

A Índia Intelectual: Razão, Identidade e Dissenso

Intellectual India: Reason, Identity, Dissent¹

*Jonardon Ganeri**

Resumo

A 'ideia de Índia' é uma ideia aberta, assimilativa, de caráter bem amplo, capaz de abarcar uma pluralidade de vozes, ortodoxas e dissidentes, pertencentes a diversas épocas, regiões e filiações. As identidades modernas da Índia presentes na diáspora global e na própria Índia podem evocar todas essas vozes e tradições, repensá-las, adaptá-las e modificá-las; podem fazer uso dos instrumentos da razão que elas colocam ao seu dispor, a fim de deliberar corretamente sobre o que ser, sobre como se comportar e sobre os pontos que requerem consenso. Situa-se aqui o caráter fundamental da liberdade que não deveria jamais se render às percepções de caráter estreito e paroquial sobre o que é a Índia.

Palavras-chave: *Filosofia Indiana; Razão; Argumentação; Upanishads; Nyāya.*

Abstract

The "idea of India" is an open, assimilative, and spacious one, sustaining a plurality of voices, orthodox and dissenting, from many ages, regions, and affiliations. Modern Indian identities in the global Diaspora, as much as in India itself, can call upon all these voices and traditions, re-think them,

¹ Recebido em: 08/09/2011. Aprovado em: 25/10/2011.

Tradução de Josefa Alexandra Ferreira.

* É professor de filosofia na University of Sussex, professor adjunto na Monash University e professor visitante na Ktunghuee University Seoul, dentre outras universidades. Contato: J.Ganeri@sussex.ac.uk

adapt and modify them, use the resources of reason they make available in deliberation about who to be, how to behave, and on what to agree. That is a fundamental freedom, one which ought not to be surrendered in binding oneself to narrower, constricted understandings of what India is.

Keywords: *Indian Philosophy; Reason; Argument; Upaniṣads; Nyāya.*

1 Amartya Sen e o Alcance da Razão

A Índia tem uma história longa e multifacetada de argumentação e razão pública. No magnífico livro intitulado *The Argumentative Indian: Writings on Indian Culture, History and Identity*², Amartya Sen nos fornece essa história, inserida em um contexto global. A razão pública é fundamental tanto para a política democrática quanto para os arranjos constitucionais seculares, e não é por nenhum acidente que a Índia, com suas tradições extensivas de tolerância e permissão de vozes dissidentes no discurso público, teria profundos instintos democráticos e seculares. Isto é algo, sugere Sen, que visões mais estreitas e sectárias da Índia perderam de vista, e ele recomenda que se mantenham em mente as figuras tais como os imperadores indianos Ashoka e Akbar - que encorajaram intensivamente o debate público e o respeito às vozes heterodoxas - e também os céticos indianos, como o ateu Jāvāli, descrito tão vividamente no *Rāmāyaṇa*. Sen insiste que esses indivíduos têm tanta importância como precursores de uma identidade indiana moderna quanto qualquer outra figura da história indiana. Portanto, “a razão pública é central à democracia... parte das raízes globais da democracia podem ser rastreadas à tradição da discussão pública, que foi tão encorajada, tanto na Índia quanto na China (e também no Japão, na Coreia e em outros lugares), devido ao compromisso da organização budista com o diálogo” (182); sendo, portanto, um erro pensar a democracia e o secularismo como sendo “valores ocidentais” que foram adotados pela Índia. A comprovada origem global das tradições de razão

² Amartya SEN. *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*. Deste ponto em diante citado no texto.

pública enfraquece o pensamento de que o Ocidente teria um direito distintivo sobre os valores liberais. Ela também debilita os argumentos que afirmam a existência de “valores asiáticos”, que são antíteses das ideias de democracia, secularismo e direitos humanos (134–37), o que também é muito importante. Não há “fronteiras culturais” para o alcance da razão ou para tornar acessíveis valores como a tolerância e a liberdade (280).

Outra ideia central de Sen é de que a razão vem “antes da identidade”; que cada um de nós está livre para pensar sobre o que nos é valioso e significativo, seja qual for a situação na qual nos encontramos, e que nem a religião, nem a comunidade ou a tradição nos impõem uma identidade de antemão. Há uma relação entre ação e liberdade, e um contraste entre ação e bem estar, sendo que uma definição completa de ação envolve não apenas o “controle sobre as decisões”, mas também “a liberdade de questionar os valores estabelecidos ou as prioridades tradicionais” (240), o que inclui a liberdade de decidir que filiações religiosas ou comunitárias são menos significativas do que compromissos literários, políticos ou intelectuais: “Temos uma escolha sobre qual significado atribuir às nossas diferentes identidades. Não se escapa da razão simplesmente porque a noção de identidade foi invocada” (352). Portanto, a razão tem um papel central tanto na formação de identidades individuais, quanto na deliberação sobre bens públicos. E, na busca por dar uma estrutura e substância a essas deliberações, o passado inteiro da Índia está disponível, um passado que foi intensamente internacional e profundamente inter-religioso. Na afirmação de Rabindranath Tagore de que “a própria ideia de Índia milita contra a consciência intensa da separação de um povo do outro”, Sen encontra dois pensamentos sincronizados: um, que se opõe à ideia da Índia como uma mera federação de comunidades religiosas separadas e alienadas; o outro, que se opõe a uma concepção isolacionista da Índia no mundo (349). A Índia sempre tem tido um papel importante na circulação global das ideias, e a combinação de um “pluralismo interno” e de uma “receptividade externa” forneceu à Índia uma “identidade indiana espaçosa e assimilativa” (346).

Apesar de enfatizar corretamente as tradições argumentativas indianas e a acomodação histórica de vozes dissidentes, é impressionante a falta de detalhe na descrição que Sen faz dessas tradições. Há pouca referência no trabalho de Sen a análises reais da razão pública na Índia; não há referência, por exemplo, a trabalhos seminais sobre a dialética e a argumentação, tais como o *Kathāvatthu*, o *Nyāyasūtra*, ou o *Vādavinoda*. Há ainda menos descrições significativas dos recursos da razão prática no passado intelectual da Índia, ou das formas pelas quais as identidades são entendidas como construídas e não encontradas. O entendimento de Sen sobre o “alcance” da razão, sobre a utilidade da discussão pública crítica e da racionalidade na psicologia humana, quase não faz referência à longa tradição indiana de pensar sobre esses tópicos. Isso é um enigma. É como se o mero fato de existir essa tradição de argumentação fosse suficiente para Sen, e que a substância dessa tradição fosse irrelevante. Ou, então, é como se Sen presumisse, a priori, que a substância deva coincidir em todas as áreas importantes com o conceito, tal qual aparece nas obras contemporâneas sobre teoria política e social. Para resumir: enquanto Sen fala livremente sobre figuras *políticas* exemplares, como Ashoka e Akbar, ele quase sempre se silencia a respeito das figuras *intelectuais* que forneceram à Índia seus recursos teóricos e seus entendimentos sobre si mesma. Sen observa com clareza decisiva como um contraste falso entre as tradições intelectuais indianas e ocidentais é causado pelos preconceitos nos seus respectivos registros históricos; “ao comparar os pensamentos e criações ocidentais com os da Índia, as crenças tradicionais das massas rurais indianas ou dos sábios locais não são os contrapontos apropriados de análises aristotélicas, estoicas ou euclidianas, mas sim os escritos comparavelmente analíticos de Kauṭilya, Nāgārjuna ou Āryabhaṭa, por exemplo. ‘Socrates encontra o camponês indiano’ não é uma boa forma de contrastar as respectivas tradições intelectuais” (158). O que acho estarrecedor, entretanto, é que esse seja o único lugar no qual Sen menciona Nāgārjuna em todo seu livro; e de todos os inúmeros grandes intelectuais indianos, que pensaram tanto e tão

intensamente sobre a razão, teórica, prática e pública, Nāgārjuna já tem sorte de ter sido mencionado uma vez [a filosofia *Nyāya* não é mencionada, por exemplo, e o termo “*Nyāya*” nem consta no índice]. Embora tenha uma consciência profunda das armadilhas, ele parece, não obstante, cair nelas.

Além das impressões enganosas, o perigo aqui é que o secularismo liberal parece vencer demasiadamente fácil. A mera sugestão de que se deveria pensar mais e melhor, pode parecer não atingir mais que um nível admoestador abstrato; pode parecer mais como entusiasmo do que como um conselho prático. Essa é a preocupação mais profunda que motiva os ataques ao apelo que o Iluminismo faz à razão, uma preocupação mais séria do que simplesmente aquela de que a razão já foi tão frequentemente abusada para finalidades totalitárias. Uma resposta adequada a essa preocupação requer um engajamento detalhado com os recursos da razão na Índia, tal como acontecem na realidade, ou como podem ser levados a acontecer.

A causa do silêncio de Sen é, penso eu, que seu interesse primário está nas provisões do estado secular em si, e não em como é ser um participante dentro dele. Um estado secular tenta resolver como estruturar suas políticas e instituições de tal forma que haja simetria nas ações do estado com qualquer grupo, religião, classe ou indivíduo. O modelo apropriado de razão nesse caso é aquele que Rawls procura capturar com seu uso do termo “razão pública”. A razão pública é o modo de deliberação que faz com que pessoas de diferentes convicções filosóficas, religiosas e morais entrem em um estado de acordo racional em relação a uma questão de preocupação mútua e de interesse comum. Em uma comunidade pluralística, que seja tolerante com as diferenças, é essencial que os recursos, o alcance e os requisitos da razão pública sejam entendidos adequadamente, não sendo aceitável qualquer entendimento que dê uma vantagem discriminadora à visão particular de qualquer uma das partes na deliberação. Um exemplo claro, senão demasiadamente simples, do funcionamento da razão pública seria o relato a seguir do processo que levou à preparação de um comunicado conjunto

em uma recente reunião dos países industrializados do G8: “Agindo sob os parâmetros políticos definidos pelos seus mestres políticos... a tarefa [dos oficiais responsáveis por negociar, ou *sherpas*] consiste em colocar e tirar palavras e frases de entre colchetes. Se uma frase ficar entre colchetes, não há acordo sobre ela. Se sair dos colchetes, alcançou-se um consenso”³.

Mas a visão que as instituições e que o estado têm é cega à questão que é mais urgente para os próprios participantes. A questão é: como um indivíduo específico, cujo acesso aos recursos da razão assume uma forma e caráter específico, encontra naqueles recursos os materiais que o possibilitam se engajar em atos públicos e práticos da razão. Como, por exemplo, tais indivíduos conseguem chegar a uma concepção de pensamento deliberado sobre o bem público? Como formar a concepção de pensar sobre os outros participantes do espaço público, cujos recursos da razão são diferentes dos deles?

É certamente importante realçar, como o faz Sen, que o hinduísmo contém dentro de si muitas vozes dissidentes e opiniões heterodoxas; mas a questão difícil é entender como os dissidentes, não menos que os da corrente majoritária, construíram um sentido para a sua dissensão. É preciso demonstrar como o hinduísmo contém, dentro de si mesmo, modelos de deliberação racional que possibilitam as vozes dissidentes e as críticas internas, e como esses modelos disponibilizam aos hindus uma concepção do que é pensar sobre o bem público. Um exercício análogo precisa ser repetido para cada um dos participantes de um estado secular; somente dessa forma podemos alcançar um entendimento daquilo que Rawls apropriadamente descreveu como “consenso sobreposto”, no qual os membros de cada grupo, por seus próprios motivos e com base nos recursos de sua própria razão, constroem um sentido comum e formulam uma posição política do grupo. Esse exercício pode ser visto na prática dentro do islamismo, através do restabelecimento contemporâneo da prática do *ijtihad* (argumentação e interpretação

³ Patrick WINTOUR e Larry ELLIOTT. “Sherpas Call Tune for Political Masters”. In: *The Guardian*, Junho 30, 2005.

baseadas nos textos sagrados)⁴. A existência de um espaço para tal abordagem depende em parte da identificação de um *secularismo neutro*, isto é, um secularismo que exige que a política e os assuntos de estado sejam imparciais ou simétricos com as diferentes religiões [313], em oposição à visão de secularismo que exige a proibição de qualquer associação religiosa às atividades públicas ou às do Estado. O secularismo proibitivo requer que os recursos da razão sejam integralmente desmistificados em público, incluindo aqueles recursos utilizados pelo indivíduo. O secularismo neutro impõe essa exigência somente nas invocações estatais da razão pública; a exigência que faz sobre o indivíduo é que seu apelo aos recursos ou à razão privada não seja parcial a ponto de favorecer seus próprios recursos ou levar a uma assimetria nos seus acordos negociados com terceiros. (Uma análise budista sobre o debate feito na época de Ashoka, o *Kathāvatthu*, nos fornece uma teorização surpreendentemente sutil sobre essa ideia de imparcialidade na razão pública.) A preocupação subjacente é, obviamente, que - ao desenvolver os recursos da razão *no interior* do hinduísmo, islamismo ou budismo - estamos de alguma forma fazendo com que a razão seja subordinada à tradição e à autoridade religiosa. Sen interpreta Akbar como resistindo a essa ameaça através de uma forte insistência sobre a autonomia da razão [274]. O meu argumento é de que podemos respeitar a necessidade de autonomia sem restringir os recursos da razão apenas àquelas disciplinas que estejam teoricamente livres de valores, tal como a teoria da escolha racional.

Estou dizendo que o apelo às tradições argumentativas e de razão pública da Índia é vazio, se ela não se engajar com os detalhes dessas tradições. Pois é somente assim que se torna visível todo o arsenal que um “indiano argumentativo” bem informado tem à sua disposição, em contraste com a visão restrita da abordagem sectária. A discussão magnífica feita por Sen sobre a pluralidade dos sistemas de calendário e o significado dessa pluralidade só serve para enfatizar a ausência de qualquer apresentação correspondente

⁴ David SMOCK. “*Itjihad*: Reinterpreting Islamic Principles for the Twenty-First Century”. Disponível online em <http://www.usip.org/pubs/specialreports/srl25.html>.

sobre a extensão e a riqueza das concepções indianas da razão (uma extensão que inclui, usando a terminologia sânscrita, no mínimo, *tarka*, *nyāya*, *ūha*, e *yukti*; isto é, a razão baseada em hipóteses, exemplos e regras gerais, na extrapolação de paradigmas e na generalização empírica). Da mesma forma, ao se falar sobre os recursos para construção de identidades indianas, a abundância de material sobre o ser, as ações e a identidade, seja ele hindu, budista, muçulmano ou jainista, ortodoxo ou heterodoxo, precisa ser, até certo ponto, contestada. O ponto é que esses são os recursos intelectuais que um indiano que entra em uma discussão pode e deve trazer à mesa. No caso de figuras como Tagore e Gandhi, está claro que é exatamente isso o que aconteceu. Um bom exemplo é a reintrodução que Gandhi fez da ideia de *ahimsa* como sendo uma defesa contra a desumanidade. É somente desta forma que se pode silenciar de fato as reivindicações dos pensadores sectários de que é deles a única verdadeira herança da Índia.

Darei um exemplo. Há, no *Nyāyasūtra*, uma elegante discussão sobre as várias formas pelas quais uma opinião ou princípio podem ser considerados “resolvidos” (*siddhānta*). Uma opinião pode ser considerada “resolvida” por haver um consenso geral, o que é analisado como sendo uma situação na qual a opinião é aceita por alguns grupos, inclusive o seu próprio, e nenhum a rejeita completamente. Outra alternativa é que uma opinião pode ser considerada “resolvida” no sentido de que ela é aceita por alguns grupos, incluindo o seu próprio, mas é rejeitada por outros⁵ (1.1.29). Uma terceira alternativa é uma opinião ser considerada “resolvida” se ela for usada como premissa em outras derivações; e uma quarta, que considera provisoriamente resolvida uma opinião que está sendo avaliada quanto a seus méritos (1.1.31). A ideia de consenso implícita na primeira concepção de uma opinião resolvida é valiosa e útil, porque revela uma forma de como alcançar um consenso que requer algo menos do que a aprovação universal de todos os grupos. De fato, se os oficiais presentes na reunião do G8

⁵ GAUTAMA. *Nyāyasūtra*. Editado por Anantalal Thakur. Deste ponto em diante citado no texto como livro, capítulo e versículo.

estivessem cientes dessa teoria, talvez quisessem ter refinado seu método de colchetes para poderem distinguir quando uma frase foi aceita por alguns, mas rejeitada por outros, e quando ela foi aceita por alguns e rejeitada por nenhum. Em termos de permitir que haja progresso em direção a um consenso que poderia não ser possível de outra forma, isso representaria uma contribuição substancial ao maquinário atual da razão pública. O ponto é que este tipo de análise de opiniões resolvidas é um recurso da razão que um “indiano argumentativo” bem informado tem à sua disposição; algo que pode determinar a natureza de sua participação no debate público. É ao nos familiarizarmos com tais detalhes que ganhamos uma compreensão verdadeira da “grande Índia” de que Sen fala tão admiravelmente. E Sen certamente está correto em seu diagnóstico da causa daquilo que ele chama da “negligência extraordinária de obras indianas sobre argumentação, ciência, matemática, e outras esferas supostamente intituladas ‘esferas de sucesso ocidental’” (80) na “ampla negação da originalidade intelectual indiana” que pode ser encontrada nas obras coloniais detestáveis de James Mill e outros (mais precisamente, os efeitos conjuntos das abordagens “magisterial” e “exótica” da Índia; 154–55, 160). Os efeitos dessa depreciação sistemática ainda podem ser vistos na relutância que muitos acadêmicos têm hoje em levar a sério a *substância intelectual* dos textos indianos. Sen também está certo quando fala da necessidade de um “corretivo com relação às tradições indianas na razão pública e na comunicação tolerante, e, de forma mais geral, em relação ao que pode ser chamado de precursores da prática democrática” (80). A recuperação de pedaços de teoria tais como os que delineei brevemente (teoria, é claro, desenvolvida com muito mais sofisticação do que revelei) é a forma de fazer valer essa necessidade. Fragmentos de teoria como esses, apesar de serem apresentados nos textos de forma abstraída de qualquer contexto concreto, eram, com certeza, o produto de um engajamento com a questão cotidiana de argumentar publicamente sobre assuntos de interesse comum com outros que não compartilhavam da mesma opinião.

Já comentei que intelectuais tais como Gandhi e Tagore certamente estavam cientes da “grande Índia”, repleta de recursos para a razão. Sen comenta como Tagore era resistente a qualquer coisa que parecia cheirar à aplicação de uma fórmula mecânica, que “a pergunta que ele faz persistentemente é se, levando tudo em consideração, temos ou não razão suficiente para querer aquilo que está sendo proposto” (119). Pelo menos dois recursos provenientes do passado intelectual da Índia estão disponíveis para embasar essa pergunta. Um é o debate prolongado no *Mahābhārata* sobre o certo e o errado em uma mentira, proferido por Yudhiṣṭira em um momento de crise. Há antecipações nessa discussão do problema que atormentaria Kant, de se é ou não certo mentir para os perseguidores maliciosos de uma pessoa inocente. O outro, talvez mais interessante ainda, é o forte veio de argumentação moral particularista encontrado na escola *Mīmāṃsā* altamente intelectual. Os teóricos *Mīmāṃsā* desenvolvem um relato de argumentação prática que é situacional e adaptável, conduzido por casos particulares, e extremamente versátil. Isso, mais uma vez, é um recurso muito valioso para qualquer “indiano argumentativo”. De fato, é através da exploração imaginativa de tais modelos que dissidentes e céticos encontram os recursos da razão com os quais desenvolvem suas críticas.

Apontar a simples existência de vozes céticas, como a de Jāvāli, é apenas o começo. O que realmente precisamos saber é como um cético como Jāvāli adaptou e manipulou as ferramentas de justificação e argumentação que ele tinha ao seu dispor, de forma a possibilitar seu dissenso. Pelo menos isso já seria um passo em direção a uma compreensão de como vozes heterodoxas igualmente podem se fortalecer no discurso público global contemporâneo. Na observação de Sen sobre a forma pela qual se vê “a metrópole colonial suprimindo ideias e munição para os intelectuais pós-coloniais atacarem a influência da metrópole colonial” (133), podemos encontrar uma expressão da manobra de um cético típico. Novamente, o padrão geral de tal manobra seria familiar para um intelectual indiano que tivesse acesso aos materiais do pensamento argumentativo que uma concepção expansiva da Índia disponibiliza.

Pois essas estratégias, precisamente, já foram colocadas em prática por críticos céticos do hinduísmo ortodoxo, vozes estas que incluem o budista Nāgārjuna, o crítico e livre pensador Jayarāśī e o dissidente Vedāntin Śrīharṣa (todos, devo dizer, alcançando um grau muito maior de sofisticação e autoconsciência metodológica que Jāvālī). A influência de sua crítica deriva precisamente do fato de que ela usa os mesmos recursos de razão utilizados pelo seu alvo. Pois enquanto a “humanidade racional” deveria certamente estar aberta a críticas fundamentadas provenientes de qualquer setor, é um fato da natureza humana que é muito mais difícil ser receptivo a críticas feitas por estrangeiros, e nos termos estrangeiros, do que a críticas feitas no interior de seus próprios termos. A razão pela qual isso acontece é que as críticas racionais são eficientes, e não meramente entusiásticas, quando elas têm o potencial de se tornar *autocríticas*. Isso previne o que, caso contrário, poderia ser um apelo débil à “soberania da razão”.

Para que a razão seja eficaz, ela deve ser engajada. E deve-se admitir que situações carregadas ou difíceis criam impedimentos para o engajamento da razão. Reconhecer a fragilidade humana não deveria, entretanto, nos levar a pensar que seja melhor simplesmente confiar nos nossos instintos morais, como o instinto de responder com respeito e simpatia. Por mais difícil que seja, a razão precisa ser engajada pelo menos nas seguintes áreas: i) no escrutínio público de políticas cujos efeitos danosos, mesmo que não sejam propositais, são facilmente ignorados pelos políticos (tal como a fome); ii) na reflexão sobre nossos valores e prioridades na construção de uma identidade; iii) no questionamento da conveniência das nossas reações emocionais; iv) para “transcender a ideologia e a fé cega”; v) para cultivar os nossos sentimentos morais em si e revisar nossas primeiras percepções [275–81]. Dito isso, nos resta considerar a questão introduzida pela retórica colonialista, salientada nas obras de antropologistas culturais e mantida em circulação pelas políticas de “choque entre civilizações”: “a questão que temos que encarar é se tais exercícios da razão podem requerer valores que não estão disponíveis em

algumas culturas” (282), particularmente os valores de liberalismo — tolerância, respeito mútuo, a dignidade da humanidade, direitos, justiça. A resposta de Sen é simplesmente que não há barreiras culturais para a disponibilidade de valores como estes; que a ideia de que existem tais barreiras culturais é uma ideia do Ocidente, reforçada pela sua depreciação egoísta das tradições culturais de países como a Índia. Sen tem razão ao ver na figura de Akbar um excelente exemplo desse ponto. No seu reinado na Índia durante o século XVI, Akbar praticava o “caminho da razão” (*rahi aql*), o que o levou a rejeitar o tradicionalismo, a respeitar todas as religiões e a desenvolver um “multiculturalismo tolerante” (288). Essas ideias não desapareceram com Akbar, e pode-se ver na Índia do século XVII um compromisso com os valores do liberalismo, tanto nas classes políticas quanto nas intelectuais, tão significativo quanto o da Europa do século XVII (com a qual a Índia já havia tido muitas relações culturais e mercantis).

O amigo de Voltaire, Vauvenargues, disse que “um livro verdadeiramente novo e verdadeiramente original seria um que fizesse com que as pessoas amassem antigas verdades”⁶. O livro de Sen é verdadeiramente novo e verdadeiramente original, e nos fará amar as “antigas verdades” da Índia sobre razão, identidade e dissenso. Tenho argumentado que tal redescoberta da longa tradição indiana na argumentação e na razão pública deve ser substantiva e não meramente gestual. Tampouco devemos encarar isso como uma questão meramente arqueológica, que deva ser deixada para os historiadores, pois outrossim já foi muito bem dito que: “Nenhum filósofo entende seus predecessores até que ele tenha repensado seus pensamentos em seus próprios termos contemporâneos; e é característico dos maiores filósofos de todos os tempos, como Kant e Aristóteles, que eles, mais do que qualquer outro, façam compensar esse esforço ou repensamento”⁷. Devemos *repensar* os argumentos dos indianos. A própria razão se enriquecerá se o fizermos.

⁶ Marquis de Luc VAUVENARGUES. *Réflexions et maximes*, §400; citado de *The Reflections and Maxims of Luc de Clapiers, Marquis of Vauvenargues*.

⁷ Peter STRAWSON. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, p. II.

2 O Enriquecimento da Razão

Tenho argumentado que uma identidade indiana moderna deveria se valer *de forma substancial* dos recursos da razão provenientes do passado da Índia como um todo. No texto que se segue, discutirei exemplos de todo o espectro: das obras de budistas intelectuais do tempo de Ashoka à ficção pós-independência; da antiga teoria ritualística védica ao sincretismo islâmico e jainista do início do modernismo. Foi sugerido que a razão está implicada na “escolha sobre qual significado atrelar às nossas diferentes identidades” [352]. Os estoicos fornecem uma teoria segundo a qual há quatro “*personas*”, cada qual com um papel nas decisões práticas. Suas *personas* são: o ser racional, a posição que se ocupa por nascença, as decisões que se toma, e aquilo que a sorte determina. A primeira dessas *personas* faz parte da nossa humanidade em comum, algo que compartilhamos; as outras três são individuais. No que tange à possibilidade de deliberar sobre a sua identidade, portanto, o ponto importante é que duas forças estarão sempre trabalhando: uma, que toma nossa humanidade compartilhada como seu ponto inicial, e a outra, que toma decisões baseadas nas nossas necessidades, naturezas, heranças e situações individuais. A interação dialética entre essas duas forças tem sido um tema corrente em discussões indianas sobre individualidade, sendo que a busca por um ser universal foi firmemente inserida no mapa intelectual pelos *Upanishads* há dois milênios ou mais. Não é fácil decidir, à moda kantiana, o que fazer usando como base os princípios da pura razão e, entretanto, também não é mais fácil fazer um uso verdadeiro da escolha em questões que moldam o tipo de pessoa na qual alguém deverá se tornar. Portanto, tendemos a alternar entre um e outro, em uma espécie de oscilação perpétua. Algo como isso foi capturado brilhantemente por um contista tâmil da pós-independência indiana, cujo pseudônimo era “Mauni”, o silencioso. Ele utiliza o dispositivo narrativo da duplicidade para investigar o ir e vir entre o nosso ser cosmopolita e nosso ser individual. Mauni explora a natureza do ser e o papel da escolha na criação de uma identidade em

quatro histórias brilhantes escritas entre 1954 e 1971: “*From Death, Creation*”, “*Beyond Perception*”, “*Error*” e “*Wasteland*”. Sua linha mais famosa resume a tensão de que estou falando: “De que, então, somos feitos nós, as sombras ambulantes?”⁸.

Uma resposta possível à oscilação é tentar cultivar uma relação mais fixa com o nosso ser racional, o nosso ser cosmopolita. Podemos pensar nisso como envolvendo algo parecido com um “retorno” a um estado natural de ser, uma ideia expressada pelo termo sânscrito *svāsthya*, “coincidindo com si mesmo”, e podemos pensar na forma relevante de cultivar tal retorno como sendo um controle gradual de apegos emocionais individuais (o que textos como o *Mahābhārata* descrevem como “domar” a si mesmo). Colocado de outra forma, o que fazemos é cultivar a habilidade de escolher não atribuir valor ou significado com base nas nossas “paixões privadas”. Intelectuais indianos da tradição *Nyāya* deram um relato decididamente epistemológico desse feito, segundo o qual é o conhecimento que possibilita a escolha. Ter conhecimento, portanto, é necessário à ação e à liberdade. O conhecimento possibilita o cultivo de um ser racional, cosmopolita.

Cultivar a habilidade de fazer escolhas é uma forma de dar orientação à razão, e pode ser útil para explorar mais as imagens náuticas, ou seja, contrastar a orientação por meio da estrela polar e a orientação com um compasso. A estrela polar é um ponto fixo ao longe, no qual fixamos o olhar. No atual contexto, isso corresponde àquilo que Kant chamou de um ideal regulador. Nirvana e *mokṣa* são ideais reguladores; também talvez o seja a vida ideal de Buda ou de um sábio. O ponto importante é que, apesar de *mirarmos* neles como forma de direcionar as nossas escolhas, não é necessário que esperemos *chegar* lá algum dia. Orientar-se usando um compasso é bem diferente. No domínio da razão prática, corresponde ao uso de máximas e princípios para orientar a tomada de decisão. Assim como se pode usar um compasso mesmo dentro de um nevoeiro espesso, quando o destino não é visível, também pode-se deixar

⁸ MAUNI. *Short Stories*, p. 48. Veja o meu “‘What you are you do not see, what you see is your shadow’: The Philosophical Double in Mauni’s Fiction”. In: *The Poetics of Shadow: The Double in Philosophy and Literature* (no prelo).

que regras morais ou mandamentos religiosos sejam o guia ao decidirmos o que fazer. Como mencionamos acima, indianos como Tagore têm sido céticos sobre orientar a razão dessa maneira; outros, entretanto, trouxeram a razão em sua defesa. Uma voz cética é ouvida na passagem do *Mahābhārata* a seguir:

Havia um ascético chamado Kauśika, a quem faltava enormemente um conhecimento das escrituras. Ele vivia em um local afastado do vilarejo, no ponto de convergência de vários rios. Ele fez um juramento, dizendo: “Sempre deverei falar a verdade”. Ele se tornou famoso como um falante da verdade. Nessa época, algumas pessoas, fugindo temerosos de um bando de ladrões, entraram na floresta onde Kauśika vivia. Os ladrões enfurecidos revistaram cuidadosamente a floresta. Então, se aproximando de Kauśika, o falante da verdade, o questionaram dizendo: “Ó homem sagrado, qual caminho tomou um grupo de homens que passaram há pouco? Responda essa pergunta que fazemos em nome da Verdade. Se você os viu, nos diga.” Tendo sido rogado dessa forma, Kauśika lhes contou a verdade, dizendo: “Aqueles homens entraram nessa floresta repleta de muitas árvores, animais rastejantes e plantas”. Assim Kauśika lhes deu a informação. Então os homens cruéis, pelo que se conta, localizaram as pessoas que perseguiam e mataram a todos. Como consequência desse grande pecado, que consistia nas palavras que falou, Kauśika, que não conhecia as sutilezas da moralidade, foi para o inferno⁹.

As escrituras das quais Kauśika não tinha consciência são, presumivelmente, as passagens do *Dharmaśāstra* que explicam as circunstâncias sob as quais é permitido mentir. A clara implicação é de que Kauśika era responsável pelas consequências de seu compromisso imprudente com falar a verdade; de que ele é culposamente ignorante sobre a análise da argumentação moral disponível na literatura.

É importante entender como os recursos da razão podem fazer com que o dissenso interno seja possível. Isso é especialmente verdadeiro com relação à ampla família de tradições culturalmente semelhantes que é o hinduísmo, pois o hinduísmo tem sido frequentemente considerado pelos seus oponentes como sendo intolerante com o dissenso, e pelos seus proponentes como que

⁹ *Mahābhārata of Kṛṣṇa-Dvaipāyana Vyāsa*, 8.69.40–46.

falando com uma única voz. Das muitas vozes céticas dentro do hinduísmo, deixe-me mencionar uma que desafia a autoridade moral dos Vedas, usando uma base racional. O argumento apela para amplos princípios de interpretação racional: diz-se que os Vedas são comprovadamente equivocados, internamente inconsistentes e desnecessariamente repetitivos (*Nyāyāsūtra* 2.1.57). Como atos da fala, o argumento continua, eles são semelhantes à garrulice delirante de um bêbado; não carregam nenhuma autoridade epistemológica. Uma visão severa da tolerância religiosa pode nos levar a achar que esse argumento cético seria respondido com censura e condenação, mas o que de fato acontece é que se juntam à argumentação. Outros princípios de interpretação racional são oferecidos, que resolvem as inconsistências e explicam as repetições, e busca-se uma justificativa para o lugar de honra que os pronunciamentos védicos têm em uma epistemologia geral de testemunhos.

Tenho sugerido que há tantos conceitos de razão na Índia quanto há calendários. Um contraste importante no hinduísmo ortodoxo é refletido no uso dos termos *hetu*, “racionalidade baseada na evidência”, e *tarka*, “racionalidade baseada na hipótese”. Manu, autor dos mais influentes livros jurídicos, é decepcionantemente inequívoco na sua crítica ao uso descontrolado da razão baseada na evidência, mas ele tem muito mais boa vontade em permitir a racionalidade baseada na hipótese (Manu)¹⁰. Um exame cuidadoso dos recursos de tal racionalidade revela que há um modelo subjacente que possui considerável flexibilidade e poder. Esse modelo de racionalidade se baseia em dois tipos de princípios: i) princípios para selecionar casos ou exemplos paradigmáticos; e ii) princípios para mapear as verdades sobre os paradigmas aplicados às verdades sobre outros casos, baseando-se nas regras de adaptação e substituição. Poderia imaginar-se como uma pessoa raciocina quando está tentando trocar a bateria de um carro novo: um processo que envolve lembrar o procedimento que funcionava no carro antigo e adaptá-lo para se adequar ao *layout* e *design* do novo carro. É claro que esse modelo

¹⁰ *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Editado por Patrick OLIVELLE. Para Manu sobre razão baseada em evidência, veja 2.10–11; para racionalidade baseada em hipóteses, veja 12.106.

de “mapa + adaptação” é situacional e particularista. Acredito que tal modelo veio a ser a base de uma teoria geral de argumentação moral, deixando para trás suas origens na hermenêutica védica. E, como fica claro em muitos textos, ela torna possível a existência de dissenso e discordância, pois diferentes decisões sobre o que vale como uma adaptação apropriada e também o que vale como um paradigma relevante podem sempre ser apresentadas e defendidas. Como recurso a ser usado ao se argumentar sobre as escolhas feitas, o modelo é altamente versátil. Os detalhes dessa teoria podem ser encontrados nas obras sobre *Dharmaśāstra* e *Mīmāṃsā*, especialmente nos comentários sobre o *Manusmṛiti* e na *Tantravārttika*, de Kumārila.

A razão pública, sob uma constituição secular, demanda uma moldura que seja simétrica ou imparcial na sua acomodação de uma pluralidade de pontos de vista. Jaina e os budistas dialetistas produziram trabalhos teóricos importantes a respeito. A tolerância do imperador budista Ashoka, do terceiro século, com a diversidade é bastante conhecida, e o conselho que ele formou com o propósito de resolver disputas doutrinárias entre diferentes grupos budistas seguia uma teoria codificada de debate imparcial. O debate é estruturado de forma a dar a cada grupo uma oportunidade justa e igualitária para apresentar seus argumentos, e para os contra-argumentos serem ouvidos. O fio condutor de todo o debate é um esforço, não para definir um ganhador e um perdedor, mas para trazer à luz as suposições ocultas que podem estar no fundo de uma dada posição, para que possa haver um esclarecimento sobre o que está em jogo e com o que cada grupo está comprometido. A política de fazer com que os debates tenham como função a clarificação de compromissos - e não o confronto, vitória e derrota - traz importantes vantagens. Uma delas é que é mais fácil fazer concessões se se perceber que a posição defendida está baseada em compromissos ocultos que não se endossariam. É possível haver progresso na razão pública sem ter que haver ganhadores e perdedores. O texto produzido pelos dialetistas de Ashoka se chama *Kathāvattu*¹¹.

¹¹ *Points of Controversy, or, Subjects of Discourse: Being a Translation of the Kathāvattu from the Abhidhammapiṭaka*. Editado por S. Z. AUNG e C.A.F. Rhys DAVIDS.

Se a neutralidade é uma exigência da razão pública, outra é que haja pontos em comum. Os teóricos indianos descrevem esses pontos em comum como *dr̥ṣṭānta* ou *udāharaṇa*. Vou chamá-los de “âncoras” em um debate. São as âncoras que garantem que os atos de razão pública se engajem com os participantes e que aquilo que é disputado e aquilo que é implicado estejam fixados às suas molduras de referência. Em certo nível isso é simplesmente um reflexo do modelo de “mapa + adaptação” para a tomada de decisões, deslocada do domínio da razão prática individual para o domínio da razão pública que busca o consenso (usando a terminologia dos teóricos indianos: de *svārtha* a *parārtha*). Qualquer caso que seja usado para abrir uma discussão pública deve ser tal que suas características relevantes sejam consenso entre todos os participantes do diálogo; caso contrário, o ato de razão pública nem sairá do chão. Portanto, a existência de âncoras é um pré-requisito em um ato de razão pública. É possível desenvolver uma história da ancoragem a partir de ideias descritas nos antigos *Sūtras* Ritualísticos, como também nas fontes *Nyāyas* iniciais.

Estou argumentando que um leque completo de recursos da Índia intelectual está disponível na construção das identidades indianas modernas. J. L. Mehta comentou a respeito de um desses recursos, o *R̥g Veda*, que: “Nós na Índia nos manteremos dentro daquele *Wirkungsgeschichte* e o que fizermos daquele texto e a forma como o entendemos hoje será em si um acontecimento dentro daquela história”¹². Acho que devemos generalizar o que foi dito por Mehta para incluir todos os textos e tradições indianas e para agenciar as identidades indianas na diáspora global e também na própria Índia.

3 A Índia e o Mundo: a Globalização no Século XVII

A Índia do século XVII, o século após Akbar, era um lugar de grande excitação intelectual. Intelectuais muçulmanos, hindus e

¹² J. L. MEHTA. “The R̥gveda: Text and Interpretation”. In: *Philosophy and Religion: Essays in Interpretation*, p. 278.

jainistas produziam obras de imenso interesse; as ideias circulavam em volta da Índia, nos mundos persa e árabe e também entre a Índia e a Europa. Se alguma vez houve uma encarnação concreta da “ideia de uma Índia” aberta e espaçosa, à qual Tagore deu voz, era ali. Permita-me ilustrar esse ponto ao focar em um único ano: 1656. Na Índia, esse foi um ano durante o qual um longo processo corrente de isomorfismo, iniciado pelo ministro Abu’l Fazl de Akbar e orquestrado em torno da ideia de Ibn al Arabi de “Unidade do Ser” (*waḥdat al-wujūd*), culminou no grande projeto de Dārā Shukoh de traduzir cinquenta e dois *Upaniṣads* para o persa, projeto para o qual ele reuniu em Varanasi uma grande equipe de acadêmicos bilíngues. Dārā acreditava que ele conseguiria provar que as diferenças entre o hinduísmo e o islamismo eram majoritariamente terminológicas, e que até os *Upaniṣads* poderiam ser entendidos como uma espécie de comentário sobre o Alcorão. O ano de 1656 também seria o ano no qual o filósofo e médico francês François Bernier deixaria para trás a França dos *libertins érudits* e embarcaria em uma viagem que logo o levaria a Mogol, Índia. Principal discípulo do grande empírico Pierre Gassendi, Bernier seria quem, eventualmente, após seu retorno à França, faria com que o trabalho de Gassendi fosse disponibilizado para o público francês e britânico. Entretanto, antes de fazer isso, ele passou anos como o médico da corte de Dārā Shukoh e depois de Aurangzeb, usando seu tempo livre para traduzir as obras de Gassendi e Descartes para o persa e para discutir ideias filosóficas em sua casa com os membros, a essa altura ociosos, da equipe de pânditos de Dārā Shukoh e também com seu protetor Dānishmand Khān, que possuía inclinações científicas. Para qualquer uma dessas pessoas, o atomismo empírico de Gassendi teria soado como o tom familiar do *Vaiśeṣika*. Coincidentemente, sem dúvida, seria nessa época que três dos principais filósofos *Navya Nyāya* de Varanasi comporiam trabalhos *Vaiśeṣikas* brilhantes e originais: o *Nyāyasāra* de Mādhavadeva, o *Dravyasārasaṃgraha* de Raghudeva e especialmente o *Nyāyapañcānana’s Padārthamālā* de Jayarāma, uma obra completada em 1659. Todos os três também assinaram uma “carta de declaração pública” (*nirṇayapatra*), em 1657, feita por um

grande grupo de acadêmicos de Sânscrito de Varanasi, por si só um ato historicamente importante de razão pública.

Mesmo que a Europa ainda não estivesse ciente da alternativa empiricista de Gassendi ao racionalismo cartesiano, o ano de 1656 foi, não obstante, um ano significativo na Europa também, pois foi o ano no qual Spinoza recebeu seu *cherem* em Amsterdã, uma excomunhão da comunidade judaica portuguesa resultante de uma antecipação das visões heréticas que ele sintetizaria posteriormente: a doutrina panteísta/ateísta de que “Deus ou a Natureza” é a única substância, a negação de milagres, de profecias e de revelação através das escrituras. Enquanto a China foi percebida por Pierre Bayle e Nicolas Malebranche como sendo uma terra habitada por spinozistas, seria Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron que, ao apresentar sua tradução dos *Upaniṣads* persas de Dārā Shukoh, diria que os *Upanishads* de fato representavam um credo do “verdadeiro spinozismo”¹³.

O próprio Bernier relatou a influência da ideia de “Unidade do Ser” que sustentou o projeto de Dārā Shikoh, que, segundo ele, “tem ultimamente feito muito barulho em *Hindoustan*, devido ao fato de certos *Pendets* ou *Doutores Gentios* terem instilado isso nas mentes de *Dara* e do *Sultão Sujahi*, os filhos mais velhos de *Chah-Jehan*”¹⁴. Afirmando que essa mesma doutrina podia ser encontrada em Platão e Aristóteles e que ela é quase que universalmente seguida pelos “*Pendets Gentios*” da Índia, ele acrescenta que “essa opinião era também compartilhada por [Robert] *Flud[d]*, que foi tão habilmente refutado pelo nosso grande *Gassendy*”¹⁵. (Fludd se valeu de recursos neoplatônicos em sua busca por conexões ocultas entre um reino puramente inteligível e o reino das sensações.) Bernier descreve a ideia em questão como sendo que

Deus... não só produziu a vida a partir de sua própria substância, mas produziu também praticamente tudo de material ou

¹³ *Oupnek'hat, id est, Secretum tegendum*. Traduzido por M. ANQUETIL-DUPERRON, 659, 665.

¹⁴ François BERNIER. *Travels in the Mogul Empire, A. D. 1656-1668*, p. 345.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 346-47.

corpóreo que há no universo, e essa produção não é formada simplesmente à maneira das causas eficientes, mas, como uma aranha que produz uma teia a partir de seu próprio umbigo e a retoma ao seu bel prazer. A Criação, portanto, dizem esses doutores visionários, não é nada mais que uma extração ou uma extensão da substância individual de *Deus*, daqueles filamentos que Ele tira de seu próprio ventre; e, de maneira semelhante, a destruição é meramente um recolhimento daquela substância e daqueles filamentos divinos para dentro de Deus¹⁶.

Bernier conclui que essa ideia o levou a adotar como lema o *slogan* “Não há opinião demasiadamente extravagante ou ridícula para ser aceita na mente do homem”¹⁷. Ninguém que leia *Dialogues Concerning Natural Religion*, de David Hume, vai deixar de identificar a imagem da aranha ou o *slogan* que Bernier usa em sua conclusão. É tão provável que Hume tenha lido Bernier diretamente quanto o é que ele tenha recebido o símile do correspondente de Bernier, Pierre Bayle, cujo *Historical and Critical Dictionary* foi publicado em francês em 1697 e que inclui informações sobre os brâmanes extraídos de fontes gregas antigas e de relatos de viajantes contemporâneos. Apesar de certamente ser conveniente do ponto de vista retórico e também para Hume ridicularizar a formulação indiana dessa noção, seu ataque à explicação racionalista da unidade do mundo levou decisivamente ao fim aquela ideia cosmopolita amplamente admirada.

Para ilustrar a importância dessas relações, talvez valha a pena frisar o quanto Bernier era ligado aos círculos que inicialmente construíram o Iluminismo na Europa, os *libertins érudits* e os *nouveaux pyrrhoniens*, e também a rapidez com que as ideias circulavam entre a Índia e a Europa. Entre seus correspondentes, por exemplo, estava o proeminente novo cético François de La Mothe Le Vayer; e se John Dryden já havia escrito sua peça *Aureng-Zebe* em 1675, isso foi devido exclusivamente ao fato de *Travels*, de Bernier, já ter sido traduzido para o inglês pelo primeiro secretário da *Royal Society*, Henry Ouldinburgh. Com o trabalho de Gassendi

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem, p. 349.

traduzido para o persa mesmo antes de estar disponível em francês, e com o panteísmo monístico dos *Upaniṣads* e de Dārā Shukoh já disponibilizado na França e na Inglaterra anos antes da publicação de *Ethics*, de Spinoza, qual evidência mais dramática haveria da rápida circulação global de ideias nas décadas de 1660 e 70?

Alguns anos antes, Dārā Shukoh se sentava ao lado de Shāh Jahān enquanto recebiam uma delegação do poeta de Varanasi, Kavīndrācārya Sarasvati, que veio argumentar a favor da extinção do imposto sobre a peregrinação hindu a Varanasi e a outros locais de peregrinação. Ele os engajou em uma conversa filosófica e, de fato, descreveu-lhes o conteúdo do *Brahmasūtrabhāṣya*, de Śāṅkara. Ao retornar, triunfante, os discursos proferidos em sua honra foram liderados pelo estudioso *Navya Nyāya*, Jayarāma Nyāyapañcānana, um intelectual público sênior daquele período e cujos discípulos receberam o apoio e incentivo de Kavindra. Ele mesmo sendo um discípulo do grande estudioso de Navadvīpa, Rāmabhadra Sārvabhauma, Jayarāma possuía credenciais impecáveis em *Navya Nyāya*. Pode-se dizer que ele e sua escola filosófica representam para o mundo intelectual da Índia do início do modernismo aquilo que Gassendi e Mersenne representavam para a Europa no início do Iluminismo. De fato, assim como Gassendi procurou reintroduzir o atomismo empirista de Epicuro através de um comentário colossal em latim sobre os textos epicuristas, o *Syntagma Philosophicum*, também Jayarāma seria o primeiro, após muitos séculos, a escrever um comentário sobre as fontes *Vaiśeṣikas* iniciais, o *Siddhāntamālā*. Em sua discussão e defesa do atomismo, é curioso que Jayarāma se refira a um grupo que ele chama de “os novos cétricos” (*navyanāstikāḥ*); ainda estou por descobrir exatamente quem ele tinha em mente.

É nesse ponto que devo dizer algo sobre Yaśovijaya Gaṇi, de longe o mais brilhante e produtivo intelectual jainista do século XVII. O pluralismo tolerante dos jainistas atraiu Akbar, mas a história de Yaśovijaya é de um interesse particular, porque ele nos fornece uma ligação entre as duas tradições de pensamento que estive descrevendo aqui: o monismo teísta dos *Upaniṣads*, de

Dārā Shikoh e Ibn al'Arabi, de um lado, e o atomismo empirista dos novos *Vaiśeṣikas*, do outro. Yaśovijaya passou um longo período como aprendiz estudando *Navya Nyāya* em Varanasi, período que se encerrou logo antes do início do projeto de tradução de Dārā. O próprio Yaśovijaya, após um tempo escrevendo tratados filosóficos jainistas, usando as técnicas e métodos *Navya Nyāya*, começou a escrever obras com uma orientação mais espiritual, várias delas tratando de conceitos sobre o ser. Tanto Dārā quanto Yaśovijaya recorreriam à venerável metáfora do oceano e suas ondas para explicar o relacionamento entre a multiplicidade aparente e a unidade subjacente que procuravam articular em sua busca por uma reaproximação interdoutinária. No caso de Yaśovijaya, entretanto, a concepção unificadora se parece mais com um espelho estilhaçado, em que cada fragmento reflete alguma parte ou aspecto do objeto refletido, a representação do qual pode ser construída ao reconstruir todas as imagens parciais. Já para Dārā, é como se imagens múltiplas de uma mesma coisa, algumas mais claras e outras indistintas, fossem refletidas nas superfícies de espelhos paralelos posicionados um de frente para o outro. Nas obras mais tardias de Yaśovijaya, eu sugeriria que há uma clara expressão de uma série de valores associados, hoje em dia, com o liberalismo político.

É claro que havia um bom volume de trânsito entre Varanasi e Navadvīpa (em Bengal) nessa época; de fato, o escrivão de Raghudeva, Mahādeva Puntāṃkara, nos conta que ele mesmo fez várias viagens para estudar lá com os pânditos *Navya Nyāya*. Uma pessoa que fez pelo menos parte dessa viagem foi o inglês John Marshall. Marshall era um amigo do platonista Henry More, de Cambridge, a quem ele confiou seus restos literários. Ele foi contratado pela *East India Company*, e viajou entre Hugli e Patna no início dos anos 1670, onde morreu em 1677. O que faz dele uma pessoa notável é seu interesse pelas ideias indianas. Tendo aprendido persa e árabe, ele preparou traduções para o inglês de duas obras: o *Sāma Veda* do persa de Madhusūdana e o *Bhāgavatapurāna*.

Dois séculos depois, E. B. Cowell declararia que se as pesquisas de Marshall tivessem sido publicadas “em 1680, elas teriam inaugurado uma era no conhecimento europeu sobre a Índia, pois estavam mais avançadas do que qualquer outra coisa que apareceu antes de 1800”¹⁸. Nos diários de Marshall podemos vê-lo atraindo atenção para a existência da estória do dilúvio nas escrituras hindus¹⁹, presumivelmente da mesma forma que se encontra na própria *Bhāgavatapurāṇa*, e isso ocorreu um século antes de William Jones fazer com que a mitologia comparativa se transformasse em uma ciência. Marshall também sabia da concepção hindu do mundo como uma teia de aranha que emanava de Deus²⁰, já mencionada por Bernier. As descrições de Marshall são especialmente notáveis por não possuírem o tom condescendente que a maioria da literatura europeia da Índia teria mais tarde.

Conclusão

A “ideia da Índia” é, de fato, uma ideia aberta, assimilativa e espaçosa, que sustenta uma pluralidade de vozes, ortodoxas e dissidentes, de muitas idades, regiões e afiliações. As identidades indianas modernas na diáspora global, tanto quanto na própria Índia, podem se valer dessas vozes e tradições, repensá-las, adaptá-las e modificá-las; podem usar os recursos da razão que elas disponibilizam ao deliberar sobre quem devemos ser, como devemos nos comportar e sobre o que devemos concordar. Essa é uma liberdade fundamental, uma liberdade da qual não devemos abrir mão ao nos prendermos a entendimentos mais estreitos e constrictos sobre o que é a Índia.

¹⁸ E. B. COWELL citado na entrada sobre John Marshall no *Biographical Register of Christ's College 1505–1905, and of the Earlier Foundation, God's House, 1448–1505*. Editado por J. A. VENN, p. 592.

¹⁹ Shafaat Ahmad KHAN. *John Marshall in India: Notes and Observations in Bengal, 1668–1672*, p. 181.

²⁰ *Ibidem*, p.186.

Referências

BERNIER, François. *Travels in the Mogul Empire, A. D. 1656–1668*. Tradução de Archibald Constable [1891]. London: Humphrey Milford, Oxford Univ. Press, 1916.

GANERI, Jonardon. “‘What you are you do not see, what you see is your shadow’: The Philosophical Double in Mauni’s Fiction,” em *The Poetics of Shadow: The Double in Philosophy and Literature*. Editado por Andrew Ng Hock Soon. Hanover: Ibidem-Verlag (no prelo).

GAUTAMA. *Nyāyāsūtra*. THAKUR, Anantalal (editor). Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.

KHAN, Shafaat Ahmad. *John Marshall in India: Notes and Observations in Bengal, 1668–1672*. London: Oxford Univ. Press, 1927.

Mahābhārata of Kṛṣṇa-Dvaipāyana Vyāsa. Tradução K. M. Ganguli, 3a ed. Nova Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1976

Manu’s Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra. OLIVELLE, Patrick (editor). New York: Oxford Univ. Press, 2005.

MAUNI. *Short Stories*. traduzido por Lakshmi Holmström. Nova Delhi: Katha, 1997

MEHTA, J. L. “The Ṛgveda: Text and Interpretation”. In: *Philosophy and Religion: Essays in Interpretation*. Delhi: ICPR, 1990.

Oupnek’hat, id est, Secretum tegendum. Traduzido por ANQUETIL-DUPERRON, M. Tradução dos Upaniṣads, vol. 2. Paris: Levrault, 1801–2.

Points of Controversy, or, Subjects of Discourse: Being a Translation of the Kathāvattu from the Abhidhammapitaka. AUNG, S. Z. Aung e DAVIDS, C.A.F. Rhys (Editores). Pali Text Society, Translation Series no. 5. London: Luzac & Co., 1960.

SEN Amartya. *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*. New York, Picador, 2006.

SMOCK, David. *"Itjihad: Reinterpreting Islamic Principles for the Twenty-First Century"*. United States Institute of Peace, Special Report 125 [Aug. 2004]. Disponível online em: <http://www.usip.org/pubs/specialreports/sr125.html>.

STRAWSON, Peter. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959.

VAUVENARGUES, Marquis de Luc. *The Reflections and Maxims of Luc de Clapiers, Marquis of Vauvenargues. The Reflections and Maxims of Luc de Clapiers, Marquis of Vauvenargues*. Tradução F. G. Stevens. London: Humphrey Milford, 1927.

WINTOUR, Patrick e ELLIOTT, Larry. "Sherpas Call Tune for Political Masters". In: *The Guardian*, Junho 30, 2005.