The Pre-History of "Communalism?". **Modern Asian Studies**, [S.l.], v. 19, n.º 2, p.177-203, 1985.
- BAYLY, Susan. The Limits of Islamic Expansion in South Asia. In: DALLAPICCOLA, Anna L., LALLEMANT, Stephanie Zingal-Avé (Ed.). **Islam and Indian Regions**. Stuttgart: Franz Streiner, 1993, p. 453-490.
- BELLIN, E. Faith in Politics: New Trends on the Study of Religion and Politics. **World Politics**, [S.l.], v.60, n.2, p. 315-347, jan. 2008.
- BETEILLE, A. Secularism and Intellectuals. **Economic and Political Weekly**, [S.l.], v. 29, n.º.10, p. 559-566, 5 de março de 1994.
- BHARGAVA, Rajeev (Ed.) **Secularism and Its Critics**. Oxford e Déli: Oxford University Press, 1998.
- BHARGAVA, Rajeev. 'The Secular Ideal' before secularism: a Preliminary Sketch. In: CADY, L., HURD, E. (Org.). **Comparative Secularism in a Global Age**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2010, p. 159-180.
- BHARGAVA, Rajeev. How Secular is European Secularism? **European Societies**, Londres, v.16, n.3, p. 329-336, 2014.
- BHARGAVA, Rajeev. Rehabilitating Secularism. In: CALHOUN, C., JUERGENSMEYER, M., VANANTWERPEN, J. (Ed.). **Rethinking Secularism**. Nova York: Oxford University Press, 2011, p. 92-113.

BHARGAVA, Rajeev. The Distinctiveness of Indian Secularism. In: SRINIVASAN, N. (Ed.) **The Future of Secularism**. Oxford e Déli: Oxford University Press, 2006, p. 20-53.

BOWLES et al. **A History of State and Religion in India**. Nova York: Routledge, 2012.

BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2004.

BROWN, K. Did Aurangzeb Ban Music? Questions for the Historiography of his Reign. **Modern Asian Studies**, [S.l.], v.41, n°.1, p.77-120, 2007.

BRUCE, Steve. **God Is Dead: Secularization in the West**. Oxford: Blackwell, 2002.

BRUCE, Steve. Secularization and Politics. In: HAYNES, J. (Ed.). **Routledge Handbook of Religion and Politics**. Abingdon: Routledge, 2009, p. 145-159.

BUDGE, I. KLINGEMANN, H. VOLKENS, A.; BARA, J.; TENEBBAUM, E. **Mapping Policy Preferences: Estimates for Parties, Electors, and Governments 1945–1998**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

CALHOUN, Craig. Secularism, Citizenship, and the Public Sphere. In: CALHOUN, C., JUERGENSMEYER, M., VANANTWERPEN, J. (Ed.). **Rethinking Secularism**. Nova York: Oxford University Press, 2011, p.75-91.

CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CHANDRA, S. **Essays on Medieval Indian History**. Déli: Oxford University Press, 2003.

CHANDRA, S. Jizya and the State in India during the Seventeenth Century. In: EATON, R. (Ed.) **India's Islamic Traditions, 711-1750**. Nova Déli: Oxford University Press, 2003, p.133-149.

DONIGER, Wendy. Hinduism by any Other Name. **Wilson Quaterly**, Washington, D.C., v. 15, n°. 3, p.35-41, verão, 1991.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System**. Trad. Mark Saisbury. Chicago: Chicago University Press, 1979.

EATON, R. M. **The Rise of Islam and the Bengal Frontier**. Berkeley: University of California Press, 1993.

EATON, Richard M. **Temple Desecration and Muslim States in Medieval India**. Nova Déli: Hope India Publications, 2004.

EISENSTADT, S. Multiple modernities. **Daedalus**, Cambridge, v.129, n.1, p. 1-29, inverno, 2000.

ELIADE, Mircea. **História das Crenças Religiosas I: da Idade da Pedra aos Mistérios de Êleusis**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010a.

ELIADE, Mircea. **História das Crenças Religiosas II: de Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010b.

ERNST, Carl W. Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Arabic and Persian Translations from Indian Languages. **Iranian Studies**, [S.l.], v. 36, p. 173-195, 2003.

FA-HSIEN. **The Travels of a Fa-hsien (399-414 A.D.)**: Record of the Buddhist Kingdoms. Tradutor: H. A. Giles. Nova York: Cambridge University Press, 2012.

FETZER, Joel; SOPER, Christopher. **Muslims and the State in Britain, France, and Germany**. Nova York: Cambridge University Press, 2005.

FITZGERALD, Timothy. **The Ideology of Religious Studies**. Nova York: Oxford University press, 2000.

FRANKEL, J. **The Making of Foreign Policy**. Londres: Oxford University Press, 1963

FREITAG, Sandria B. **Collective Action and Community**: Public Arena and the Emergence of Communalism in North India. Déli: Oxford University Press, 1990.

GIDDENS, A. **Modernity and Self-Identity**: Self and Society in Late Modernity. Stanford: Stanford University Press, 1991.

GILL, Anthony. **Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America**. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

GREWAL, J. S. (Ed.) **The State and Society in Medieval India**. Nova Déli: Oxford University Press, 2006.

GUENTHER, A. M. Hanafi Fiqh in Mughal India: The Fatawa-i 'Alamgiri'. In: EATON, R. (Ed.) **India's Islamic Traditions, 711-1750**. Nova Déli: Oxford University Press, 2003, p. 209-230.

GUPTA, P. L. **Roman Coins from Andhra Pradesh**. Hyderabad: Governo de Andhra Pradesh, 1963.

HALL, Rodney Bruce. **National Collective Identity**: Social Constructs and International Systems. Nova York: Columbia University Press, 1999.

HALLIDAY, F. The Pertinence of International Relations. **Political Studies**, [S.l.], v. 38, n. 3, p. 502–516, setembro 1990.

HARDY, Peter. Abul' Fazl's Portrait of the Perfect Pradshah: A Political Philosophy for Mughal India – or a Personal Puff Piece for a Pal? In: TROLL, C. W. (Ed.) **Islam in India: Studies and Commentaries**. Nova Déli: Chanakya, 1985, p. 114-137.

HAYNES, J. Religion and Foreign Policy. In: HAYNES, J. (Ed.). **Routledge Handbook of Religion and Politics**. Abingdon: Routledge, 2009.

HEELAS, P.; WOODHEAD, L. (Ed.). **Religion in Modern Times**. Oxford: Blackwell, 2000.

HILL, Christopher. **The Changing Politics of Foreign Policy**. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

HUNTER, W. W. **The Indian Musalmans**. Déli: Indological Book House, 1969.

HURD, E. **The Politics of Secularism in International Relations**. New Jersey: Princeton University Press, 2008.

INGLEHART, R.; NORRIS, P. **Sacred and Secular**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

JAFFRELOT, C. **Hindu Nationalism: A Reader**. Princeton: Princeton University Press, 2007.

JHA, D. N. **Ancient India in Historical Outline**. Nova Déli: Manohar Publishers & Distributors, 1998.

JOHNSON, J. T. **Just War Tradition and the Restraint of War**. Princeton: Princeton University Press, 1981.

JOHNSTON, D.; SAMPSON, C. (Ed.) **Religion: The Missing Dimension of Statecraft**. Nova York: Oxford University Press, 1994.

JUERGENSMEYER, M. Rethinking the Secular and Religious Aspects of Violence. In: CALHOUN, C., JUERGENSMEYER, M., VANANTWERPEN, J. (Ed.). **Rethinking Secularism**. Nova York: Oxford University Press, 2011, p. 185-203.

JUERGENSMEYER, Mark. **Terror in the Mind of God**. Berkeley: University of California Press, 2003.

JUERGENSMEYER, Mark. **The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State**. Berkeley: University of California Press, 1993.

KHAN, I. A. The Nobility under Akbar and the Development of his Religious Policy, 1560-80. **Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, Londres, v.1, n°2, p. 29-30, 1968.

KING, Richard. **Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'**. Nova Déli: Oxford University Press, 1999.

KINWALL, C. Globalization and Religious Nationalism: Self, Identity and Ontological Security. **Political Psychology**, [S.l.], v.25, p.741-67, 2004.

KULKE, Hermann. The Integrative Model of State Formation in Early Medieval India: Some Historiographical Remarks. In: KIMURA, M.; TANABE, A. (Ed.) **The State in India: Past and Present**. Nova Déli: Oxford University Press, 2006. p. 59-81.

LAL, K. S. **Growth of Muslim Population in Medieval India**. Nova Déli: Research Publications in Social Sciences, 1973

LAWRENCE, B. The Eastward Journey of Muslim Kingship. In: ESPOSITO, J. L. (Ed.). **The Oxford History of Islam**. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 395-432.

LEE, R. L. M. The State, Religious Nationalism, and Ethnic Rationalization in Malaysia. **Ethnic Racial Studies**, [S.l.], v.13, p. 482-502, 1990.

LINGAT, R. **The Classical Law of India**. J. Duncan M. Derrett (Trad.), Berkeley: University of California Press, 1973.

LONGHURST, A. H. **The Buddhist Antiquities of Nagarjunakonda, Madras Presidency**. Nova Déli: Manager of Publications, 1938.

LORENZEN, David. **Who Invented Hinduism? Essays on Religion History**. Nova Déli: Yoda Press, 2006.

LYNCH, Cecelia. Religious Humanitarianism and the Global Politics of Secularism. In: CALHOUN, C., JUERGENSMEYER, M., VANANTWERPEN, J. (Ed.). **Rethinking Secularism**. Nova York: Oxford University Press, 2011, p. 204-224.

MADAN, T. N. Indian secularism: a religio-secular ideal. In: CADY, L., HURD, E. (Org.). **Comparative Secularism in a Global Age**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2010, p.181-196.

MADAN, T. N. Secularism in Its Place. **The Journal of Asian Studies**, [S.l.], v. 46, n.º.4, p. 747-759, novembro de 1987.

MADSEN, R. Secularism, Religious Change and Conflict in Asia. In: CALHOUN, C., JUERGENSMEYER, M., VANANTWERPEN, J. (Ed.). **Rethinking Secularism**. Nova York: Oxford University Press, 2011, p. 248-269.

MAHONEY, James. **The Legacies of Liberalism: Path Dependence and Political Regimes in Central America**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

MARX, Karl. The Future Results of British Rule in India. **New York Daily Tribune**, Nova York, 8 de agosto de 1853.

MAZIE, Steven V. Rethinking Religious Establishment and Liberal Democracy: Lessons From Israel. Abingdon: **Brandywine Review of Faith and International Affairs**, v. 2, n.º.2, p. 3-12, 2004.

McKEAN, Lise. **Divine Enterprise: Gurus and the Hindu National Movement**. Chicago: Chicago University Press, 1996.

McPHERSON, K. Religious Diversity and the Colonial State: Hindu-Muslim Relations under British Rule. **Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics**, Heidelberg, documento de trabalho n.º.23, agosto, 2004

MUS, P. **India as Seen from the East: India and Indigenous Cults in Champa**. Clayton: Monash Asia Institute, 2010.

NANDY, Ashis. An anti-secularist manifesto. **Seminar 314**, [S.l.], p. 14–24, outubro, 1985.

NANDY, Ashis. **Time Wraps**. Piscataway: Rutgers University Press, 2002.

NARAIN, A. K. Religious Policy and Toleration in Ancient India with Particular Reference to the Gupta Age. In: SMITH, B. (Ed.) **Essays on Gupta Culture**. Déli: Motilal Banarsidass, 1983, p. 17-51.

NYE, J. **Bound to Lead: The Changing Nature of American Power**. Nova York: Basic Books, 1990.

NYE, J. **Soft Power: The Means to Success in World Politics**. Washington, D.C.: Public Affairs, 2004.

O'FLAHERTY, W. D. The Image of the Heretic in the Gupta Puranas. In: SMITH, B. (Ed.) **Essays on Gupta Culture**. Déli: Motilal Banarsidass, 1983, p. 105-120.

PIERSON, Paul. Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics. **American Political Science Review**, Nova York, v. 94, n.º.2, p. 251-267, junho de 2000.

PUTNAM, Robert D. **Diplomacia e política doméstica: a lógica dos jogos de dois níveis**. Rev. Sociol. Polit., Curitiba, v. 18, n. 36, p. 147-174, June 2010. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782010000200010&lng=en&nrm=iso>. access on 12 Nov. 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-44782010000200010>.

RAMASWAMY, Vijaya. **Divinity and Deviance: Women in Viraisaivism**. Nova Déli: Oxford University Press, 1996.

RAY, Rajat K. **The Felt Community: Comonality and Mentality before the Emergence of Indian Nationalism**. Nova Déli: Oxfrud University Press, 2003.

RINGMAR, Eric. Alexander Wendt: A Social Scientist Struggling with History. In NEUMANN, I. B., WÆVER, O. (Ed.). **The Future of International Relations: Masters in the Making**. Londres: Routledge, 1997, p. 290-312.

RIZVI, S. A. A. Dimensions of Sulh-I Kul (Universal Peace) in Akbar's Reign and the Sufi theory of Perfect Man. In: KHAN, I, A. (Ed.) **Akbar and His Age**. Nova Déli: ICHR, 1999, p. 3-21.

RIZVI, S. A. A. **Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar Reign with Special Reference to Abu'l Fazl**. Nova Déli: Munshiram Manoharlal Publishers, 1975.

SCHNEIDER, U. The Calcutta-Bairat Edict of Asoka. In: HERCUS, L. A. (Ed.) **Indological and Buddhist Studies: Volume in Honor of Professor J.W. Jong on His Sixtieth Birthday**. Canberra: Australian National University Press, 1982, p. 491-498.

SCHWELLER, Randall L. The Progressiveness of Neoclassical Realism. In: ELMAN, Colin; ELMAN, Miriam F (Orgs.). **Progress in International Relations Theory: Apraising the field**. Cambridge: BCSIA, 2003. p. 311-347.

SCOTT APPLEBY, R. Rethinking Fundamentalism in a Secular Age. In: CALHOUN, C., JUERGENSMEYER, M., VANANTWERPEN, J. (Ed.). **Rethinking Secularism**. Nova York: Oxford University Press, 2011, p. 225-247.

SCOTT APPLEBY, R. **The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation**. Nova York: Rowman and Littlefield, 2000.

SCOTT APPLEBY, R., MARTY, M. E. (Ed.). **Fundamentalisms and Society**. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

- SEN, Amartya. **The Argumentative Indian**. Londres, Penguin Books Ltd, 2005.
- SHARMA, R. S. (Ed.). **Indian Society: Historical Probings**. Déli: People's Publishing House, 1974.
- SMITH, D. E. **India as a Secular State**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1963.
- SONDHI, M.L., MUKARJI, Apratim (Ed.). **The Black Book of Gujarat**. Nova Déli: Manak, 2002.
- STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. **Religion and Political Theory**. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- STARK, R. Secularization, R.I.P. **Sociology of Religion**, Oxford, v. 60, no. 3, p. 249-273, 1999.
- STEIN, B. Mahanamavami: Medieval and Modern Kingly Ritual in South India. In: SMITH, B. (Ed.) **Essays on Gupta Culture**. Déli: Motilal Banarsidass, 1983, p. 67-90.
- STEIN, Burton. **Peasant, State and Society in Medieval South India**. Nova Déli: Oxfröd University Press, 1980.
- STEPAN, Alfred. The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes. In: CALHOUN, C., JUERGENSMEYER, M., VANANTWERPEN, J. (Ed.). **Rethinking Secularism**. Nova York: Oxford University Press, 2011, p. 114-144.
- STERN, Jessica. **Terror in the Name of God**. New York: Harper Collins, 2003.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. The Mughal State – Structure or Process? Reflections on Recent Western Historiography. **Indian Economic and Social History Review**, [S.l.], v. 29, n°3, p. 291-321, 1993.
- TAYLOR, Charles. Wester Secularity. In: CALHOUN, C., JUERGENSMEYER, M., VANANTWERPEN, J. (Ed.). **Rethinking Secularism**. Nova York: Oxford University Press, 2011, p. 31-53.
- TAYLOR, J. L. **Forest Monks and the Nation State**. Cingapura: Institute of Southeast Asian Studies, 1993.
- THAPAR, Romila. **Is Secularism Alien to Indian Civilization?** In: SRINIVASAN, T. N. (Ed.). **The Future of Secularism**. Déli: Oxford University Press, 2007, p. 83-108.
- THELEN, Kathleen. Timing and Temporality in the Analysis of Institutional Evolution and Change. **Studies in Comparative Political Development**, [S.l.], v.14, n°1, p. 101-108, primavera, 2000.
- THOMPSON, E. P. **Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture**. Londres: The New Press, 1993.
- TIEKEN, Herman. Asoka and The Buddhist Sanga: A Study of Asoka's Schism and Minor Rock Edict I. **Bulletin of The School of Oriental and African Sudies**, Londres, v. 63, p. 1-30, 2000.

VAN DER VYVER, J.; WITTE JR., J. **Religious Human Rights in Global Perspective**. Haia: Martinus Nijhoff, 1996.

VAUDEVILLE, Charlotte. **Kabir**. Oxford: Clarendon Press, 1974.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **As Relações Diplomáticas da Ásia: Articulações Regionais e Afirmação Mundial (uma Perspectiva Brasileira)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011a.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **O Dragão Chinês e o Elefante Indiano**. Porto Alegre: Leitura XXI, 2011b.

WALT, S.; MEARSHIEMER, J. The Israeli Lobby and US Foreign Policy. **Middle East Policy**, Oxford, v. 13, n°.3, p. 29-87, outono, 2006.

WELLMAN JR., James (Ed.). **Belief and Bloodshed: Religion and Violence Across Time and Tradition**. Lanham: Rowman and Littlefield, 2007.

WILSON, Bryan R. **Religion in Sociological Perspective**. Oxford: Oxford University Press, 1982.

8 GLOSSÁRIO

AHIMSA: não violência ou compaixão, princípio ético-religioso presente no budismo, hinduísmo e jainismo.

ÁSVAMEDHA: sacrifício védico de consagração do instituto do reinado centrado no sacrifício de um cavalo.

ĀTMA: Alma ou sopro vital, o único eu imutável.

AVĀTĀRA: encarnação da Divindade, descende do reinado divino pela criação e manutenção da manifestação em um corpo material.

AVIDYA: ignorância, ilusão.

BHAKTI: é derivada de bhaj, que poderia ser traduzido como compartilhar, e nesse contexto significava a distribuição de oferendas sacrificiais, a fruição de alimentos ofertados (prasāda) ou de mérito adquirido ritualmente, culto em comunidade, amor ou adoração.

BRAHMAN: princípio universal, realidade última.

DAR-UL-ISLAM: casa ou morada do Islã.

DHAMMA: o equivalente em páli do termo *dharma*. Lei e ordem cósmica. Ensinamentos de Buda.

DHARMA: Em concordância com *rta*, a ordem que dá possibilidade de existência à vida e ao universo. Inclui direitos, deveres, leis, condutas, virtudes e retidão e moralidade.

DHIKR: a prática da lembrança de Alá, através da invocação de Seus nomes, das orações e outras práticas espirituais devocionais.

DINDARI: religiosidade, domínio do sagrado.

DIN-I ILAHI: religião sincética e eclética proposta pelo imperador mogol Akbar em 1582 EC.

JIHAD: dever religioso de manter e disseminar a fé islâmica. Esforçar-se, perseverar, lutar.

JIZYA: imposto sobre as populações não muçulmanas sobre controle dos sultanatos.

KALIMA: seis partes significativas da crença islâmica no sul da Ásia, frases para memorização do crente, a maioria extraída dos *hadiths*.

KARMA: ação, trabalho, feito. Princípio espiritual da ação e reação.

KHANQAH: prédio desenvolvido especialmente para reunião de fraternidades sufis, local para recolhimento espiritual e reforma do caráter.

KHUTBA: principal ocasião formal de pregação pública na tradição islâmica.

KÍSTARIA: uma das quatro varnas (ordens sociais), elite militar e governante.

MAHARAJAS: “Grandes reis”, que dominavam uma região maior que o reinado das tribos, menor que um império.

QAZI: juiz da lei islâmica.

SAMSARA: reencarnações, mundo, materialidade.

SANGHA: ordem monástica budista ou comunidade búdica.

SHARIA: sistema legal islâmico básico.

SRAMANAS: ascetas de origem diversa, praticantes de austeridades.

SULH-I KUL: paz universal.

TAHID-I ILAHI: monoteísmo divino.

ULAMA: versados no Islam, aqueles que possuem a qualidade de ‘ilm (aprendizado); designa aqueles que são versados teoricamente e praticamente nas ciências muçulmanas, os que são professores religiosos da comunidade islâmica – teólogos (mutakallimun), advogados (muftis), juízes (qadis), professores e oficiais religiosos de alto escalão (como o shaikh al-Islam).

UMMAH: nação ou comunidade supranacional, o coletivo dos povos islâmicos.

VAISHNAVA: um dos maiores ramos do hinduísmo, foca-se na veneração de Visnu e seus dez avatares.

VINAYA: quadro regulatório da comunidade búdica. Disciplina.