

O desencantamento da Era Secular: a pós-teologia de Taylor, a Europa pós-moderna e a Índia pós-colonial.*

The disenchantment of the Secular Age: Taylor's post-
theology, postmodern Europe, and post-Colonial India

*Purushottama Bilimoria***

Resumo

O presente artigo analisa as experiências teóricas e práticas do conceito de secularismo na Índia. Sustenta que o sucesso e reputação da Índia como a maior (mas não necessariamente a melhor ou mais bem sucedida) democracia do mundo dão-se, em certa medida, em virtude do compromisso do Estado-nação com um ethos secular. Entretanto, e pelos mesmos motivos, o fracasso em consolidar e dar sustentabilidade a uma sólida estrutura democrática repousa, paradoxalmente, nas imbricações obscuras do secularismo, em especial em sua incapacidade de se reconciliar com a longa história do tecido religioso da nação e por se manter refém de uma comunidade que se sente pesorosamente marginalizada e desprivilegiada em face dos direitos supostamente exacerbados que estariam sendo concedidos a uma outra comunidade religiosa. Existem lições óbvias a serem aprendidas por todos aqueles que no Ocidente acreditam, tal como Charles Taylor, que chegou o momento do Ocidente aposentar o velho e rígido conceito de “secularismo” e abrir caminho para uma concepção mais robusta, flexível e aberta de “secularidade”. Completa-se, assim, o círculo hermenêutico: o secularismo nasce do baixo-ventre da modernidade como “desencantamento do mundo” (Weber); e o pós-secular assinala o nascimento do “desencantamento da secularidade”.

Palavras-Chave: *Secularismo, Índia, pós-colonial, nacionalismo hindu.*

* Tradução de Matheus Landau de Carvalho

** Professor de Filosofia e Estudos Comparados na Universidade da Califórnia e na Universidade de Deakin, Austrália. Contato: pbilimoria@berkeley.edu.

Artigo recebido em 30/03/2013. Aprovado em: 29/07/2013.

Abstract

The present article analyses the theoretical and practical experiences of the concept of secularism in India. It postulates that India's success and reputation as the largest (not necessarily the best or the most successful) democracy is yielded in part by virtue of the nation-state's commitment to a secular ethos. However, by the same token, the faultlines in cementing and sustaining a rigorous democratic structure also, paradoxically, as I have shown, lies very much in the imbrications of secularism, particularly as it is unable to come to terms with the long history of the nation's religious fabric and is held to ransom by one community that feels woefully marginalized and underprivileged by apparently excessive rights given to another religious community. There are obvious lessons to be learned for those in the West who believe, as Charles Taylor does, that the time has come in the West when the old rigid concept of secularism is perched to give way to a more robust and open-ended conception of "secularity". And so the hermeneutic circle is complete: secularism is born from the underbelly of modernity as the "disenchantment of the world" (Weber); the postsecular marks the birthing of the "disenchantment of secularity".

Key-Words: *Secularism India, postcolonial, Hindu nationalism.*

1. Introdução: a polissemia da secularidade em Taylor

Em seu livro *Uma Era Secular* (2007) Charles Taylor apresenta três sentidos possíveis para a palavra "secularismo" (em francês, *laïcité*). O primeiro deles diz respeito à separação entre "estado" (as instituições políticas, econômicas, educacionais, burocráticas e organizações sociais com jurisdição sobre a esfera pública) e "Igreja" (os espaços que delimitam as amplas esferas culturais e confessionais dos crentes, ou da devoção a Deus ou qualquer outra noção de realidade última). Essa é a ideologia predominante do Ocidente capitalista moderno e pós-industrial da Modernidade Ocidental, e também, em grande medida, do pós-modernismo. Esta é a nossa "era secular". Nele, o estado secular deve basear suas leis e decisões políticas nos argumentos e no aparato comunicativo de uma

Artigo recebido em 15/05/2013. Aprovado em 17/06/2013.

racionalidade que todo mundo poderia aceitar, independente de suas concepções éticas ou religiosas particulares (Baynes, 1998).

O segundo, que constitui, por assim dizer, um sentido bem primário do “secular” em Taylor, enuncia uma compatibilidade entre “o esvaziamento da religião de esferas sociais autônomas” e o fato de que uma vasta maioria das pessoas ainda acredita em Deus, e pratica vigorosamente sua religião (Taylor, 2007, p. 2). Enquanto na fase primitiva e formativa da era secular todos os objetivos que transcendiam a própria humanidade foram eclipsados e confinados dentro do humanismo secular imanente e dos princípios estruturadores da ciência moderna, existe nesta última uma abertura personalizada a essas mesmas possibilidades transcendentais; comunidades inteiras podem achar isso tentador. Os Estados Unidos, que é destaque dentre as ilustrações de Taylor, são surpreendentes nesse particular: “Uma das primeiras sociedades a separar Igreja e Estado, a sociedade ocidental possui, também, as estatísticas mais elevadas no que tange a crenças e práticas religiosas” (ibid.). Crenças religiosas, devemos acrescentar, que vão além das predileções judaico-cristãs, dando forma peculiar a esta versão do multiculturalismo enquanto “caldeirão cultural”. Por todo o continente, o Budismo é alvo de grandes adesões nas áreas urbanas, enquanto que o Islã se destaca por uma presença formidável entre as comunidades imigrantes de origem, da mesma forma que as culturas hindu-jainistas e sikhs se destacam entre as comunidades transnacionais do sul da Ásia:

Aqui, a crença em Deus é algo incontestado, não sendo, portanto, um evento problemático. A maioria das sociedades muçulmanas e o grupo que abriga a vasta maioria dos indianos vive em sintonia com esse princípio (ibid.).

O terceiro sentido da palavra “secular” para Taylor, em contraste com os dois sentidos anteriores e, mais significativo ainda, em contraste com a narrativa reformista de Taylor, registra uma mudança na direção de um espaço onde a religião é “entendida como sendo uma das opções entre várias e, frequentemente, a mais



difícil de se abarcar” (Taylor 2007, p. 3). É assim que Taylor sintetiza o terceiro sentido da palavra “secular”:

... a mudança que eu quero definir e traçar é aquela que nos leva de uma sociedade na qual era impossível não acreditar em Deus [“ou o transcendente”], para uma na qual a fé, mesmo para o crente mais convicto, é uma possibilidade humana entre outras... A fé em Deus não é mais axiomática. Existem alternativas. (Taylor 2007, p. 3).

Taylor batiza o terceiro sentido de “secular” como “*secularidade*”: ele se refere às condições da crença. Secularidade neste sentido “é uma questão de apreensão totalizante dentro da qual ocorrem nossas experiências de caráter moral, espiritual e religioso”. É “uma circunstância que condiciona nossa experiência e nossa busca por plenitude; isto é algo que todos nós compartilhamos, tanto crentes quanto não crentes.” (Taylor 2007, p. 19). A busca por plenitude impele nossa era desencantada para além de uma perspectiva mundana fechada, na direção de metas mais elevadas que transcendem a capacidade humana e a fundamentação ontológica de moralidade; esse constitui então o “novo contexto no qual toda busca e questionamento sobre a moralidade e a espiritualidade se deve processar” (Taylor 2007, p. 20). Portanto, Taylor sente-se à vontade para concluir que uma sociedade deverá ser considerada secular *qua* “secularidade” ou não, “em virtude das condições de experiência e busca pelo espiritual”. De passagem, ele menciona que o caso da Índia se adequa melhor (talvez historicamente, pelo menos) aos dois últimos sentidos da palavra “secular”, mas não ao primeiro (Taylor 2007, p. 4). No caso do Ocidente, “a mudança para a secularidade pública tem sido parte do que ajudou a gerar uma era secular no terceiro sentido”. É difícil não perceber (se me é permitido um jogo de palavras) a circularidade sutil do argumento e certas pressuposições discutíveis, que se justificam em face de uma necessidade humana irremediável de abarcar a transcendência *externa* visando objetivos morais e espirituais que vão além da capacidade humana (Crittenden, 2010). Mesmo assim, a tese é amplamente sustentável no caso da Índia moderna assim como no caso das nações ocidentais modernas.



Reconheço o esforço de Taylor na direção de implodir a taxonomia fechada da secularidade, característica do monolinguismo cultural do mundo ocidental desde o Iluminismo, e sua persecução de uma perspectiva mais robusta e contemporânea que leve em consideração tanto a experiência histórica da humanidade com sua pluralidade de estórias relativas à religião e ao mundo social, quanto o inexorável “retorno do religioso” em décadas recentes, cujas reverberações são mais sentidas na mídia e em certos círculos acadêmicos do que nos discursos intelectuais mais amplos do Ocidente (Singer, 2011). Pretendo, entretanto, na sequência, desafiar a edificação de uma secularidade reformada de caráter ainda profundamente redentor e evidentemente cristão-escatológico por ele advogada ou prescrita e, mais importante, sua interpretação do caso da Índia por ele mencionado *en passant*.

Problematizarei, em seguida, os sentidos em que se poderia falar de uma Índia secular ou não secular, ou o tipo de secularidade que afeta a condição indiana, particularmente em face das mudanças que ocorreram depois que filósofos *imperialistas* como Hegel, Marx e Weber, lançaram seu olhar eurocêntrico (Iluminismo) sobre a Índia, junto com as incursões intervencionistas feitas pelo colonialismo britânico/europeu, que perturbou o padrão pré-existente de relacionamento entre os instrumentos soberanos da governança e a religião. As narrativas impostas pelo secularismo, em quaisquer dos sentidos apontados por Taylor, serviram apenas para, por assim dizer, turvar ainda mais a água. Eles deixaram como rastro na paisagem pós-colonial um legado problemático do qual a sociedade indiana mal se recuperou e com o qual o Estado-nação moderno continua a se debater. Poderíamos ainda mencionar os embaraços resultantes de imbróglis híbridos e ambivalentes, tais como os que ocorrem atulmente com os adeptos do deus Rama que denunciam ter a Índia abraçado uma ideologia de “pseudo-secularismo” em detrimento de sua harmonia nacional e cultural. A linha de batalha está traçada não apenas entre secularismo e transcendência espiritual, mas entre os múltiplos vetores que atravessam as religiões (cuja totalidade – e clamando por mais adeptos – transcende o somatório das que

são correntes nos Estados Unidos, Europa e o resto do mundo ocidental). A situação e os desafios que se originam e que acometem o secularismo no contexto dos experimentos indianos pós-gandhianos estão de tal forma carregados de dilemas e instabilidades discursivas que justificam uma reflexão mais aprofundada – senão por outras razões, pelo menos para que o Ocidente possa prestar atenção aos seus próprios erros orientalistas do passado e possa tomar cuidado antes de cobiçar ou se apropriar açodadamente da religião em resposta aos descontentamentos da secularidade. Existem lições que devem ser aprendidas.

2. A moldura eurocêntrica dos “debates da secularização”

Começo com uma tese recentemente desenvolvida pelo erudito pós-colonial sikh de Ann Arbor, Michigan, Arvind-Pal Mandair (2010, daqui por diante RSW): Mandair tenta relacionar

a dinâmica operacional de uma tecnologia imperialista presente nos movimentos históricos passados (especialmente durante os encontros entre a Grã-Bretanha e a Índia) e seus legados no presente, a saber, a crise do secularismo e/ou o ‘retorno da religião’ ao coração do estado-nação indiano e os projetos da diáspora sul-asiática (RSW, p. 13).

Ele analisa esses legados através de uma reavaliação do papel da religião e da linguagem na formação tanto das ideologias imperialistas quanto das ideologias nacionalistas, especificamente na constituição do monoteísmo e do monolinguismo, considerando ambos enquanto momentos de um único processo que ele denomina, de maneira eloquente, de “mono-teo-linguismo” (ibid.).

As disciplinas acadêmicas ocidentais como um todo estão comprometidas com a ideia de que o fenômeno chamado “religião” é constitutivo da estrutura cultural e filosófica do Ocidente, não obstante os diferentes momentos através dos quais uma certa continuidade metafísica tenha sido manifesta: o grego (*onto-*), o escolástico medieval (*teo-*) e o humanista moderno (*logos* ou *lógica*)

– portanto o ontoteológico (p. xiii). Teóricos indianos (não apenas os pós-coloniais), em sua crítica ao secularismo – presumivelmente em deferência à literalidade do Iluminismo (europeu) –, entretanto, propugnam uma separação bem clara entre a esfera do religioso e a esfera do estado (secular); ao passo que na era pós-iluminista (até o pós-moderno) as linhas de demarcação entre religião e secularismo são bem mais ténues, já que eles “habitam outros espaços” nas Humanidades e nas Ciências Sociais. Pode-se traçar uma genealogia que vai da Indologia colonial [uma práxis de erudição comparativa focada na Índia e nas coisas indianas] até os movimentos neocoloniais de reforma religiosa, o que evidencia o fato de que o conceito de religião usado por indólogos e pelas elites indianas foi, no período em questão, afetado pela filosofia, teologia e política ocidentais. E sua origem remonta indiscutivelmente a Hegel, via Marx e Weber. O mito dominante era de que politizar ou desprivatizar a religião inevitavelmente conduziria à catástrofe, que a religião era a causa da violência, e por isso, era preciso que o estado liberal garantisse a proteção de seus cidadãos.

Na construção e perpetuação do secularismo indiano, Hegel não só perpetrou o mito essencialista de secularismo como, ao mesmo tempo, obscureceu o que era essencial para o entendimento das verdadeiras tradições da Índia em questão. Hegel reconheceu a importância da religião na longa história cultural da Índia e na produção de seu pensamento, literatura, filosofia, práticas mágicas e instituições sociais; entretanto, porque as religiões da Índia não estavam fundadas nem se guiavam pela auto-consciência da Razão (*Vernunft*), elas careciam da maturidade institucional necessária para a auto-determinação e a liberdade na vida política e civil. Hegel sentiu-se profundamente perturbado pela riqueza da vida religiosa da Índia e de suas representações, ainda que em menor grau pelas abstrações filosóficas do Hinduísmo. Isso reflete, talvez, os preconceitos de seu tempo de uma mentalidade cristã que abomina a presença de qualquer forma de paganismo, e do tipo intelectual erudito que tende a privilegiar conceitos abstratos ao invés dos aspectos exteriores, aparentemente irracionais e fantásticos, da

religião, do mito e do *cultus* populares. É a estória de uma “religião” inventada (para o “Outro”) e, ao mesmo tempo, influenciada por esse mesmo Outro (Mendieta, 2001). No que tange à Índia, Hegel postulou que esses dois polos caracterizavam sua matriz cultural como um todo, mas que eram articulados de tal maneira que nenhuma solução real era possível no interior do próprio contexto indiano. Essa reconciliação de opostos teria que ser deixada para aquelas culturas situadas num estágio de desenvolvimento e, ao que parece, de “evolução” mais adiantada – cujos herdeiros seriam os descendentes arianos no continente europeu. O impacto e as implicações teóricas de tal filosofia da história/cultura, propalada por Hegel em seu volumoso *corpus*, sobre a auto-percepção de *alteridade* cultural dos povos não-ocidentais, e sobre a conformação, em seu interior, de sua própria identidade, territorialidade e *topoi vis-à-vis* o Ocidente (que poderíamos denominar de “orientalismo interno”) foi terrível.¹

Este impacto, como argumenta Mandair (RSW 121), possui um caráter endêmico no contexto da sustentação do projeto secularista na Índia moderna. Ele veio através dos românticos de Jena, dos indólogos e também da elite nativa, seduzidos pelos esquemas ontoteológicos de Hegel, sua epistemologia (*pace* Spivak) do poder e do progresso (RSW 155). Foi deixado para os administradores coloniais no subcontinente (assim como em outras partes) levar a cabo o projeto da “formação de uma identidade modernista para as elites indianas, uma identidade que é, paradoxalmente, religiosa na essência.” (RSW 112). Poder-se-ia afirmar que reside aqui a origem da forma peculiarmente indiana do secularismo que não silencia sobre questões relativas à religião – ou, até mesmo, sobre os cumes mais elevados da metafísica.²

¹ E.g. Lectures on... Philosophy of Religion, History of Philosophy, Philosophy of History; Philosophy and Law; Philosophy of Rights; Phenomenology of Mind; ver Bilimoria 2010.

² Embora não possamos, nos limites deste artigo, demonstrar em detalhes, notamos que não foi esta a primeira vez na história da civilização indiana que o recurso ao secular nos discursos morais e políticos de revigoramento da soberania teria ocorrido: isto aconteceu com o Buda, que se insurgiu contra os excessos da hegemonia sacerdotal brahmânica [Bailey and Mabbett, 2008], e no *Arthasāstra* de Kautilya (o suposto Maquiavel indiano; Bilimoria, 1998; 2007).

Antes de dirigir minha atenção para o exame do cenário indiano, quero referir-me aos modernistas ocidentais mencionados na Introdução como exemplos de uma negligência impactante com relação às experiências não-ocidentais de secularismo. Habermas é um deles; farei também menção à adesão entusiástica de certas formulações religiosas na visão reformista de Žižek, de caráter pós-esquerdista, pós-marxista e pós-anti-multiculturalista com seu imaginário rebelde de Jesus (o Cristo “não-cristão”): “para o inferno com o Buda (mesmo ‘o Buda da Europa’)” (para ecoar o preconceito nietzschiano).

Como a maioria dos filósofos modernistas, Habermas parece esquecer-se completamente das controvérsias não-ocidentais entre modernidade e religiões, exceto por algumas referências incidentais, especialmente em suas tentativas de justificar a ascensão do fundamentalismo em nível global. Ao reconhecer

a ascensão do fundamentalismo religioso, o retorno da norma religiosa como alternativa à lei civil secular, o *Sonderweg* da Europa com respeito à religião e à política, o 11 de setembro, e assuntos relativos ao naturalismo tais como a biotecnologia no campo da engenharia genética (Duvénage, 2010, p. 344),

A preocupação central está totalmente voltada para os desafios encarados pela modernidade ocidental. Em seu livro mais recente, *Entre Naturalismo e Religião: Ensaio Filosófico* (BNRP, 2008), sua principal preocupação tem por foco central a defesa de um naturalismo “suave”, em cuja sustentação ele invoca a abordagem conciliatória da filosofia da religião de Kant de “assimilar o legado semântico de tradições religiosas sem destruir a fronteira entre o universo da fé e do conhecimento.” (BNRP 2008, p. 211) No comentário que prefacia esse projeto, ele observa: “Hoje em dia o fundamentalismo religioso, que também existe dentro do Cristianismo, empresta à crítica da religião uma pontualidade lamentável.” Isso constitui, de fato, uma alusão velada ao extremismo do islamismo político e do cristianismo evangélico. Não há, entretanto, qualquer referência à situação política conturbada e à cumplicidade do Ocidente no

Oriente Médio, especialmente no que tange à ascensão do sionismo moderno em Israel (Eisen, 2011). Ainda assim, Habermas oferece-nos um *insight* interessante.

Nesse interim, todavia, diz ele, o foco da atenção do Ocidente mudou de direção. Aqui, na parte europeia do Ocidente, o conflito agressivo entre uma compreensão antropocêntrica e teocêntrica da existência (*self*) e do mundo é batalha do passado. De agora em diante, o projeto de subordinar os conteúdos centrais da Bíblia ao princípio de uma fé racional tornou-se mais relevante do que combater o sacerdócio e o obscurantismo. (BNRP 2008, p. 212).

Nesse particular, Habermas encontra suporte no projeto de Kant de subordinar o princípio da lei moral e dos princípios dos direitos e deveres à razão prática e ao reino das teleologias. Habermas nota também que Kant jamais rejeitou o papel dos ensinamentos religiosos sobre moralidade, presentes de forma especial nas vidas exemplares de profetas, santos, monges, e assim por diante – fundamentalmente distintos do autoritarismo das ordens eclesiásticas – de suprir a razão prática com uma “reserva de imagens sugestivas e inspiradoras”, i.e., com o estímulo epistêmico que se faz necessário que permitam aos postulados (da razão prática) recuperar “uma articulação necessária em termos religiosos dentro do horizonte da reflexão racional”. Sabemos que Kant tentou justificar a necessidade de se preservar um mínimo de fé religiosa como *fides* – do qual deriva o “fideísmo” – dentro dos limites da razão. De fato, ele pretendia superar a metafísica para abrir espaço à fé. Não há, entretanto, qualquer referência a nenhuma das tradições religiosas mundiais, tanto em Kant ou quanto em Habermas, que pudesse dinamizar a tarefa da razão prática em sua aliança com a fé. Kant, ao invés, rejeita e despreza, em termos racistas, as religiões dos tutsis, havaianos, hindus e também sino-tibetanos enquanto pessoas que pertencem a espécies cuja razão carece ainda de amadurecimento, uma “humanidade crua”, desqualificada como “imatura” e dotada apenas das sensibilidades aborígenes mais primitivas (Kant) (Bilimoria, 2003). À margem da consideração de Habermas, ou simplesmente fora das possibilidades de sua moldura eurocêntrica,

encontra-se, por outro lado, a ética que fundamenta o discurso de Gandhi e sua crítica à modernidade. Mesmo que não baseada numa adesão estrita ao Iluminismo racionalista, ela provocou um impacto universal muito mais amplo e profundo no mundo existente do que a ética comunicativa de Habermas poderá ter. (Gupta, 2009).

Agnes Heller disse uma vez que a aventura hegeliana do Espírito Universal não se pretendia, de forma consciente, uma ficção, mas também não se pretendia tão pouco ser uma reconstrução da facticidade. Cabe-nos então perguntar o que se pretendia ser? Um roteiro para uma festa de jantar? Inevitavelmente, essas narrativas filosóficas grandiosas tornaram-se armas nas mãos de todo tipos de colonizadores inescrupulosos. E mesmo que autores como Hegel e Schopenhauer tenham deixado de ser predilação da erudição moderna e pós-moderna, seus fantasmas continuam assombrando os discursos de dentro e fora da academia, os porões da modernidade e os fenômenos do tipo “Orientalismo” (externo e interno) e neo-colonialismo (Dussel, 1996).

E finalmente Slavoj Žižek, que parece ter embarcado no caminho de promover a ressurreição ou o renascimento hegeliano, não obstante – ou, talvez, em conluio com – seu compromisso com o multiculturalismo marxista de esquerda, anti-capitalista, anti-liberal-democrático e embuído de ideais marcadamente pós-seculares e políticos, e até mesmo revolucionários. E de que modo? Trazendo o político para o interior das antigas postulações de uma subjetividade cartesiana, enquanto plataforma em comum (comunalidade) do universal. É claro que nem a subjetividade nem o universal encontram-se hoje em sintonia com o *cogito* de Descartes ou o sujeito de Hegel; pelo contrário, no discurso contemporâneo, eles emergem destituídos dos paradigmas do excesso, da não-liberdade, da repressão e da exclusividade, destituição essa que favoreceu a rejeição do Sujeito transcendental unificado (Deus, Homem, Nação, etc.) e da universalidade, e em cujo lugar surgiu o vazio proliferado das subjetividades múltiplas e descentralizadas (gay, feminino, étnico, religioso) que respondem aos movimentos teóricos do pós-modernismo, da teoria pós-colonial, e seu corolário

ideológico, a saber, o gnosticismo New Age, que Žižek considera indigeríveis. Žižek confronta estas falsas alternativas fazendo recurso à psicanálise lacaniana em sua reavaliação da narrativa padrão do idealismo alemão, principalmente de Schelling e Hegel (RSW 398). O sujeito mergulhado naquilo que denomina de “noite do si-mesmo” é uma criatura paradoxal, cheia de contradições e tensões internas, etc. Segue-se daí que, se é isso que constitui os particulares desse mundo/vazio, então não poderá haver concepção de um universal da subjetividade humana, a não ser o puramente abstrato. “Ao invés, o universal é um território de insuportável antagonismos... ou de diferenças mínimas dentro de si. Com isso, a subjetividade torna-se o palco da ação política e da aguardada universalização”. (ibid.) Neste particular, tal como Habermas, Žižek não exclui o papel da religião. Com efeito, no contexto da ideologia pós-secular, trata-se de força dialética a ser necessariamente levada em consideração. Entretanto, o “retorno do religioso” – expressão que se converteu num verdadeiro *cliché* – é concebido não em termos da antiga e rejeitada religião da fé e da revelação, fundamentalmente autoritária, ortodoxa, teocêntrica e antropocêntrica. Ao invés, trata-se de um evento do tipo que são Paulo vivenciou no caminho para Damasco; neste particular, ele acompanha Tsou Bidou que havia também escrito de forma apologética sobre são Paulo. Em pronunciamento feito na Academia Americana de Religião três anos atrás, Žižek, de forma provocativa, associou Jesus não com a divindade que se fez carne da Trindade (sem desmerecer o possível politeísmo), mas com o herói dos jovens Marx e Engels, o combatente da linha de frente e ativista social querido a todos os revolucionários marxistas esquerdistas: “Este é o Jesus em quem eu colocaria minha fé racional!” Cito abaixo a confissão teo-humanista de Žižek, em termos concisos, ao discursar sobre a verdadeira natureza da dialética:

E é por isso que sempre gostei da visão escatológica radical cristã de que quando a humanidade luta pela salvação, pelo bem contra o mal, ela luta por algo que diz respeito não apenas à humanidade, mas, de certo modo, à sua fé no universo e no destino de Deus mesmo... A questão central é historicizar as supostas questões eternas, não no sentido de reduzi-las a

algum fenômeno histórico, mas de introduzir a historicidade no absoluto em si mesmo... E aqui, novamente, retornamos a Hegel e Schelling, porque se há algo a aprender do idealismo alemão, é precisamente esta atitude dialética. Pode-se encontrá-la também em Heidegger e na perspectiva de como a revelação do ser exige um humano no sentido do *Dasein* (ser-aí). Em outras palavras, a humanidade contingente é, ao mesmo tempo, o único *locus* de revelação do absoluto em si. (Žižek and Daly, 2004, p. 88-89)

O que Žižek sabe e diz sobre o “Outro” da Europa é derivado de seus predecessores ocidentais, Hegel, Nietzsche, Marx, Husserl e Heidegger. Daí se originam suas referências às “sociedades pré-modernas” e ao que nelas falta, e às razões pelas quais seu anti-colonialismo não seria um feito tão fantástico quanto pensam os críticos do Orientalismo. Daí a pergunta pertinente de Mandair: “Será que Žižek não repete os mesmos movimentos em seu esforço de reconstruir um eurocentrismo esquerdista/progressivo prescindindo do auto-sacrifício do Cristianismo?”. O secular ou a “secularização” que nasce de um “desencantamento do mundo” (Weber 2004, p. 30), não está, ao que parece, imune a seus próprios desencantos. (Warner, 2010)

3. A complexa experiência indiana de ‘secularização’

Pretendo agora colocar à prova, demonstrar e elucidar o argumento acima – *vis-à-vis* a programática da secularidade em Taylor, aplicada ao caso indiano – analisando a relação conflituosa que subsiste entre a maioria hindu da população e a minoria muçulmana, bem como o papel e a função da religião e da norma relativa às comunidades religiosas na esfera do espaço público *qua* político de uma nação cuja Constituição (pelo menos em seu Preâmbulo) se declara uma “República democrática, socialista, secular”³.

A presença continuada das comunidades muçulmanas na Índia é um símbolo do “fracasso” da nação indiana. Esta presença é sinal

³ Algumas discussões presente no artigo Nidan, Bilimoria 2007, com as atualizações pertinentes. ‘The Pseudo-Secularization of Hindutva and its Campaign for Uniform Civil Codes’.

de uma doença que se arrasta, ou, para ser mais preciso, de uma cisão psicótica no discurso nacionalista indiano entre o “secular” e o “propriamente hindu”. Esse sentimento de “fracasso” é o que Partha Chatterjee (1993) denomina de contradição não resolvida entre o projeto iluminista (europeu) da nação (pós-) colonial e sua consciência nativista da diferença. Essa consciência da diferença está presente no discurso comunalista, iniciado durante o *Raj* e utilizado pelo estado colonial, e depois pela Liga Muçulmana; daí, as principais facções nacionalistas indianas levaram-na para a Índia independente de modo a colocar limites, ou pelo menos freios, à predominância do secularismo. O paradoxo é que tem havido pelo menos dois sentidos de secularismo dominando os discursos nacionalistas indianos: e ambos têm sido vistos como a *cause célèbre* ou fracasso da nação indiana, já que ambos alegam representar a “verdadeira nação”. Mais relevante ainda é a hermenêutica, que inclui uma intervenção na governança moral e nos processos jurídicos, que coloca as respectivas reivindicações à prova na *real politik*. Um nacionalismo hindu inexperiente, preocupado com sua marginalização durante o período colonial e, mais tarde, sob influência do estigma nutrido pelo nacionalismo secular com relação ao comunalismo hindu, viria a posicionar-se nos interstícios dessas variantes políticas, alegando que ambas alcançaram seus limites e que constituem, portanto, meros “pseudos” (*banawati*) – no sentido de “apenas fingir ser” – que escondem, por debaixo de sua crosta sanguínea, um fracasso civilizacional.

Em outras palavras, o nacionalismo hindu vira do avesso o casaco ou *dhoti* do secularismo e aponta para o obscurantismo que promove na interpretação correta de suas implicações no contexto indiano. Isso é manifesto, de forma clara, na intensa polêmica sobre o “pseudo-secularismo” que o Sangh Parivar (“organizações de famílias” ou rede de grupos hindus de direita)⁴ e, em particular, a

⁴ “O Sangh” (que tem na liderança a organização Rashtriya Swayam Sevak Sangh-RSS), uma dissidência do Hindu Sabha, foi fundado em Nagpur, Maharashtra, em 1925. Seus ideólogos são V. D. Savarkar (criador do termo “Hindutva”), K. B. Hedgevar, Balasaheb Deoras, e M. S. Golwalker. Eles foram sucedidos por Rajendra Singh, que foi responsável pelo movimento ao qual se juntou o Jan Sangh (hoje extinto), o Vishwa Hindu Parishad (VHP), os Kar Sevaks, o Bajrang Dal, o Shiva Sena e uma pluralidade vários matizes de “açafraão”

liderança do Bharatiya Janata Party patrocinaram, de forme veemente, para criticar os lapsos profundos da nação em sua incapacidade de lidar com o “Outro”. Entretanto, essa polêmica só se faz possível, em grande medida, pela ambiguidade inerente que cerca o próprio conceito de “secularismo” e, acima de tudo, seu fracasso aparente no contexto indiano. Essa tese não é exclusiva da direita hindu ou dos ideólogos de um estridente Hindutva. A versão de secularismo que fracassou, como sustentam pensadores como Ashis Nandy, T. N. Madan, Mushiral Hasan, and Pratap Banu Mehta (2010), é aquela que procura afastar a religião e as aspirações religiosas de caráter coletivo da estruturação política e dos processos legais de uma sociedade numa ambientação multicultural e pluralista (o primeiro dos sentidos de Taylor, atenuado pela postura nehruviana). Esse projeto revelou-se impossível para a Índia. Como observa Mushirul Hasan (1994, p. 26): “A separação entre o estado e a religião permanece um sonho distante; a secularização do estado e da sociedade, um ideal.” Mas o secularismo, com as nuances reconhecidas pelos autores e pelos parâmetros da Constituição, aponta para uma diversidade e harmonia saudáveis entre todas as religiões, *ceteris paribus*.

O que o termo “pseudo-secularismo” reafirma, então, é um ataque contundente a ambas as nuances; e, até certo ponto, com razão. A primeira das nuances – um legado do Iluminismo – está sendo seriamente desqualificada pela política mundial; ela não foi jamais vigente no período da Índia pré-britânica ou nos princípios de governança cristãos e islâmicos. Ao longo de toda a sua história e até o presente momento, a sociedade indiana é basicamente religiosa. Por outro lado, a segunda das nuances mostra-se debilitada em face dos desafios reais, das rápidas mudanças nos direitos religiosos, etc., e na agenda do estado visando um controle político mais rigoroso e um processo de liberalização econômica desigual. Numa atmosfera de comunalização, qualquer grupo que detenha o controle efetivo

(cor/substância-símbolo do hinduísmo nacionalista). Desde seus primórdios, uma de suas principais atividades é o treinamento para-militar e a doutrinação ideológica (Bacchetta, 204, p. 6). Chegou a fundar dois partidos políticos: o Jan Sangh (hoje extinto), e o Bharatiya Janata Party (BJP). Possui representação em alianças políticas de grande porte como o NDA (National Democratic Alliance), em facções comunistas e muçulmanas, e em partidos do sul da Índia como o ADMK (*Anna Dravida Munnetra Kazhagam*).

ou que o articule através de artimanhas manipuladoras poderia criar uma situação marcada por compromissos inaceitáveis para a liberdade religiosa, práticas e direitos de outro grupo, colocando, ao mesmo tempo, o ônus do projeto de secularização, matizado constitucionalmente, sobre o capacho do estado claudicante, o qual, por sua vez, renuncia à responsabilidade efetiva de governar num contexto de harmonia e de uma cultura da tolerância. Como vou demonstrar, este é precisamente o argumento usado na “exibição de força” com a qual a acusação de “pseudo-secularização” é punida pelos ideólogos do Hindutva. São eles que se encontram no lado dos perdedores, no declive escorregadio da promessa secularizante, uma vez que é sua liberdade religiosa que está severamente comprometida. Aplacar as comunidades minoritárias é a natureza mesma do comunalismo instigado pelo “pseudo-secularismo” nehruviano (i.e. negando o compromisso do estado de não marginalizar, ou até mesmo apoiar ou proteger uma religião em detrimento de outra, como garantido pelos Artigos 25-27).

A ideia de secularismo que prescreve uma separação completa entre religião/igreja e o estado atraiu, por certo, alguns setores das elites que lideraram o movimento de libertação nacionalista, cujo crédito tem sido largamente atribuído a Nehru (ainda que, de fato, e em boa medida em função das concessões preferenciais da agenda de planejamento industrial, Nehru tenha sido um secularista tolerante). A Assembleia Constituinte, por outro lado, estava plenamente consciente da pluralidade de comunidades religiosas altamente politizadas. Como consequência, o esboço preliminar da Constituição recomendada refletia uma série de acomodações e compromissos na concepção de estado secular e da ordem normativa. Argumentava que um estado pode, em princípio, ser secular, mas sua postura para com a sociedade, composta por comunidades religiosas distintas, poderia ser de (princípio #1) tolerância, neutralidade regulatória e justiça reformadora (princípio #2) (ver Dhawan, 1995, p. 311). Um de seus corolários seria a dosagem cuidadosa de um princípio fundamentalmente ativo, ao invés de passivo (#3), da “liberdade religiosa”, que incluiria uma gama pronunciada de liberdades, tais como o direito à liberdade de crença, de práticas rituais e de

instituições religiosas, e a não-discriminação com base em religião, raça ou gênero. Em matérias substantivas, entretanto, tais como a extensão e forma da reforma religiosa, o bem-estar social, a justiça de castas, as questões de gênero e, a educação, a Constituição optou por permanecer em silêncio ou “neutra”. Na melhor das hipóteses, confinou-as nos artigos de caráter genérico e superficial relativos aos Direitos Fundamentais ou nos artigos relativos aos Princípios Diretivos inexecutáveis. Ainda assim e ironicamente, com a inclusão proposta por Indira Gandhi ao Preâmbulo da Constituição, de se incluir o termo “secular”, até então ausente, não poderia haver, em princípio, argumentos em defesa de uma nação disposta a se comprometer firmemente com uma coexistência inclusivista e mutuamente tolerada entre as diferentes crenças religiosas, viabilizando, com isso, o cumprimento dos Artigos no *Adhikarapatra* [Projeto de Lei dos Direitos Fundamentais, Constituição da Índia, adotado em 1950, com Emendas] que salvaguarda e protege o direito de cada comunidade religiosa de professar e propagar sua fé religiosa e de dar concretude a seus valores e aspirações através do estabelecimento de lugares de culto, instituições educacionais e meios autossustentáveis de subsistência.

É aqui que o Hindutva Parivar e seus acólitos políticos focam sua atenção, visando apontar para um único grupo como causa desse fracasso. Lamentam, por outro lado, que os direitos e práticas religiosas, a representação, as preferências e as necessidades da população pertencente à maioria (religiosa) não estão sendo respeitados pelo estado secular, nem tão pouco pelas comunidades minoritárias (ou que há algum tipo de confrontação entre as duas, tal como ocorreu nos momentos áureos do governo do Congresso, no interlúdio comunista, nos híbridos no Sul, e assim por diante).

Ainda mais do que as mudanças políticas, ou a estagnação, ou o retrocesso, uma plataforma do cenário nacional que, provavelmente, irá sustentar e alimentar a continuidade e o reforço da ideologia do Hindutva é o sintoma silencioso que se faz presente no pseudo-secularismo da nação, a saber, o Código Civil Uniforme [C.C.U.], ou sua ausência. A questão da lei civil uniforme, comum a todos os cidadãos, constitui, sem dúvida, o cerne de qualquer discussão em

torno de questões relativas às identidades comunitárias e de justiça de gênero (Zoya Hasan and Ritu Menon 2005, p. 7), mas assume uma “tonalidade açafrão” (*saffron shade*) sob a *diya* (luminosidade) do nacionalismo hindu. Daí a existência do Código Anglo-Muçulmano e do Código Anglo-Hindu; enquanto que cristãos e parsis preservaram seus Códigos Pessoais.⁵

Junto com os Códigos Penais dos dois últimos séculos, esse sistema sobreviveu, com algumas modificações, ao longo dos séculos XX e XXI, e tem sido causa de muito sofrimento, luta e debate na Índia pós-independente. O Código Pessoal dos hindus tem sido amplamente codificado, i. e., leis tradicionais têm sido reconfiguradas à luz de padrões humanitários seculares e sancionada nas leis de implementação do Código Hindu (1955-57). Nesse sentido, a Lei do Matrimônio Hindu, de 1955, proscree a prática da bigamia. A Lei de Herança Hindu dá às viúvas o direito de subsistência plena, e às filhas o direito de herança. Foram criados tribunais especiais para casos de família. Se, por um lado, o Código Hindu aliviou as

⁵ Uma breve nota sobre a genealogia do Código (Civil) Pessoal, também conhecido, de maneira mais ampla, como Lei das Comunidades Religiosas. O Código Pessoal na Índia constitui um legado do Raj britânico (mais precisamente, desde Warren Hastings) instituído no contexto de implementação de um sistema legal híbrido baseado numa bifurcação anacrônica que incluía fontes consuetudinárias e textuais na delimitação do “público” e do “privado”. Códigos públicos regulavam, de forma bem uniforme, o código criminal e alguns códigos civis, nas esferas do comércio, segurança pública, serviços, bem-estar, e outros. Leis aplicáveis à esfera privada da moralidade, que regulamentam, em grande medida, o que é hoje denominado de Código de Família, e que incluía também questões relativas ao direito de propriedade dentro da família, foram reunidas sob a denominação genérica de Código (Civil) Pessoal. (Bilimoria e Sharma, vários). O Código Pessoal regulamentaria, então, o matrimônio, as parcerias fiduciárias, o divórcio, as questões de subsistência, as heranças, a sucessão e a adoção. A jurisdição do Código Pessoal permaneceu rigorosamente dentro do âmbito das práticas legais tradicionais de caráter comunal, textual e consuetudinário. O legislativo e as cortes civis tratavam essa instituição com extremo cuidado e precaução, e sua jurisdição restringia-se a questões e disputas que se enquadravam nas provisões, dispensas ou isenções das comunidades, de acordo com o Código Pessoal (a repartição da propriedade após a morte do pai ou esposo de uma família ampliada), ou questões e disputadas litigadas no âmbito do Código Criminal ou Penal, isto é, em casos de ameaça real à vida ou à existência de um indivíduo em contextos de disputas familiares (e.g. indigência forçada após um divórcio ou rejeição de autorização para co-usufruto de propriedade). Nesse sentido, existia o Código Anglo-hindu para os hindus, o Código Anglo-muçulmano para os muçulmanos, e o Código Cristão para os europeus e cristãos anglo-índianos. Semelhantes transformações da lei autóctone em narrativas legais específicas, que resultaram em pacotes de práticas legal-religiosas ocorreram também em outros lugares, como no caso das colônias islâmicas governadas por britânicos, e.g. Iêmen, Turquia (Dahlgren, 2001).

pressões com relação ao divórcio e problemas maritais e com relação os direitos de propriedade e herança entre os hindus, ele criou, por outro, barreiras e dificuldades de outros tipos – Ambedkar renunciou, desiludido ou tomado pelo sentimento weberiano de desencanto, ao cargo de Deputado (membro do Parlamento) – pois não eliminou as determinações vinculadas às disposições de casta, de patriarcado e de raça sob a lei *Mitāksarā*. Por exemplo, de acordo com o Código Hindu, os filhos homens podem reivindicar, de forma independente, a divisão relativa à propriedade ancestral, mas a divisão pertencente às filhas depende da parte recebida pelo pai. Portanto, um pai pode efetivamente deserdar uma filha ao renunciar à sua parte da propriedade ancestral, ao passo que o filho terá sempre preservada o direito à sua parte. Além disso, as filhas casadas, mesmo aquelas que estejam eventualmente enfrentando problemas de violência física ou mental, não possuem quaisquer direitos à residência ancestral; assuntos relativos aos direitos de herança de mulheres pertencentes a comunidades tribais (indígenas), direitos de co-participação em comunidades matrilineares, e casamento de viúvas em certas castas hindus, entre outros, permanecem prenhes de ambivalência. Devemos ainda mencionar a incapacidade do Código de eliminar a prática do *Satī*, o dote (*dowry*), a violência contra a esposa, o casamento de crianças e a prática continuada de bigamia entre homens hindus, além de outras reminiscências anômalas de tempos medievais. Por outro lado, é matéria igualmente controversa a determinação de que deverá ou não ser considerado “hindu legal”: deverá o Código ser aplicado, de forma inequívoca, a sikhs, jainistas, budistas e membros de grupos tribos (tais como os de Nagaland, sem isenção como adendo subsequente?). Pesquisas de campo de grande profundidade dão conta de que hindus, particularmente da zona rural, permanecem largamente ignorantes da legislação relativa ao Código Hindu e às Leis Especiais, e que continuam a seguir as tradições legais locais, tais como o *Mitāksarā*, o *Deobarg* e assim por diante. O Estado, por sua vez, torna-se encorajador das relações patriarcais, no ato mesmo de negociação do poder político e do capitalismo global (Basu, 2001, p. 180). Portanto a tensão entre “tradição” e “modernidade” é uma

via de duas mãos, que não aponta para desdobramentos de adoção de um efetivo código uniforme. E foram os hindus nacionalistas e secularistas que, em defesa do patriarcado conservador, frustraram muitas das oportunidades surgidas para se implementar uma ampla equidade de gênero (Parashar 2002, Basu, 2001,p.164).

Todavia, aos olhos dos nacionalistas hindus, o Código Pessoal Hindu está muito à frente de seu tempo, é altamente secularizado. Essa proeza reformista teria, de fato, sido alcançada a um custo de lesa-”civilização”, na medida em que – e aqui está o lado estranho da questão – as comunidades religiosas minoritárias continuariam a se beneficiar das glórias de seu próprio Código Pessoal arcaico e não-secularizado, e do apoio dos redutores eleitorais secularistas, em particular muçulmanos e cristãos, mediante uma hermenêutica transversa dos artigos relativos aos Direitos Fundamentais, em arrepio ao mandato da Assembleia Constituinte (Artigo 44 sob o Princípio Diretivo) no qual está decretado que o estado indiano “tentará assegurar para os cidadãos um código civil uniforme”. Deve-se enfatizar, entretanto, que esta diretiva não-compulsória não afirma que o Estado deve, de maneira unívoca, legislar ou decretar o Código Civil Uniforme nos moldes da Lei Justiniana romana ou do Código Napoleônico, mas através de uma reforma e iniciativas graduais a serem implementadas pelas comunidades envolvidas. Tal como vimos acima, a legislação relativa ao Código Hindu é um passo nesta direção; entretanto, a codificação, e especialmente sob a pressão universalista – isto é, vinculando um denominador comum, em termos de justiça e equidade, a todas as comunidades religiosas –, pode constituir, conversamente, um fator de consolidação do *status quo* ao invés de um fator reformista “de fato” (*on the ground*). (Dhawan, 1995, p. 317).

Retornando ao libelo acusatório imaginado pelo Hindutva, o cerne do questionamento é que os Códigos (Civis) Pessoais de muçulmanos, cristãos e parsis, configuram-se um sistema estranho ao ethos majoritário e à trajetória mais ampla de construção da nação (*nation-making*), que pressuporia uma nação unificada e um código civil uniforme. E por que somente os hindus teriam que

suportar o fardo da agenda regulatória e reformista sob os olhos vigilantes do estado secular, inclinado à secularização de todas as dimensões relativas à existência e às crenças hindus, enquanto que o muçulmano estaria isento e teria o direito a reivindicar uma anuência constitucional para dar continuidade às suas normas, às suas práticas e aos seus costumes sociais de fundamento e sanção religiosas?

De fato, desconfortos dessa natureza já haviam ficado patentes em várias ocasiões, como por exemplo, nas reuniões do Maha Sabha e nos escritos de Savarkar e Golwaker à época da aprovação da Lei Sharia Muçulmana de 1937. Isso havia, em grande medida, inflamado os debates na Assembleia Constitucional em pelo menos três dimensões: (i) aqueles que, como o líder auto-proclamado dos chamados “intocáveis” (*untouchables*) – que foram, desde essa época, rebatizados como *dalits* – Bhimrao Ramji (Dr. B. R.) Ambedkar, desejavam uma uniformidade de códigos fundada numa plataforma secular rígida que deveriam permear todas as comunidades – castas religiosas, não-castas, etc. –; (ii) aqueles que, como Nehru, desejavam também a uniformidade de códigos, mas que consideravam que a Índia não estivesse suficientemente preparada para adotar um sistema judicial totalmente secularizado, e que portanto seria melhor reformar inicialmente o Código Hindu Pessoal e deixar para mais tarde a preocupação com as minorias. Entretanto, preocupação imediata foi o que não faltou.

A postura mais explícita e vociferante do Sangh sobre o Código Pessoal Muçulmano, que impulsionou a campanha pelo Código Civil Uniforme, veio à tona como consequência imediata do desfecho do famoso caso Shah Bano em 1985. A petição feita por uma mulher muçulmana de 75 anos, solicitando o aumento da quantia de sustento paga por ex-marido, foi aceita e julgada favoravelmente à sombra do artigo 125 do Código de Processo Criminal – que se destina a coibir o florescimento de situações de indigência em função de situações de destituição, deserção ou divórcio. O argumento do marido era de que a solicitação violava as provisões do Código Pessoal Muçulmano, tal como inscritas na lei islâmica. Nesse sentido, ele produziu evidências na forma de ato declaratório emitidos pela Comissão Indiana do

Código Pessoal Muçulmano. Em sentença que marcou época, o juiz Chandrachud do Supremo Tribunal pronunciou-se pela consistência presumida, *obiter dicta*, da decisão da corte com as prescrições corânicas (ele citou dois versos do Corão) que dizem respeito ao direito da mulher de ser condignamente sustentado pelo ex-marido, após o divórcio. (Os versos foram fornecidos por Daniel Latifi, o advogado de defesa que junto com Soma Khan, representou Shah Bano). O tribunal apontou, também, para a necessidade da adoção de um código civil uniforme.

O caso criou grande comoção nacional. Enquanto que muçulmanos progressistas declaravam-na consistente com o Corão, a ortodoxia muçulmana conservadora mostrou-se revoltada contra o que consideravam o prenúncio da morte definitiva do Código Pessoal Muçulmano; feministas e progressistas, comunistas e secularistas radicais, consideraram a decisão um passo positivo visando assegurar os direitos das mulheres. (Bacchetta, 2004, p. 122) E, de forma involuntária, eles acabaram se juntando aos nacionalistas hindus em seus ataques aos princípios sustentadores da ideia de códigos civis pessoais e em suas demandas pela necessidade de um código civil uniforme, contra o qual a comunidade muçulmana continuava se opondo. A *ulema* (autoridade muçulmana composta por sábios e especialistas corânicos) proclamou uma *fatwa* contra o julgamento do Supremo Tribunal e o então Primeiro Ministro Rajiv Gandhi entrou em pânico. Opor-se ao veredicto judicial tornou-se a pedra angular de sua política de apaziguar os clérigos muçulmanos que, acreditava ele, controlavam, de forma perene, os votos da minoria. Ele ignorou as vozes muçulmanas mais racionais que, dentro do próprio Parlamento, se posicionaram a favor da sentença judicial. Ao invés, ele aprovou, de forma afobada, a Lei das Mulheres Muçulmanas (Proteção de Direitos relativos ao Divórcio) a fim de “especificar os direitos das mulheres muçulmanas divorciadas no momento do divórcio”. Na prática, isso impediu o acesso das mulheres ao Código de Processo Criminal visando reivindicar compensações para situações pós-divórcio; ela teria, agora, que ter seu caso e suas reivindicações avaliadas à luz do Código Pessoal Muçulmano, a menos que seu

casamento tivesse sido realizado no contexto jurisdicional do código civil secular. Uma mulher hindu não-convertida, casada com um homem muçulmano numa cerimônia *nikah* e, posteriormente, divorciada, teria que enfrentar os mesmos constrangimentos.

Os nacionalistas hindus ficaram irados com a intervenção retrógrada do estado numa situação na qual uma decisão judicial havia neutralizado o Código Pessoal Muçulmano. Como nota Bacchetta:

Embora tivessem adotado posições semelhantes às dos progressistas e das feministas, suas motivações básicas eram fundamentalmente diferentes. Progressistas e feministas procuravam defender os direitos das mulheres, e apoiavam adoção de um código civil uniforme secular. O motivo do RSS era, ao invés, dividir os muçulmanos segundo critérios de gênero, e usar as mulheres muçulmanas para denegrir os homens muçulmanos (2004, p. 123).

Foi assim que eles instrumentalizaram estrategicamente questões pertinentes às relações entre maioria e minoria e às políticas de identidade. Na década de 1990, a ala política do Sangh, o BJP, transformou a luta pela implementação de um Código Civil Uniforme numa das três principais bandeiras constitutivas da agenda nacional: essa bandeira constituía, de fato, o verdadeiro “mascote ideológico” do Hindutva que deveria sustentar o edifício do *Ram Rajya* (Era de Ouro Hindu). Até pelo menos 2004, o BJP permaneceu firme em seu compromisso de implementar um código civil uniforme, ainda que tenha ligeiramente alterado sua lógica: “trata-se fundamentalmente de um instrumento de promoção da igualdade de gênero, que entretanto, exige em sua implementação, um consenso social e político”. De forma geral, não houve, desde então, qualquer mudança significativa da postura do BJP com relação às minorias. Uma outra anomalia que permaneceu inquestionada na postura do Parivar, e especialmente nas articulações políticas do BJP, é a formatação e o conteúdo precisos do Código Civil Uniforme a ser adotado, a maneira e os meios pelos quais ele deverá ser promulgado (caso não seja imposto *ab extra*); e sua própria posição com relação aos direitos das comunidades religiosas vis-à-vis os direitos e a

igualdade de cidadãos, ao respeito mútuo e liberdade religiosa de todas as comunidades religiosas, e à igualdade de cidadania para as minorias constitucionalmente protegidas.

É manifestamente claro que os nacionalistas hindus reagem, em certa medida, à postura de muçulmanos quando estes se permitem ser usados como reserva de votos pelos grandes partidos, ou quando escapam aos imperativos do populismo hindu ao sobredimensionar a questão dos direitos da minoria e tirarem vantagem das avenidas jurídicas que se abriram após o julgamento do caso Bano com a promulgação atenuante da Lei das Mulheres Muçulmanas. Com isso, os muçulmanos acabam se enredando nas artimanhas das duas correntes de nacionalismo: a secularista e a do Hindutva. Neste particular, os protagonistas deste último reiteram suas acusações de que a nação segue implementando a agenda pseudo-secularista, quando, de fato, são os muçulmanos que foram enredados nas agendas de ambos os pólos. Por definição, os muçulmanos não podem ser parte do nacionalismo cultural do Hindutva. Como é possível, então, que a máquina política retroceda visando acomodar sua inclusão no contexto do nacionalismo do *Ram Rajya*?

Minha posição é de que manter essa questão num limbo de obscuridade e justapô-la às polêmicas do pseudo-secularismo é uma estratégia deliberada para ganhar o apoio político da comunidade majoritária e para forjar alianças com partidos conservadores, especialmente no Norte e no Sul. Se, por um lado, aprimoraram sua postura no que tange às múltiplas questões sociais e econômicas e, ao mesmo tempo, mantiveram-se firmes em seu clamor ensurdecido pela adoção de Código Civil Uniforme, o BJP, mesmo no poder, pouco ou nada fez visando a reforma dos Códigos Pessoais ou a promulgação de legislação visando a adoção de Código Civil Uniforme. Enquanto isso, o judiciário, entregue ao seu próprio saber desde o julgamento do caso Shah Bano, permanece em oposição a qualquer movimento nessa direção, invocando a necessidade de se preservar as liberdades democráticas. De forma peculiar, em julgamentos ocorridos por todo o país, a Lei das Mulheres Muçulmanas tem sido interpretada em sentidos bem amplos e em termos muito mais liberais do que a motivação original poderia

sugerir, sem com isso desrespeitar, mas invés reforçando, o Código de Processo Criminal e outras liberdades civis que são disponibilizadas para os menos favorecidos nos termos da Constituição. Isso pode ser verificado nos processos abertos por mulheres muçulmanas divorciadas nos tribunais superiores de Kerala, Mumbai e Calcutá. Desse modo, como observa acuradamente Rajeev Dhawan (2005, p. 316), “Códigos pessoais que se revelem discriminatórios para com as mulheres, deverão ser confrontados com os princípios da igualdade e neutralizados caso, de fato, se mostrem discriminatórios e dotados de irrazoabilidade”. Nos termos dos princípios que presidem ao secularismo, tanto o estado quanto sociedade devem promover um consenso visando as transformações sociais; só assim se capacita a sociedade para a realização de tais transformações. Não existiria, então, margem nem para liberdade religiosa ilimitada, nem para um estado que excedesse sua neutralidade em questões de religião, ou que discriminasse contra uma religião, ou que privilegiasse uma em detrimento de outra. Os princípios do secularismo (o terceiro, em especial, que se refere à reforma regulatória) – na visão tripartite de Gandhi, Nehru e Ambedkar –

não obviamente concebidos como o objetivo de dotar hindus fundamentalistas de instrumentos políticos de repressão aos muçulmanos que, na opinião daqueles, não possuam leis ‘justas para ambos os gêneros’, ou vice-versa. (ibid.).

Se, como nota ainda Dhawan,

o Código Civil Uniforme constituiu, de fato, no passado, um objetivo constitucional sério, ele tornou-se, nos dias de hoje, em algo trivializado feito farsa trágica. Ele foi cooptado por interesses políticos. Políticos hindus, que não se acham, de fato, comprometidos com a reforma dos códigos pessoais, fazem uso da ideia de um Código Civil Uniforme com o objetivo de punir os muçulmanos por não seguirem o exemplo hindu. (ibid.).

O que sustentamos acima é o desdobramento explicativo da tese enunciada por Mendieta, por ele acuradamente sintetizada no seguinte corolário (2009, p. 237): “A religião permanece não apenas

uma fonte inesgotável de inspiração moral, mas também uma fonte incontrolável e indomesticável tanto de coesão social quanto de *intolerância social*". (grifos meus). Uma *yuga* pós-Hindutva, isto é, uma era verdadeiramente pós-secular, só seria concebível quando os muçulmanos cessassem de ser considerados símbolos do fracasso da nação indiana, e quando a pseudo-secularização que sustenta o clamor pelo Código Civil Uniforme for abandonada. Não é, portanto, o projeto secular como tal que deverá ser abandonado; com efeito, aguarda-se, ainda, sua efetiva integração na agenda da nação enquanto voz inclusiva do indiano *qua* indiano: muçulmanos, sikhs, cristãos, jainistas e parsis – assim como, e claro, as mulheres e outros grupos ou comunidades marginalizadas, minoritárias e desfavorecidas.

4. Considerações finais

Inciei o artigo mostrando que, para Hegel, a real ameaça representada pelos colonizados não era de caráter físico, mas intelectual (vindo até mesmo do lúgubre abstracionismo ou “perversidade polimórfica” dos deuses e deusas hindus que desembocam no conceito de *brahman*) – uma ameaça que atingia a própria configuração do *Conceito*. Portanto, os esquemas ontoteológicos de Hegel podem ser considerados como um diagrama do poder – um discurso de conhecimento enquanto poder, como analisou Foucault – que constituiu, simultaneamente, um instrumento de controle das forças constitutivas e subversivas dentro da Europa e uma “negação da desejabilidade não-europeia”. Para Hegel, o Oriente representava um obstáculo na dinâmica histórica da Razão rumo à auto-realização do *Geist*, da mesma forma que os muçulmanos representam um obstáculo para a dinâmica nacionalista do Hindutva rumo ao *Ram Rajya*. Não se trata aqui de uma mera coincidência, mas, pelo contrário, de uma convergência de trajetórias, tal como prescrito para os herdeiros da epistemologia colonial no subcontinente (Spivak 1999, p. 134-56). A invenção (ou essencialização) e a cooptação político-eleitoral da

religião, tal como vimos em Hegel, abre-se para uma pluralidade de encarnações. Mas até mesmos os marxistas e todos aqueles comprometidos com a modernidade secular não percebem “a natureza polivalente dos esquemas hegelianos enquanto diagrama de poder que exerceu influência teórica e prática sobre [a experiência] colonial, neocolonial...” (RSW, 155) e, nos dias de hoje, sobre as conformações de poder pós-coloniais/globalizadas. Esta herança tem exercido uma influência inquestionável nas Humanidades e nas Ciências Sociais, aí se incluindo a história e a filosofia da religião. Faz-se presente também na Escola Crítica de Frankfurt, cujo representante maior, Habermas, é tão responsável por seus desdobramentos e ramificações quanto os astros neo-hegelianos o haviam sido no século anterior.

Joseph Prabhu comenta que:

Enrique Dussel (1996: 2001), em sua desconstrução do conceito de ‘modernidade’, ressalta que pensadores tão diferentes entre si como o são Charles Taylor, Stephen Toulmin e Jürgen Habermas, sustentaram, em múltiplas explicações, uma modernidade que constitui, essencialmente, uma ocorrência exclusiva da Europa, centrada em torno de evento-chave tais como a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa; e que, no caso de Toulmin, incluiria ainda o Renascimento. Esse eurocentrismo encontra-se explícito em Max Weber quando, ao refletir sobre a ‘problema da história universal’, formula a seguinte indagação: ‘Que combinação de circunstâncias contribuiu para que na civilização ocidental e apenas na civilização ocidental tivessem surgido fenômenos culturais que (como preferimos pensar) se inserem numa dinâmica de desenvolvimento de valor e significação universais?’ (cf. Warner 2010) De acordo com esse modelo, a Europa foi dotada de recursos internos excepcionais que lhe permitiram suplantar, através de uma racionalidade superior, do desencantamento e do poder organizacional, todas as demais culturas. O que se esquece nessa narrativa é que a história da conquista do mundo pela Europa e a riqueza e poder que a Europa adquiriu através dessas conquistas são correlatas da miséria que tomou conta dos povos nativos. O solipsismo do *ego cogito* de Descartes é a imagem refletida e a expressão reverberadora dessa subjetividade moderna que olha apenas para seu próprio umbigo, e que se nega a reconhecer a opressão que causa aos povos submetidos do Novo Mundo.

Argumentei, na sequência deste artigo e com base na experiência indiana, que, embora o ímpeto inicial tenha sido bem intencionado e benigno no sentido de viabilizar a realização das promessas do conceito nobre de secularismo, seja na forma de uma reflexão abstrata ou de implementação de um processo efetivo de secularização, existe por detrás de tudo isso uma dinâmica subliminar e obscura, que, de tempos em tempos, se manifesta na forma de um secularismo marcado por instabilidades, inadequações e sofrimentos. Se os sinais desta entropia não se tornaram ainda suficientemente evidentes no contexto das experiências ocidentais que se iniciam com o Iluminismo e sua “potência de uma lei secular”, poder-se-ia, entretanto, arguir em favor dessa entropia nos contextos não-ocidentais, em especial no território que hospeda a maior democracia do mundo. É verdade que o sucesso e reputação da Índia como a maior (não necessariamente a melhor ou mais bem sucedida) democracia do mundo dá-se, em certa medida, em virtude do compromisso do estado-nação com um *ethos* secular – diferentemente do estado teocrático vizinho do Paquistão, ou até mesmo da China. Entretanto, e pelos mesmos motivos, o fracasso em consolidar e dar sustentabilidade a uma sólida estrutura democrática repousa, paradoxalmente, como mostrei acima, nas imbricações obscuras do secularismo, em especial por sua incapacidade de se reconciliar com a longa história do tecido religioso da nação e por se manter refém de uma comunidade que se sente pesadamente marginalizada e desprivilegiada em face dos direitos supostamente exacerbados que estariam sendo concedidos a uma outra comunidade religiosa, que teria assim garantias indevidas de impunidade – tudo isso sob o dossel protetor da ideologia secular que, na versão indiana, ter-se-ia tornado um conceito permeável ao inclusivismo religioso e ao pluralismo da lei. Na visão dos críticos, o secularismo, pelo menos em sua variante indiana, torna-se algo semelhante a uma farsa, ou pelo menos uma forma de “pseudo-secularismo”, tal como a direita hindu tem (des-) qualificado. Existem lições óbvias a serem aprendidas por todos aqueles que no Ocidente acreditam, tal como Charles Taylor, que chegou o momento do Ocidente aposentar o velho e rígido conceito de secularismo e abrir caminho para uma concepção mais robusta e flexível de

“secularidade”. O repúdio inflexível de Gandhi à modernidade deu ênfase aos benefícios transculturais de uma sociabilidade não-violenta. Os opressores, dizia ele, deveriam se libertar das dimensões mais perversas de seu próprio ser (*selves*). E o secularismo é um dos componentes constitutivos dessas amarras. (Leela Gandhi 1998, p. 137; Parekh, 1989). Completa-se, assim, o círculo hermenêutico: o secularismo nasce do baixo-ventre da modernidade como “desencantamento do mundo” (Weber); o pós-secular assinala o nascimento do “desencantamento da secularidade”.

Referências bibliográficas

BACCHETTA, Paola. Gender in the Hindu National: RSS Women as Ideologues. New Delhi: Women Unlimited, 2004.

BASU, Srimati. The Personal Law and the Political: Indian Women and Inheritance Law. In: Larson 2001, 163-183.

BAILEY, Greg and Mabbett, Ian. The Sociology of Early Buddhism. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BAYNES, K. Habermas. In Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. E Craig. Disponível em: <<http://www.rep.routledge.com/article/DD024SECT>>. Acesso em: 11 set. 2011.

BILIMORIA. Hegel's Spectre on Indian Thought and its God-in-Nothingness, Review Essay on Arvind-Pal Mandair. 2010. Religion and the Spectre of the West, Sikhism, India, Postcoloniality and the Politics of Transnation. New York: Columbia University Press. In Religions of South Asia, special issue edited by Balbinder Singh Bhogal. Forthcoming.

_____. The Pseudo-Secularization of Hindutva and its Campaign for Uniform Civil Codes. Nidān 18, 2009.

_____. 2008. Nietzsche as ‘Europe’s Buddha’ and ‘Asia’s Superman’. Sophia 47, 2009, p. 359-376.

_____. Dismantling normativity in Indian ethics—from Vedic altarity to the Gītā’s alterity. In: WANG, Youru The Ethical Dimension And Deconstruction Normative Ethics. New York: Routledge, 2007, p. 33-74.

_____. The Enlightenment Paradigm of Native Right and Forged Hybridity of Cultural Rights in British India. In: BARNHARDT, Michael ed.). *Varieties of Ethical Reflection: New Directions for Ethics in a Global Context*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2002, p. 235-262.

_____. Postcolonial Critique of Reason: Spivak between Kant and Matilal. *Interventions: international journal of postcolonial studies* 4, 2002.,160-167.

_____. *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (check online), 1998.

_____; IRVINE, Andrew (eds.). *Postcolonial Philosophy of Religion*. Dordrecht: Springer, 2009.

_____; SHARMA, Renuka. *Muslim Personal Law in India: Colonial Legacy and Current Debates*. Preliminary Report, 2000. Disponível em: <<http://www.law.emory.edu/ifl/index2.html>>. Acesso em: 15/10/2013.

GUPTA, Dipankar. 2009. Gandhi before Habermas: the democratic consequences of Ahimsa. *Economic and Political Weekly* 7:27-33.

HABERMAS, Jürgen. *Between naturalism and religion: Philosophical Essays*. (BNRP) Cambridge: Polity, 2008.

_____. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: MIT Press, 1985.

HASAN, Mushirul. 1994. *Minority Identity and Its Discontents*. *South Asian Bulletin*, 14.

HASAN, Zoya; MENON, Ritu (eds.). In: *Essays on Muslim Women in India*. Delhi: Oxford University Press, 2005.

JOHNSTON, Mark. *Saving God: religion after idolatry*. Trenton NJ: Princeton University Press, 2009.

LARSON, Gerald James. *India's Agony Over Religion*. Albany: SUNY Press, 1995.

LEVINE, Michael P. *Pantheism: a non-theistic concept of deity*. London: Routledge, 1994.

MANDAIR, Arvind-Pal. *Religion and the Spectre of the West, Sikhism, India, Postcoloniality and the Politics of Transation*. NY: Columbia University Press, 2010.

MEHTA, Pratap Banu. India: The Politics of Religious Reform and Conflict. In: OWEN, John M.; OWEN, J Judd (eds.). Religion. The Enlightenment and the New Global Order, 2010, p. 174-192.

MENSKI, Werner F. Hindu Law Beyond Tradition and Modernity. Delhi: Oxford University Press, 2005.

MIGNOLO, Walter. Local Histories. Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press, 2000.

PAREKH, Bhikhu. Colonialism, Tradition and Reform: An Analysis of Gandhi's Political Discourse. New Delhi: Sage, 1999.

PAREL, Anthony (ed.). Hind Swaraj and Other Writings. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

PRABHU, Joseph. 'Philosophy in An Age of Secularism', In, Australian Religious Studies Review, June (Guest Editor P Bilimoria issue on Religion & Postcolonialism', 2012

RODRIGUES, Valerian. Reading Texts and Traditions: The Ambedkar - Gandhi Debate. Economic and Political Weekly, 2011, 8-15.

SINGER, Peter. Singer vs Lennox: Is There a God? Big Ideas, ABC TV. Disponível em: <www.abc.net.au/tv/bigideas/stories/2011/09/06/3310342.htm>. Acesso em: 15 set. 2011

SPINNER-HALEV, Jeff. 2005. Hinduism, Christianity and Liberal Religious Toleration, Political Theory 33:28-57.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

TAYLOR, Charles. The Secular Age, Cambridge: Harvard University Press, 2007.

_____. Two Theories of Modernity. In: GOANKAR, Dilip Parameshwar (ed.). Alternative Modernities. Durham University Press, 2001, p. 172-196.

THAPAR, Romila. Interpreting Early India. Delhi: Oxford University Press, 1993.

Purushottama Bilimoria

WALTERS, Kerry. *Atheism A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum, 2010.

WARNER, Rob. *Secularization and Its Discontents*. New York: Continuum, 2010.