

TOLERÂNCIA E TRADIÇÕES HISTÓRICAS DA DIFERENÇA^{1 2 3 4}

*David Scott*⁵

Resumo: Neste texto, reflete sobre o tema da tolerância e da diferença no contexto pós-colonial. Para tanto, o autor parte do caso do Sri Lanka no final do século XX, um país formado por grupos étnicos e religiosos muçulmanos, cristãos e budistas, e marcado por uma guerra civil de caráter interétnico. Ao retomar algumas elaborações pertencentes à matriz do discurso liberal e secular moderno em torno da questão da convivência desses distintos grupos no país, o autor aponta para os impasses e as limitações dessas formulações quando se veem diante de comunidades orientadas por princípios não liberais. Assim, em lugar do privilégio liberal ao indivíduo e às suas escolhas autônomas em relação à comunidade como orientador da política de tolerância do Estado, Scott argumenta por uma compreensão das comunidades étnicas e religiosas como tradições históricas que se constituem enquanto comunidades morais e políticas com identidades corporificadas por seus membros. O autor conclui que um projeto de tolerância efetivo deve passar necessariamente por essa compreensão, buscando instituir espaços públicos políticos em que exista tanto o reconhecimento mútuo das identidades não liberais envolvidas, quanto o diálogo entre elas.

Palavras-chave: Tolerância; Estudos Subalternos; Sri Lanka; Budismo.

¹ Como citar: SCOTT, David. Tolerância e tradições históricas da diferença. Debates do NER, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 235-260, 2021.

² Versões anteriores deste ensaio foram apresentadas em conferências na Universidade de Harvard e no Mansfield College da Universidade de Oxford, em novembro de 1997 e janeiro de 1998, respectivamente. Agradeço ao falecido Neelan Riruchelvam, Diretor do Centro Internacional para Estudos Étnicos, em Colombo, por me convidar para ambos, e àqueles participantes que ofereceram seus comentários e críticas.

³ Tradução reproduzida com a permissão do autor e editor da versão original em inglês, Permanent Black, a quem agradecemos. CHATTERJEE, P.; JEGANATHAN, P. (ed.). *Community, Gender, and Violence: Subaltern Studies*, XI. New Delhi: Permanent Black, 2000. p. 283-304.

⁴ Tradução por Maria Amélia Dickie; Revisão por Luciana Alvarez e Lucas Baccetto. Agradecemos pelo ótimo trabalho.

⁵ Professor do departamento de Antropologia Cultural da Universidade de Columbia, Nova Iorque, Estados Unidos. E-mail: das133@columbia.edu.

TOLERANCE AND HISTORICAL TRADITIONS OF DIFFERENCE

Abstract: In this text, reflects on the theme of tolerance and difference in the post-colonial context. To do so, the author starts from the case of Sri Lanka at the end of the 20th century, a country formed by Muslim, Christian and Buddhist ethnic and religious groups, and marked by an interethnic civil war. By resuming some elaborations belonging to the matrix of the modern liberal and secular discourse around the issue of coexistence of these different groups in the country, the author points to the impasses and limitations of these formulations when faced with communities guided by non-liberal principles. Thus, instead of the liberal privilege of the individual and their autonomous choices in relation to the community as guide of the State's policy of tolerance, Scott argues for an understanding of ethnic and religious communities as historical traditions that constitute themselves as moral and political communities with identities embodied by its members. The author concludes that an effective tolerance project must necessarily go through this understanding, seeking to establish political public spaces in which there is both mutual recognition of the non-liberal identities involved, as well as dialogue between them.

Keywords: Toleration; Subaltern Studies; Sri Lanka; Buddhism.

Qual é a base ético-política sobre a qual pensar – ou repensar – a questão da diferença religiosa e étnica no Sri Lanka, hoje? Como podemos refletir mediante a justificação de um comprometimento com o pluralismo e a tolerância no Sri Lanka contemporâneo? Que considerações sobre a história e a política, e sobre cultura e tradição, devem conduzir nossa abordagem à tolerância da diferença religiosa e étnica? Como, pois, conceitualizar os problemas da tolerância e do pluralismo *em si mesmos*, enquanto problemas centrais no discurso político-cultural contemporâneo? Diz-se com frequência que a tolerância é uma forma de indulgência *ativa*, não se tratando de uma questão de mera licença ou de mera indiferença. Em outras palavras, a tolerância constitui uma atitude *positiva* de indulgência em face à desaprovação moral fundamental (ou, ao menos, de uma desaprovação forte ou fortemente assumida). De forma que, por exemplo, se assumirmos que o Sri Lanka é uma sociedade plural – isto é, multiétnica e multirreligiosa, será

suficiente pensar a tolerância em termos de mera *acomodação* de diferenças existentes, mediante o estabelecimento de provisões de direitos fundamentais e salvaguardas constitucionais que protejam comunidades culturais reais? Ou a tolerância deve ter um escopo mais amplo e um *ethos* com um significado mais generativo, tornando-a sensível e crítica ao momento em que a diferença se enrijece em formas prejudiciais de exclusão? Em suma, como as demandas de uma vida comum, de uma vida de interdependência compartilhada e reconhecimento mútuo, podem ser balanceadas frente à demanda de comunidades históricas de viverem de suas próprias maneiras e com suas próprias línguas?

Estas são, me parece, algumas das questões fundamentais que se oferecem a nós no presente político-cultural do Sri Lanka. Poderia-se bem dizer que essas são questões cruciais na reflexão sobre os futuros pós-coloniais em *qualquer lugar*, por serem questões que levantam problemas centrais para a crise geral das nossas modernidades políticas. De muitas maneiras, essa é uma crise da legitimidade do Estado pós-colonial e dos princípios conceituais seculares (da democracia majoritária, do desenvolvimento promovido pelo Estado, do igualitarismo liberal, do constitucionalismo lockeano, etc.) através dos quais esse Estado foi estabelecido e racionalizado. Essa crise surge sobre o pano de fundo do colapso dos projetos Bandung de desenvolvimento nacionalista e socialista. Para além das diferenças óbvias que caracterizaram os caminhos do Bandung (entre meados de 1950 e meados de 1970), eles compartilhavam o sentido de um único critério de avaliação e um só princípio de julgamento sobre concepções concorrentes da direção social, política e econômica a ser tomada. Esse contexto foi fundamentalmente corroído nas últimas duas décadas. E é nesse espaço instável, onde as velhas bases de consenso não mais se sustentam, que a tolerância emerge como o problema moral-político contemporâneo que é⁶.

⁶ Para uma discussão mais abrangente ver *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality* (1999), de minha autoria.

Estas considerações em relação ao presente são especialmente importantes no contexto do Sri Lanka contemporâneo. A forma particular dessa crise de legitimidade do Estado pós-colonial no Sri Lanka foi, é claro, configurado pela guerra civil – agora com mais de quinze anos – entre as forças armadas do Estado e (principalmente) o movimento insurgente Tigres da Libertação do Tamil Eelam (LTTE)⁷. O LTTE tem exigido um Estado separado nas regiões norte e leste, consideradas pelos tâmeis como o território de sua pátria⁸. É desnecessário dizer que a história do conflito entre os tâmeis e os cingaleses é extremamente complicada, demasiadamente complicada para ser abordada aqui em detalhes. No entanto, um capítulo crucial dessa história, que contribuiu profundamente para o presente dilema, é a história da relação do budismo com a política da comunidade cingalesa, que autoriza um lugar privilegiado no Estado-nação, para a identidade “cingalesa-budista”. A demanda cingalês-budista por essa incorporação, bem como a linguagem moderna da ordem política que a racionaliza, contribuíram para a criação de um clima social, cultural e político inóspito e intolerante aos modos de vida de outras comunidades historicamente constituídas.

Tem havido, é claro, um movimento importante e multifacetado pela paz no Sri Lanka. Esse movimento chegou a uma encruzilhada no fim de outubro de 1997, quando a administração do presidente Chandrika Kumaratunga enviou ao parlamento o muito esperado projeto de Constituição. Este é, talvez, o esforço mais significativo, em muitos anos, de levar a guerra civil a uma conclusão justa (talvez o mais importante desde o malogrado Acordo de Paz Indo-Lanka de uma década antes, em 1987). Mas entre aquela data e hoje (maio de 1999), o projeto da Constituição não

⁷ Liberation Tigers of Tamil Eelam. A sigla do nome em inglês foi mantida na tradução (nota da tradutora).

⁸ A questão da política do LTTE é de complexidade teórica e moral. Não posso discuti-la aqui. Pode-se sugerir, no entanto, que para caracterizar seu projeto político (na medida em que se possa) é preciso levar em conta o contexto radicalmente modificado da política global e do raciocínio político, e os termos e opções que esse contexto fez emergir.

fez mais do que definhar na inércia parlamentar. O que será necessário para apressar a discussão constitucional não está, de forma alguma, claro. Este ensaio pretende-se uma contribuição a essa discussão (constitucionalista), mas também busca contribuir à tentativa de *expandir* o terreno cognitivo sobre o qual essa discussão é realizada. Consequentemente, a questão que me interessa aqui não é a *escolha entre* guerra ou paz, mas *que tipo* de paz? É central para essa questão a minha preocupação de que a paz e a tolerância entre comunidades que são essencialmente constituídas historicamente não podem ser reduzidas a um debate liberal sobre a elaboração de uma constituição – por mais importante que isso por si só possa ser.

O que proponho fazer, ao longo deste ensaio, é o seguinte: primeiro, esboçarei algumas das hipóteses que orientam uma concepção proeminente da relação entre identidade e comunidade, em uma tradição histórica no Sri Lanka contemporâneo. Minha preocupação, aqui, é tentar compreender as implicações dessas hipóteses sobre religião e etnicidade para refletir sobre o presente político-cultural. (Note-se que não assumo aqui que “religião” e “eticidade” totalizam o campo das possíveis posições-sujeito no Sri Lanka contemporâneo. Certamente elas não o fazem. O que eu *assumo* é que “religião” e “eticidade” definem, *em parte*, o espaço de intervenção possível no presente conflito, porque este é o terreno sobre o qual elas têm sido constituídas historicamente *como um conflito*)⁹. Em segundo lugar, delinearei alguns aspectos salientes do argumento liberal para a tolerância e o pluralismo. Direi o que penso serem os limites do modelo liberal de tolerância e pluralismo, e por que penso que ele não nos oferece um vocabulário político adequado no qual pensarmos para além do dilema presente do Sri Lanka. Concordo, é claro, que uma sociedade plural e tolerante é um “bem” no qual vale a pena se investir, mas questionarei a justificativa liberal do pluralismo e da tolerância (e, portanto, o que está por trás dessas concepções oferecidas e endossadas nas avaliações liberais). Finalmente, e de forma muito breve, indicarei o que considero ser as implicações desses

⁹ Agradeço a Qadri Ismail por apontar esta questão.

limites para refletir sobre a questão da tolerância e do pluralismo em nosso presente no Sri Lanka.

A questão da identidade cingalesa e da identidade budista, no Sri Lanka contemporâneo, é frequentemente apresentada em termos históricos. Há um argumento proeminente segundo o qual a etnicidade e a religião têm sido, há muito tempo, elementos constituintes ou traços característicos da consciência coletiva dos cingaleses. Assim, por exemplo, diz-se que ainda que o termo “cingalês-budista” só tenha começado a fazer parte da fala comum no início do século XX, ele na verdade “reflete uma identidade étnica e religiosa cuja origem pode ser traçada a tempos muito antigos”. E assim a “intensidade com a qual a identidade cingalesa é expressa nos tempos modernos parece ser o resultado de mais de dois milênios de um contato principalmente conflitivo com seus vizinhos dravidianos, particularmente os tâmeis”¹⁰. Este “aspecto saliente da tradição ideológica cingalesa”, argumenta-se então, “é uma há muito estabelecida e explicitamente declarada identificação da ilha com um grupo étnico e uma comunidade religiosa – cingalesa e budista – que eram considerados elementos constitutivos de uma única identidade” (Dharmadasa, 1992, p. 19). Desse ponto de vista, os cingaleses e tâmeis sempre estiveram em inimizade uns com os outros, sendo os tâmeis considerados os agressores “de fora” e os cingaleses as desafortunadas “vítimas” cujas civilizações foram sistemática e maliciosamente destruídas pelos “invasores” vindos da Índia do Sul. Como resultado, os cingaleses-budistas nunca estiveram seguros na sua própria ilha-lar.

Expressei minhas reservas sobre este tipo de história em outro momento¹¹. Repetirei alguns aspectos do meu argumento aqui, mas apenas na medida em que me permita extrair algumas das implicações para a compreensão do desafio da tolerância no Sri Lanka contemporâneo. Sugeri que, em tais

¹⁰ Cito aqui um dos protagonistas desta perspectiva, K.N.O. Dharmadasa (1992).

¹¹ Ver “Religion in Colonial Civil Society” no meu *Refashioning Futures*. Muito deste parágrafo e dos próximos quatro são versões comprimidas e levemente modificadas de um argumento que apresento naquele trabalho.

histórias que versam sobre o suposto antigo ódio entre cingaleses e tâmeis, conceitos como “religião”, “Estado” e “identidade” são tratados de forma a-histórica, na medida em que fazem referência a um conjunto de formações atemporais sócio-ideológicas como definidoras (ou para definir *da mesma maneira*), digamos, dos habitantes da ilha do século III bem como dos cingaleses contemporâneos. Essa projeção conceitual/ideológica do presente sobre o passado (como uma hermenêutica do presente) só é possível porque essas categorias – religião, Estado, e assim por diante – são as categorias *autoritativas e normalizadas* através das quais a História Universal tem sido escrita, e através das quais as histórias locais dos mundos coloniais e pós-coloniais foram constituídas como variações de um tema comum: o fazer progressivo da modernidade.

Vários intelectuais (a começar por Wilfred Cantwell Smith) argumentaram que a religião, compreendida como os modernos a compreendem – enquanto um sistema demarcado de doutrinas-escrituras-crenças e de seu plural, “religiões”, entendidas como comunidades ideológicas rivais de tais sistemas demarcados de doutrinas-escrituras-crenças – são invenções europeias modernas, mais especificamente, do início da modernidade. Sua existência reconhecível começou apenas durante e através das disputas teológicas dos séculos XVI e XVII¹². A questão *pós-colonial* importante para nós, portanto, é compreender as formas em que a Europa, em seu projeto colonial, alterou as *condições* de vida de povos não-europeus de modo a obrigá-los *também* a se reconstituírem como membros de uma comunidade “religiosa” exclusiva contra (ou em competição com) outras. Isso é importante porque essa alteração desempenhou um papel central na reformulação tanto das vidas modernas que agora somos obrigados a viver, quanto das categorias modernas por meio das quais estas vidas são experienciadas e articuladas.

Nesse contexto, é interessante que, como argumentaram John Ross Carter (1997) e Kitsiri Malalgoda (1972), por exemplo, as palavras que representam os conceitos de “religião” e “budismo”, no Sri Lanka, são de

¹² Ver Wilfred Cantwell Smith (1991 [1962]); Peter Harrison (1990); e Talal Asad (1993).

origem bastante recente. O que esses autores apontam não é que homens e mulheres pios em Lanka não tenham pensado sobre o Buda ou seu *dharmā* ou o *sangha* antes do colonialismo britânico. Em vez disso, o ponto é que eles provavelmente não tenham pensado nisso em termos de “religião”, como compreendida no sentido moderno de uma *entidade* natural, abstrata, sistemática e, portanto, não devem ter se imaginado como possuidores de um membro distintivo da família de tais entidades, nominalmente, o “budismo”. Ambos, Malalgoda e Carter (ainda que com leves diferenças de ênfase), acreditam que foi, provavelmente, no início do século XIX e, especificamente, através do contato com os missionários ocidentais, que *agama* veio a representar o conceito “religião” e *buddhagama*, a “religião budista”. Mas, qualquer que seja a data exata de cunhagem, parece ser o caso de que na metade do século XIX, um “budismo” ou *buddhagama* enquanto entidade reificada, ideológica, estava disponível para o uso polêmico e antagonista, tendo sido, de fato, mobilizada e desenvolvida na série de *vadayas* (debates, controvérsias) realizadas entre representantes das comunidades budista e cristã entre meados de 1860 e 1880¹³.

Do meu ponto de vista, qualquer que seja a importância dessa história para o imaginário anticolonial, o significado mais profundo desse confronto para o presente pós-colonial que habitamos não é que os *bhikkhus*¹⁴ tenham tido sucesso. Antes, isso sinalizou o surgimento de algo novo no horizonte social e político do Sri Lanka colonial: uma “religião” proposicional chamada budismo ou *buddhagama*, disponível para o trabalho ideológico e organizacional moderno, por meio de um novo tipo de sujeito religioso, em uma esfera pública colonial recém-inventada. O ponto aqui é que os *bhikkhus* não *escolheram* por si mesmos o terreno epistêmico-institucional de seu encontro com (ou, se quiser, de resistência a) os missionários cristãos. Mas o que é importante compreender é que eles claramente chegaram a um ponto

¹³ Para essa discussão, ver Kitsiri Malalgoda (1973 e 1976).

¹⁴ *Bhikku* é um monge budista ordenado (nota da tradutora).

no qual foram obrigados a responder no terreno escolhido para eles¹⁵. E a razão disso é que seu terreno “tradicional” estava sendo sistematicamente deslocado por um novo, um que de forma definitiva tornou as opções antigas ineficazes. Em outras palavras, o que é importante compreender é que o confronto antagônico entre cristianismo e budismo, do meio ao fim do século XIX, estava se dando enquanto o poder colonial alterava radicalmente o próprio campo social e político no qual a disputa *como tal* podia ser concebida, negociada e resolvida.

Meu argumento tem sido que o momento mais crucial para essas transformações é o das assim chamadas Reformas Colebrooke-Cameron, do início de 1830¹⁶. O projeto dessas reformas era inscrever uma racionalidade política *moderna* secular (ou *secularizante*) no espaço institucional e conceitual do Sri Lanka colonial. Ao chamar estas reformas de “secularizantes”, não pretendo sugerir que elas tenham precipitado um *declínio* na religião. (Na verdade, estou sugerindo que esta concepção de secularização-começo-declínio-da-religião está equivocada¹⁷). Quero dizer, antes, que essas reformas conduziram a *uma nova localização* da “religião” na vida conceitual, institucional e social. As Reformas Colebrooke-Cameron devem ser compreendidas como iniciadoras de um processo de secularização no sentido de que, com elas, um novo conjunto de *condições* geradoras começam a emergir no Sri-Lanka colonial: um novo espaço social (aquele da sociedade civil como um campo diferenciado de instituições e organizações aparentemente auto-sustentadas); um novo objeto social e conceitual (o da “religião”); um novo discurso soberano (o da razão como o discurso-verdade julgador); e uma nova forma de sujeito (aquele da laicidade, cuja função é tomar posições sobre a assumida verdade ou falsidade

¹⁵ Na minha leitura, esta é a substância da mudança que Malalgoda registra na sua história da emergência de um “Budismo Protestante”, no seu trabalho magistral, *Buddhism in Sinhalese Society* (1976).

¹⁶ Discuti esta questão extensivamente no meu “Colonial Governmentality”, em *Refashioning Futures*.

¹⁷ Para uma discussão crítica útil da secularização, ver C. John Sommerville (1992).

das proposições religiosas). Essas transformações alteram fundamentalmente o jogo no qual o problema da “religião” e da “política” pode ser pensado e realizado. Por isso é que, para mim, o momento crucial do budismo e da modernidade no Sri Lanka colonial não é o assim chamado reavivamento budista da última parte do século XIX, mas as *condições* secularizantes produzidas pelas Reformas Colebrooke-Cameron, duas ou três décadas antes, e as novas racionalidades políticas que tornaram o reavivamento *em si* – como um momento ideológico e organizacional – possível.

Para entender as implicações *para o presente* do que exponho aqui, vamos passar do século XIX para o ano 1956. Na história narrativa do nacionalismo cingalês-budista, 1956 é um ano divisor de águas. Talvez isso seja incontroverso. Trata-se do momento histórico da expressão aberta de uma identidade cingalesa-budista politizada, do tipo com a qual estamos agora muito familiarizados. É em 1956 (e subsequentemente, de forma mais dramática, em 1958) que ocorre a primeira incidência de uma forma de violência organizada que está inextricavelmente ligada à religião, etnicidade e política *de uma forma muito moderna*. A história de “1956” é frequentemente contada como a história da convergência de uma quantidade de fatores que estavam em gestação na política do Sri-Lanka desde o reavivamento budista. Como Stanley Tambiah, por exemplo, conta no seu controverso livro:

O ano de 1956 foi histórico porque viu o sucesso político do nacionalismo cingalês-budista, que havia estado latente por bom tempo e começou a ganhar impulso no início dos anos 1950. Houve uma confluência de muitos interesses e aspirações que tiveram um efeito cumulativo sobre as eleições ocorridas nesta data. Esses interesses eram a reabilitação e restauração do budismo ao seu status pré-colonial; a substituição da língua inglesa como meio de administração (língua oficial) e de educação para as línguas maternas indígenas, especialmente o fomento pelos cingaleses de sua identidade nacional e cultura nacional (Tambiah, 1992, p. 42).

Não discordo integralmente desse relato. É certo que durante a primeira metade do século XX várias organizações budistas ativistas emergiram na

esfera pública e que, no início dos anos 1950, um certo ímpeto cingalês-budista estava se formando. O livro bastante negligenciado de Urmila Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka*, fornece a mais detalhada descrição e a discussão dessas organizações.¹⁸

Ao mesmo tempo, no entanto, não tenho tanta certeza que essa seja uma história adequada. Ou melhor, não tenho tanta certeza sobre a adequação do seu *registro*: o crescimento e desenvolvimento de uma formação *ideológica* e *organizacional*. Não tenho nenhuma certeza, em outras palavras, de que o que precisa ser explicado é o surgimento de uma ideologia e suas formas de organização. Parece-me que há, de fato, outra história sobre “1956” a ser contada, a saber, a história de suas condições de possibilidade no registro da *racionalidade política* – isto é, as razões de poder através das quais um espaço conceitual e institucional é desconstruído/reconstruído. Essa seria uma história que liga a racionalidade política inaugurada pelas Reformas Colebrooke-Cameron, no início dos anos 1830, à política cultural do período pós-independência. E a principal ligação mediadora aqui são as Reformas Donoughmore de 1931¹⁹. Esquemáticamente, e simplificando consideravelmente, enquanto as Reformas Colebrooke-Cameron de cem anos antes buscavam reorganizar a política colonial *em uma direção moderna* mediante a inscrição de uma racionalidade liberal (formando os tipos de economia, sociedade e subjetividade de qual tal racionalidade dependia), o projeto das reformas posteriores (a introdução do sufrágio adulto e do princípio da representação territorial) era *remodelar* aquela ordem moderna emergente através da relação explicitamente numérica da representação territorial – remodelá-la, isto é, a partir de uma compreensão de democracia como uma questão de números. É desse modo que, nos anos 1950, não só se tem um objeto ideologicamente normalizado – *buddhagama* – e uma proliferação de organizações ideológicas envolvidas na construção de uma

¹⁸ Ver Urmila Phadnis (1976), especialmente capítulos 4, 5, 6 e 7.

¹⁹ Para uma discussão mais detalhada, ver o capítulo “Community, Number, and the Ethos of Democracy”, em *Refashioning Futures*.

identidade coletiva de “massa” em torno dele, mas também se tem uma razão política que depende, precisamente, do *incitamento* e *mobilização* de tais identidades no projeto majoritário de assegurar o poder estatal. Do meu ponto de vista, portanto, S.W.R.D. Bandaranaike não foi o oportunista que parece ter sido nos relatos liberais desse período²⁰. Ele próprio foi um sujeito da racionalidade do novo jogo político da democracia representativa na qual ingressou e o qual estava determinado a explorar.

Eu gostaria de ler a crítica tâmil que emerge com S.J.V. Chelvanayakam e o Partido Federal no fim dos anos 1940 como uma crítica incipiente dessa racionalidade política liberal do representacionalismo majoritário²¹. Quando Chelvanayakam rompe com G.G. Ponnambalam e o Congresso Tâmil de Todo o Sri Lanka, em 1949 (rompendo, ao mesmo tempo, com a acomodação que havia caracterizado a política oficial tâmil por muitas décadas), e começa a articular uma reivindicação da autonomia da nação tâmil, para o autogoverno tâmil no âmbito de um Estado federal, ele está, com efeito, tentando romper o domínio político-epistêmico da intolerância majoritária dessa razão política. Há uma genealogia do discurso do “federalismo” no Sri Lanka do século XX esperando para ser escrita, bem como das suas conexões com questões relativas ao pluralismo e à tolerância. É suficiente dizer, por agora, que concordo que desmantelar o Estado unitário e estabelecer uma estrutura federal seria um grande passo para assegurar um pluralismo mais habitável e uma tolerância mais eficaz, mas me pergunto se isso não é o *começo* em vez do final de um diálogo importante. Do meu ponto de vista, o desafio da tolerância diz respeito a algo mais fundamental, de maior alcance, do que uma solução federalista. O desafio, penso, é formar um domínio político mais *pluralizante* (um que ofereça mais do que reconhecimento constitucional de pluralidades *existentes*), um modo de pensar uma política pluralista que, enquanto talvez seja federalista em seu enquadramento mais geral, não é estatista na sua lógica; uma política pluralista que possa tanto

²⁰ Por exemplo, James Manor (1989).

²¹ Sobre Chelvanayakam e o nacionalismo tâmil, ver A. J. Wilson (1994).

acomodar as pluralidades existentes quanto resistir ao ímpeto de naturalização de uma ideologia (étnica/religiosa) da diferença. Se esse é o desafio, então talvez devamos repensar alguns aspectos do discurso liberal do pluralismo e da tolerância em relação ao qual o federalismo está sendo pensado.

Deixe-me passar agora a uma discussão sobre alguns aspectos do debate liberal sobre tolerância. Não pretendo realizar uma discussão abrangente, ou mesmo de longo alcance, das variedades de concepções e defesas da tolerância no interior do liberalismo²². O que me interessa explorar aqui, principalmente, são alguns dos limites desses modelos e, em particular, a maneira pela qual os modelos liberais de tolerância dependem de uma antropologia filosófica do individualismo moral – a ideia de que “a *fonte* da moralidade, dos valores e princípios morais, o criador dos próprios critérios de avaliação moral, é o indivíduo” (Lukes, 1973, p. 101, grifo do autor). Ou, colocando de outra maneira, o que me interessa é a incapacidade das concepções liberais de pluralismo e tolerância em lidar, adequadamente, com a questão das *comunidades históricas*, especialmente as comunidades históricas *pós-coloniais*. Porque o que é política e conceitualmente desafiador sobre essas comunidades (comunidades “religiosas”, comunidades “étnicas”) é tanto o fato de suas virtudes constitutivas poder não serem as virtudes admiradas e recomendadas nas tradições liberais (a da autonomia liberal, por exemplo), quanto o fato delas serem comunidades que foram sujeitadas, por um longo período de tempo, a reformas *liberalizantes* e *secularizantes*, como parte do projeto colonial de reestruturá-las em direções modernizantes. Explorarei os parâmetros da tolerância liberal me focando em dois pensadores liberais, Will Kymlicka e Chandran Kukathas. Esses teóricos liberais argumentam em direções bem diferentes sobre a questão dos direitos “culturais” e suas implicações para a tolerância, mas, ao final,

²² Para uma introdução útil à gama de questões que caracterizam os discursos contemporâneos sobre tolerância, ver a série de livros que se originaram no Morrel Project on Toleration da Universidade de York, Toronto. John Horton e Susan Mendus (1985); David Edwards e Susan Mendus (1997).

compartilham o que considerarei como a premissa liberal limitadora em relação à prioridade moral e epistemológica do indivíduo.

Antes de abordar Kymlicka e Kukathas, no entanto, quero fazer duas observações contextuais. A primeira diz respeito ao contexto político/conceitual contemporâneo, no qual o problema da tolerância se tornou um aspecto tão proeminente. Esse contexto está moldado, por um lado, pelo reavivamento (por assim dizer) do liberalismo e da teorização política liberal durante a última década e meia; e, por outro lado, pelo colapso do principal competidor do liberalismo no século XX, o socialismo e a teorização política marxista. Esse é o contexto no qual o debate contemporâneo está sendo conduzido e no qual a *força moral* do ideal da tolerância do liberalismo é sentida. Em meados dos anos 1960, quando Herbert Marcuse escreveu seu famoso ensaio sobre a “tolerância repressora”, dedicada aos seus estudantes insurgentes na Universidade Brandeis, sua defesa de uma “intolerância libertadora” dependia da plausibilidade conceitual e histórico-política de uma narrativa de libertação²³. Evidentemente, essa ideia de libertação era sustentada contra o *status quo*, por uma concepção rival de moralidade, ancorada em uma concepção rival da boa sociedade e guiada por uma concepção rival de razão²⁴. Essas concepções proveram o horizonte radicalmente alternativo em relação ao qual a tolerância liberal podia ser criticada. Por contraste, o presente que habitamos parece não oferecer tal alternativa, nenhum *exterior* radical frente ao espaço conceitual e político normalizado pela nova hegemonia do liberalismo. *Todos* nós temos que ser liberais, agora. Isso, ao menos, é o que a autobiografia do liberalismo deseja que acreditemos.

A segunda observação diz respeito ao contexto, mas agora ao contexto que constitui o *pano de fundo* implícito da teorização política liberal. A questão de pano de fundo em discussões sobre tolerância é a seguinte: Como

²³ Ver Herbert Marcuse (1965).

²⁴ Ver de Marcuse (1969). Talvez o argumento mais apoiado nessa tradição seja aquele encontrado em Max Horkheimer e Theodor Adorno (1988).

o Estado *liberal* vai acomodar a diferença, de modo a enfrentar a diversidade? Uma assunção subjacente, portanto, é a existência *anterior* de um Estado secular e de uma sociedade secularizada, povoada por cidadãos autônomos, vivendo seus diversos estilos de vida e perseguindo de forma privada seus múltiplos objetivos, agora confrontados com a chegada de inúmeros povos não-euro-peus (e com frequência não-tão-liberais), fazendo demandas (não-tão-liberais) sobre os recursos de um Estado liberal que, rapidamente se afasta do Estado de bem-estar social. Obviamente, esse é o contexto das democracias liberais do Atlântico Norte e o novo discurso do multiculturalismo. É esse contexto cognitivo-político que define os termos do debate. Assim, se o problema da tolerância é colocado nos termos da justificação da exigência de que as minorias culturais não-liberais se re-organizem de modo a admitir o princípio da liberdade individual mantido na sociedade “anfitriã”, ou de obrigar essas comunidades a permitirem que indivíduos dissidentes possam se juntar à maioria liberal, se assim desejarem, a *direção* claramente aprovada é a liberal. Em consequência, o problema da tolerância nas sociedades pós-coloniais, nas quais é mais difícil tomar como dado a suposição de um pano de fundo de um Estado liberal e de uma maioria liberal, só pode ser um problema derivativo. Tenho uma dúvida fundamental sobre esse tipo de teorização.

Kymlicka é um pensador liberal particularmente interessante porque ele quer usar a ideia de autonomia para explorar a habilidade do liberalismo de responder às reivindicações de diversidade cultural. Ele tem sido, com razão, crítico de liberais como John Rawls ou Ronald Dworkin por não reconhecerem adequadamente as desvantagens que as comunidades minoritárias podem enfrentar e, conseqüentemente, as reivindicações de “direitos culturais” que buscam corrigir essas desvantagens²⁵. Essas comunidades podem demandar direitos especiais (relativos à língua, por exemplo,

²⁵ Ver Will Kymlicka (1989). Para ser justo, é preciso dizer, claro, que Rawls tentou fazer algumas concessões nessa direção na sua Oxford Amnesty Humans Rights Lecture, em 1993. Ver Stephen Shute e Susan Hurley (1993).

ou à educação) para protegê-las contra decisões da comunidade majoritária que podem ter o efeito involuntário de minar a visibilidade de sua cultura. Kymlicka apoia tais direitos, argumentando que isso é consistente com a equidade liberal – sendo talvez até exigido por ela. Para ele, cultura é um importante registro de direitos porque é o domínio que fornece o contexto no qual a escolha individual significativa é feita.

No entanto, Kymlicka insiste em dizer que tais proteções ou salvaguardas especiais para culturas minoritárias só são justificáveis se o princípio fundamental da autonomia individual não for violado. De fato, para Kymlicka, o que distingue a tolerância *liberal* da não liberal é, precisamente, seu comprometimento com o princípio de que indivíduos têm um interesse inalienável na sua capacidade moral para alcançar e, potencialmente, rever seus propósitos de existência. É por isso, por exemplo, que o sistema *millet* do Império Otomano (um sistema que permitia a muçulmanos, cristãos e judeus se organizarem em unidades mais ou menos autogovernadas) não seja um modelo que o persuada. Ele admite que esse sistema tinha várias virtudes louváveis: era “em geral, humano, tolerante às diferenças de grupos, e notavelmente estável”. *Mas*, ele continua, “não era uma sociedade liberal, pois não reconhecia qualquer princípio de liberdade de consciência *individual*” (Kymlicka, 1995, p. 157, grifo do autor).

Na concepção de Kymlicka, o liberalismo deve considerar o problema dos direitos minoritários em termos de dois tipos de limitações. O primeiro é que o liberalismo não justifica a demanda de uma cultura minoritária de restringir as liberdades civis ou políticas de seus próprios membros. Essas são o que ele chama de “restrições internas”. Os liberais, argumenta Kymlicka, estão comprometidos com o apoio ao direito dos indivíduos de decidir, por si mesmos, quais aspectos de sua herança cultural merecem ser passados adiante e quais não. Como ele afirma: “O liberalismo tem o compromisso com (talvez até se defina por) a visão de que os indivíduos deveriam ter a liberdade e a capacidade de questionar e, possivelmente, rever as práticas tradicionais de sua comunidade caso venham a percebê-las como não mais merecedoras de sua fidelidade” (Kymlicka, 1995, p. 152). A segunda limitação

é que, enquanto os liberais são mais simpáticos a demandas para reduzir a vulnerabilidade de culturas minoritárias às decisões da sociedade mais ampla – o que ele chama de “proteções externas” – essas só são legítimas na medida em que promovam a igualdade entre os grupos, corrigindo desvantagens. Em outras palavras, o comprometimento de Kymlicka à prioridade da autonomia significa que ele está disposto a defender o direito das culturas minoritárias a se manterem como culturas distintas, mas *apenas* se “elas mesmas forem governadas por princípios liberais” (Kymlicka, 1995, p. 153).

Chandran Kukathas (1992, p. 105-139), um pensador com compromissos liberais igualmente fortes, questionou esse argumento de Kymlicka. Kukathas está particularmente preocupado com o modo no qual a ideia de Kymlicka de direitos culturais e tolerância é baseada na autonomia. O problema, como bem diz Kukathas, é que muitas culturas não-ocidentais não privilegiam a autonomia, não valorizam de forma especial a liberdade individual de escolha e revisão de seus planos de vida. Para Kukathas, portanto, o que está implicado no argumento de Kymlicka é que, para que os direitos especiais sejam aplicáveis a minorias culturais, a estrutura moral interna dessas comunidades deve ser reorganizada *em uma direção liberal*. Kymlicka está fadado a encorajar a liberalização. Assim é que, longe de ter o efeito de preservar o contexto cultural de escolha, Kymlicka – assim como Mill – será “levado ao caminho da interferência” (Kukathas, 1992, p. 121). Mas, como aponta Kukathas, do ponto de vista de pessoas que buscam preservar a integridade cultural de suas comunidades, isso obviamente não é aceitável. Argumentar, como faz Kymlicka, que é possível transformar uma cultura não liberal em uma direção liberal sem destruí-la significativamente, é “falhar em levar a sério sua cultura.” Como ele diz: “Cultura não é simplesmente uma questão de danças e rituais coloridos, nem mesmo é uma moldura ou um contexto para a escolha individual. Antes, é o produto da associação de indivíduos ao longo do tempo, que, por sua vez, dá forma aos compromissos individuais e dá sentido às vidas individuais – vidas para as quais a escolha individual ou a autonomia podem não ter qualquer utilidade. Tentar reformulá-la a partir dos ideais de escolha individual é atacar

sua essência” (Kukathas, 1992, p. 122). O que as comunidades culturais querem com maior frequência, ele sugere, é serem deixadas de lado para lidar com seus próprios assuntos. Se alguma reformulação ocorrer, elas querem ser capazes de empreendê-la por si mesmas e, tanto quanto possível, no idioma de suas próprias práticas culturais.

Contra a perspectiva de Kymlicka, Kukathas procura desenvolver uma formulação do liberalismo na qual a justificativa para a tolerância esteja desvinculada da presunção do privilégio da autonomia individual. Kukathas concorda com Kymlicka que “a saúde cultural de comunidades minoritárias” pode ser algo com que os liberais realmente devam se preocupar, mas ele não vê a necessidade do liberalismo se modificar ou revisar a si mesmo para que isso seja realizado (Kukathas, 1992, p. 107). Ao contrário, ele sustenta que o necessário é reafirmar a importância fundamental dos princípios liberais de direitos individuais e da liberdade individual (e as premissas centrais do individualismo, igualitarismo e universalismo sobre as quais repousa) e rejeitar a ideia de direitos culturais. Nenhum liberal precisa negar que os indivíduos são, invariavelmente, membros de “grupos ou associações que não apenas influenciam sua conduta, mas moldam suas lealdades e seu sentido de identidade”. No entanto, ele reforça que o que deve ser negado “é a proposição de que reivindicações morais fundamentais devam ser ligadas a tais grupos e que os termos da associação política devam ser estabelecidos tendo essas reivindicações em mente” (Kukathas, 1992, p. 110).

Do ponto de vista liberal, diz Kukathas, o desejo de viver de acordo com as práticas de sua própria cultura deve ser respeitado não porque a cultura tem o direito de ser preservada, como quer Kymlicka, mas porque os indivíduos possuem a liberdade de associação tanto quanto a corolária liberdade de dissociação. Como argumenta Kukathas: “Se há quaisquer direitos fundamentais, então há ao menos um direito que é de crucial importância: o direito do indivíduo de deixar uma comunidade ou associação por cujos parâmetros ele ou ela não mais quer viver” (Kukathas, 1992, p. 116). Ele sugere que essa é uma perspectiva dos direitos dos indivíduos que, enquanto

define uma boa dose de autoridade à comunidade cultural, não lhe concede nenhum direito *fundamental*. Diferente do individualismo de Kymlicka, o de Kukathas “não impõe restrições severas ao que deve ser considerada como (uma forma legítima de) florescimento humano. Não insiste em sugerir que o florescimento humano requer que indivíduos sejam capazes de autonomia ou tenham a capacidade de escolher seu modo de vida com base na reflexão crítica sobre uma gama de opções. Antes, se satisfaz em aceitar que o que mais importa quando se avalia a legitimidade de um modo de vida é se os indivíduos que dele fazem parte estão preparados para concordar com ele” (Kukathas, 1992, p. 124). Por isso é que o único direito fundamental, para Kukathas, é o direito de saída.

Penso que Kukathas estende a concepção liberal padrão da diferença e tolerância em uma direção muito desafiadora, uma que vale a pena levar a sério se queremos refletir sobre o impasse de nosso presente pós-colonial no Sri Lanka. Pois, diferente de Kymlicka, ele está disposto a desistir do requisito iluminista de uma convergência progressiva para um ideal secular de comunidade, baseado e guiado por uma razão liberal compreensiva e singular. Penso que ele está certo em buscar colocar entre parênteses o privilégio assumido da autonomia e em dar mais espaço para modos de vida cujas virtudes internas o Ocidente pode considerar inaceitáveis ou até inadmissíveis. Isso significa que enquanto a sociedade plural de Kymlicka é idealmente composta por comunidades liberais, a de Kukathas não precisa ser. Ao mesmo tempo, no entanto, deve-se notar que, para que o direito de saída proposto por Kukathas seja substantivo, a sociedade mais ampla deve, idealmente, ser de um *certo* tipo, isso é, “uma na qual o princípio da liberdade de associação seja mantido.” Formações sociais não liberais estão, assim, descartadas: “Uma sociedade composta de comunidades tribais organizadas com base no parentesco, por exemplo, não permitiriam a credibilidade do direito de saída... A saída só seria crível se uma sociedade mais ampla fosse muito mais como uma sociedade de mercado, na qual houvesse um grau de independência individual considerável e uma reduzida possibilidade daquilo que Weber chamou de fechamento social” (Kukathas,

1992, p. 134)²⁶. Pode-se perguntar, então, se afinal Kukathas também alcança um *limite* liberal no qual sua própria premissa individualista o obriga a apoiar, sem maiores problemas, uma sociedade mais ampla “incorporando uma cultura política liberal” como o horizonte *privilegiado* (se não o único) em relação ao qual o pluralismo e a regra de “saída” que lhe dá sentido podem ser pensados. Ainda que ele não se disponha a historicizar e antropologizar a fundação liberal do próprio individualismo, bem como os aspectos constituintes que o configuram, me pergunto se sua esperança só possa ser por uma saída para um modo de ser-em-comum que não só abrigue esse ideal moral, mas dependa de sua centralidade epistemológica²⁷.

Quero encontrar um caminho em direção a bases distintas dessas, para um compromisso com a tolerância no Sri Lanka contemporâneo. Não acredito que Kymlicka e Kukathas definam nossas únicas opções. Ou melhor, eles parecem ser nossas opções sempre que aceitarmos sua presunção da primazia do individualismo e das concepções de cultura que dele derivam. A direção que me parece valer a pena explorar é a que descarta o requisito de um pano de fundo normativo do liberalismo e se abre para a possibilidade da disputa de tradições históricas não liberais de tolerância, nenhuma das quais dependem – ou necessariamente defendem – a primordialidade do individualismo.

Quero pensar nas comunidades cingalesa, tâmil e muçulmana como constituindo tradições históricas da diferença. Uma tradição histórica da diferença é uma comunidade moral distinta que desenvolveu, ao longo do tempo, um argumento (ou um complexo interseccionado de argumentos) sobre quem ela é, sobre como e por que se tornou quem é, e sobre o que

²⁶ O próprio Kymlicka comenta sobre essa curiosa advertência na sua resposta a Kukathas em seu texto ‘The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas’ (1992, p. 143); e a réplica de Kukathas (1992, p. 674-680).

²⁷ Nenhum dos dois, Kymlicka e Kukathas, reconhecem outras tradições de liberdade no Ocidente nas quais o indivíduo não é considerado de forma tão singular como o único sujeito de liberdade. Sobre isto, ver Quentin Skinner (1998) e James Tully (1995).

é necessário para que continue a ser quem é²⁸. Além disso, esse argumento (ou complexo de argumentos) se tornou historicamente *incorporado* em práticas e instituições por meio das quais distintas noções morais do “eu” são cultivadas, e nas quais as virtudes valorizadas da tradição são inculcadas e reproduzidas. Uma tradição histórica da diferença não é internamente homogênea. Sempre há posições e pontos de vista diferentes. É precisamente por isso que se trata de um argumento. O que é compartilhado, no entanto, é o que é mantido em comum, aquilo *sobre o que se discute*. Entre os cingaleses, por exemplo, há narrativas que indicam o que significa ser cingalês. Muitas dessas narrativas ligam a figuração do Buda em uma relação normativa com a terra de Lanka e com o poder político do Estado. Algumas dessas histórias são autoritativas, no sentido de que são invocadas e usadas de forma a buscar antecipar um espaço para outras narrativas de identidade. Até que ponto elas são capazes de fazer isso depende dos tipos de práticas institucionais em que estão inseridas.

É por isso que, do meu ponto de vista, o que devemos explorar sistematicamente no Sri Lanka são os modos e meios de inventar, cultivar e institucionalizar espaços político-culturais nos quais tais comunidades podem formular e articular suas preocupações político-morais e suas demandas de autogoverno nas línguas de suas respectivas tradições históricas. O que essa direção implicaria não é a despolitização da comunidade ou a exclusão de valores culturais muçulmanos, tâmeis e cingaleses do domínio da vida política pública, mas, antes, a formação dos meios institucionais que possibilitem a tâmeis, muçulmanos e cingaleses, ligados à tradição, sejam participantes ativos no seu próprio autogoverno. É importante salientar, no entanto, que pensar nesses termos é enfaticamente *não* assumir que a muçulmanidade, tamelidade ou cingalesidade (ou qualquer outra identidade que estiver em jogo) seja *uma* coisa só. Não estou, como alguns podem pensar, advogando a comunalização das instituições. Se fosse assim, estaria assumindo, como fazem os nacionalistas, que há um horizonte autoritativo transcendental a partir

²⁸ Obviamente, essa concepção de uma tradição deve muito a Alasdair MacIntyre (1984).

do qual as *verdadeiras* cingalesidade, tamelidade e muçulmanidade podem ser identificadas e representadas. Essa não é minha perspectiva. Kymlicka e outros liberais estão errados ao assumir que a ideia de uma tradição histórica acarreta a perspectiva de que os propósitos de uma pessoa estão fixados ou estão além de uma revisão “racional”. Ao contrário, a ideia de uma tradição histórica acarreta a ideia de que os propósitos de uma pessoa *são* passíveis de revisão, não, porém, em relação à cifra da autonomia, mas em relação a, contra o pano de fundo de, e em uma discussão com a tradição constitutiva que os produziu como sujeitos de *um certo tipo*, em primeiro lugar.

Ao mesmo tempo, permitam-me esclarecer que não estou dizendo (como o fazem os antiessencialistas) que *não* há, de fato, *qualquer* cingalesidade, tamelidade ou muçulmanidade real. Ao contrário, devemos deixar de lado toda esta linha de preocupação com a ideia de uma vantagem epistemológica a partir da qual essa suposta realidade deve ser determinada. O que estou sugerindo é que o que constitui a realidade vivida dessas identidades é, no mínimo, *um argumento histórico corporificado* no qual os cingaleses, tâmeis e muçulmanos têm respectivamente se engajado – entre eles mesmos (em primeira instância), mas também uns com os outros. Ao conceber tais tradições como argumentos político-morais corporificados em andamento, então o projeto de tolerância seria o de encontrar as modalidades pelas quais possibilitar tanto a soberania relativa dessas formas históricas de vida *quanto* prover o espaço para seu mútuo reconhecimento e para estimular e sustentar um diálogo intercultural entre elas. Em outras palavras, não é suficiente que tâmeis, cingaleses e muçulmanos sejam capazes de argumentar no interior de sua própria tradição discursiva sobre quem eles são, respectivamente, e o que querem, sendo necessário criar espaços públicos sobrepostos (novos domínios sobrepostos do político) no qual essas tradições se encontrem, os desentendimentos e desacordos possam ser expressos, demandas e contradições sejam negociadas, e acomodações e acordos sejam alcançados – por exemplo decisões (ainda que temporárias).

Em suma, procurei não mais do que esclarecer, de uma forma preliminar, a questão de saber se o discurso liberal sobre a tolerância é adequado

à tarefa de refletir sobre o impasse contemporâneo no Sri Lanka. Aquele discurso liberal, mesmo quando se dirige a questões de direitos culturais, depende profundamente da prioridade de um certo tipo de sujeito (privado, secular, autônomo, árbitro de si mesmo) e da prioridade de um certo tipo de espaço social e institucional (um Estado liberal e uma cultura pública liberal como pano de fundo). O desafio da tolerância no Sri Lanka contemporâneo, no entanto, não é o de possibilitar os direitos legais e objetivos privados do sujeito individual, mas o de encontrar meios de permitir que comunidades históricas não liberais incorporem suas historicamente constituídas tradições de diferença de maneiras que sejam politicamente significativas. Acredito que as questões fundamentais sejam essas: como podemos começar a imaginar esferas e práticas organizadas de autodeterminação cingalesa-budista que se articulem, em espaços sobrepostos de identidade e diferença, com esferas e práticas de autodeterminação tâmil e muçulmana? Que transformações na lei, em nossas concepções de consenso e dissenso, em nossas noções de Estado, em nossa compreensão do processo político, da política e da administração, precisam ser imaginados para facilitar a conceitualização de tais esferas, práticas e articulações sobrepostas? Com certeza, essas não são perguntas com respostas prontas, mas são, a meu ver, perguntas que valem a pena ser feitas.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

CARTER, John Ross. A History of Early buddhism. *Religious Studies*, v. 13, n. 3, p. 263-287, 1997.

DHARMADASA, K. N. O. *Language, Religion and Ethnic Assertives: The Growth of Sinhalese Nationalism in Sri Lanka*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.

- EDWARDS, David; MENDUS, Susan. *On Toleration*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- HARRISON, Peter. *"Religion" and the Religions in the English Enlightenment*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Dialectic of Enlightenment*. New York: Continuum, 1988.
- HORTON, John; MENDUS, Susan. *Aspects of Toleration*. London: Methuen, 1985.
- KUKATHAS, Chandran. Are There Any Cultural Rights? *Political Theory*, v. 20, n. 1, p. 105-139, 1992.
- KYMLICKA, Will. *Liberalism, Community, and Culture*. New York: Oxford University Press, 1989.
- KYMLICKA, Will. The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas. *Political Theory*, v. 20, n. 1, p. 143, 1992.
- KYMLICKA, Will. Toleration and its Limits. In: KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. New York: Oxford University Press, 1995.
- LUKES, Steven. *Individualism*. Oxford: Blackwell, 1973.
- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. 2. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- MALALGODA, Kitsiri. Sinhalese Buddhism; Orthodox and Syncretistic, Traditional and Modern. *Sri Lanka Journal of Historical and Social Sciences*, v. 2, n. 2, p. 156-169, 1972.
- MALALGODA, Kitsiri. The Buddhist-Christian Confrontation in Sri Lanka, 1800-1880. *Social Compass*, v. 20, n. 2, p. 171-200, 1973.
- MALALGODA, Kitsiri. *Buddhism in Sinhalese Society, 1750-1900: a study of religious revival and change*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- MANOR, James. *The Expedient Utopian: Bandaranaike and Sri Lanka*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

- MARCUSE, Herbert. Repressive Tolerance. *In*: WOLFF, Robert Paul; MOORE JR., Barrington; MARCUSE, Herbert. *A critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon, 1965.
- MARCUSE, Herbert. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon, 1969.
- PHADNIS, Urmila. *Religion and Politics in Sri Lanka*. London: Hurst, 1976.
- SCOTT, David. Religion in Colonial Civil Society: Buddhism and Modernity in 19th-century Sri Lanka. *Cultural Dynamics*, v. 8, 1996.
- SCOTT, David. *Refashioning futures: criticism after postcoloniality*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan. *On Human Rights: the Oxford Amnesty Lectures*, 1993. New York: Basic Books, 1993.
- SKINNER, Quentin. *Liberty before Liberalism*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- SMITH, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion: a new approach to the religious traditions of mankind*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- SOMMERVILLE C John. *The Secularization of Early Modern England: from religious culture to religious faith*. New York: Oxford University Press, 1992.
- TAMBIAH, Stanley J. *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- TULLY, James. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. New York, Cambridge University Press, 1995.
- WILSON, A. Jeyaratnam. *S.J.V. Chelvanayakam and the Crisis of Tamil Nationalism, 1947-1977*. London: Hurst, 1994.

Recebido em: 22/03/2021

Aprovado em: 22/03/2021

