

Violência em nome do sāsana - Tendências contemporâneas no âmbito do Budismo cingalês e sua relevância para a Ciência da Religião¹

Violence in the name of the sāsana – Current tendencies within Sinhalese Buddhism and their relevance for the Study of Religion

*Frank Usarski**

Resumo

De acordo com o número crescente de pesquisas sobre engajamentos bélicos de budistas na Ásia em diferentes momentos da história, o artigo oferece na sua primeira parte uma síntese de atitudes violentas e medidas opressivas contra grupos minoritários de Sri Lanka estimuladas por protagonistas do Budismo da ilha. Na segunda parte, o texto pergunta quais conclusões metodológicas para a Ciência da Religião devem ser tiradas do caso discutido na primeira parte.

Palavras-chave: Violência e religião. Budismo cingalês. Ciência da Religião.

Abstract

According to the growing number of studies on the military involvement of Asian Buddhists in different moments of history, the first part of the Paper offers a synthesis of the violent attitudes and oppressive measures towards minority groups in Sri Lanka stimulated by Buddhist protagonists in the island. In its second part, the Paper reflects upon methodological consequences for the Study of Religion resulting from the case discussed in the first part.

Key-words: Violence and religion. Sinhalese Buddhism. Study of Religion.

Reflexões preliminares

O tópico “religião e violência” representa um campo temático altamente frutífero para qualquer cientista da religião preocupado com a função sócio-política da sua disciplina. Uma leitura sintética do até então material produzido sobre assuntos afins revela tanto equívocos histórico-empíricos quanto restrições

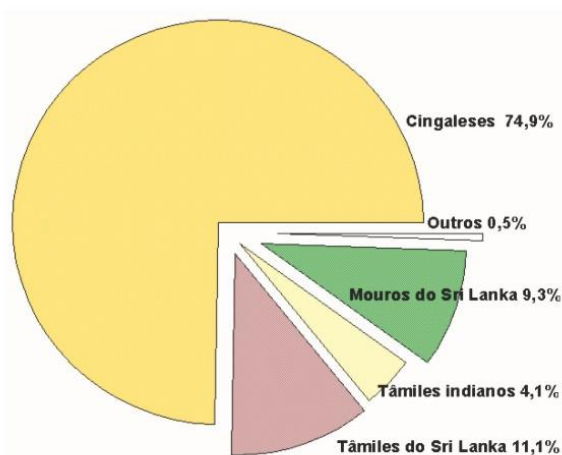
* Livre Docente na área de Ciências da Religião pela PUC-SP. Desde sua chegada ao Brasil, em 1998, faz parte do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da PUC-SP. É fundador e editor da *Revista de Estudos da Religião* (REVER) e do *International Journal for Latin American Religions* (editora Springer, a partir de 2017). E-mail: usarski@pucsp.br.

conceituais. O presente artigo pretende demonstrar em que sentido a Ciência da Religião pode contribuir para a superação destas unilateralidades. Isso acontecerá em duas partes. A primeira parte oferece um olhar relativamente incomum ao tema “violência e religião”. Em tensão com a tendência de destacar o islã como foco do debate, chamar-se-á atenção para uma religião geralmente negligenciada neste contexto, a saber: o Budismo, mais especificamente o Budismo cingalês. A segunda parte dedica-se a uma reflexão sucinta sobre as lições que a Ciência da Religião deve tirar do estudo de caso para o envolvimento da disciplina na discussão sobre o tema “religião e violência”.

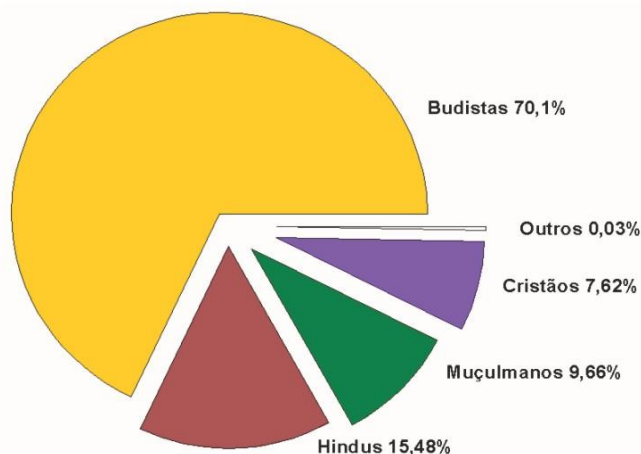
A primeira parte está organizada de seguinte maneira: inicialmente serão resumidos alguns fatos sobre Sri Lanka relevantes para o assunto específico aqui refletido. Em segundo lugar serão oferecidas informações sobre o envolvimento de monges budistas na política de Sri Lanka após a independência o país. Neste contexto, o artigo chamará atenção especial para três forças políticas de direita direta ou indiretamente responsáveis por campanhas violentas contra não-budistas. O terceiro passo constará de um levantamento de casos que exemplificam a atuação hostil por parte de entidades budistas cingalesas. O quarto item é essencial para o tema. Trata-se de um resumo da historiografia cingalesa que promove justificativas religiosas para as campanhas contra não-budistas.

1. O cenário demográfico constitutivo para campanhas violentas por parte de budistas

De acordo com o último censo nacional demográfico, 20,4 milhões de pessoas viviam em Sri Lanka em 2012². Esta população se dividia em cingaleses (74,9%), tâmites do Sri Lanka (11,15%), tâmites da Índia (4,12%), mouros³ do Sri Lanka (9,3%) e outras minorias (0,53%). Os Tâmites de Sri Lanka imigraram do Sul da Índia para a ilha no passado remoto. Devido a sua presença de longa data no país, têm



desenvolvido características de uma minoria nativa. Os tâmiles da Índia chegaram em Sri Lanka na época da colonização britânica para trabalhar nas plantações das montanhas nas regiões montanhosas centrais da ilha. Geograficamente relativamente isolados não mantiveram contatos intensivos com a população autóctone e não se aculturaram na mesma medida como os tâmiles do Sri Lanka.



Quanto à composição religiosa do país, o Censo revelou que na época em questão 70,1% da população era budista, 12,6% hindu, 9,7% muçulmana e 7,6% cristã. Apenas 0,03% tinha declarado uma associação a uma outra religião.

Como as proporções dos dois campos de dados indicam, o Budismo é a religião dos cingaleses. Os tâmiles são majoritariamente hindus ou muçulmanos. Os direitos dos seguidores de diferentes religiões são protegidos pela constituição promulgada em 1978. Até 2010 passou por modificações menores o que não atingiu o terceiro capítulo que garante a liberdade do pensamento, da consciência e da religião e especifica que cada cidadão é livre na escolha da sua crença inclusive no direito de não ter religião nenhuma. Porém, acontecimentos altamente problemáticos nas últimas

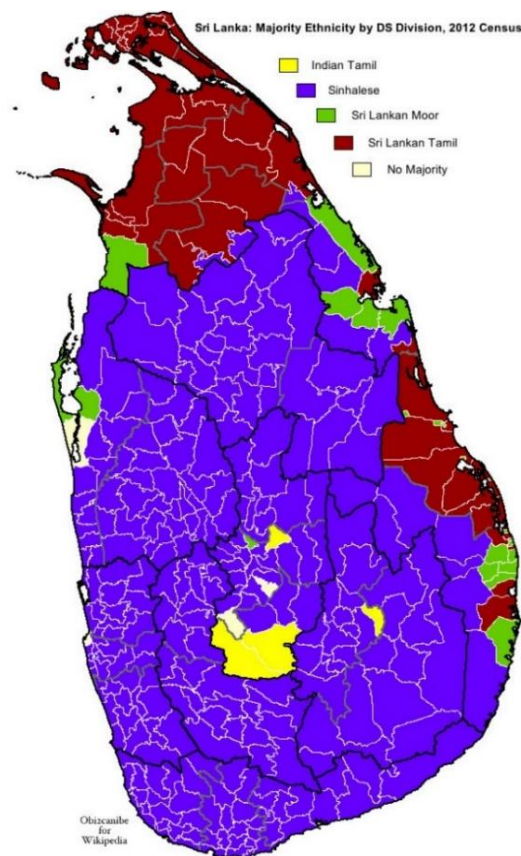


décadas comprovam a precariedade da idealizada convivência de diferentes grupos da população. Em vez de paz e harmonia entre as etnias houve conflitos entre elas e entidades budistas que se autodeclararam protetores da integridade nacional e desempenharam um papel decisivo em prol destas tensões. O que está por trás destes acontecimentos problemáticos está simbolizado na bandeira do país. Sua divisão em três campos horizontais alude à falta de uma identidade nacional pan-étnica e destaca a existência não-mediata de budistas cingaleses (roxo), tâmiles hindus (laranja) e tâmiles muçulmanos (verde). É sintomático que dois terços da bandeira está ocupada pelo simbolismo

budista (inclusive as folhas da árvore abaixo do qual o Buda alcançou o nirvana) e que a espada na mão do leão (representação da origem real de Buda e sua soberania espiritual) aponta na direção das duas minorias.⁴

As diferenças étnicas reproduzem-se na segregação geográfica dos principais grupos étnicos. Os tâmeles de Sri Lanka concentram-se no Norte e em uma região do Leste da ilha. Os mouros de Sri Lanka se sedimentaram preferencialmente no Leste da ilha. Há também concentrações locais no Nordeste e no Leste. Tâmeles da Índia, inicialmente contratados para trabalhar nas plantações na região central da Ilha, concentram-se até hoje naquela parte do país.

Uma reflexão sobre o conflito étnico entre diferentes grupos da população de Sri Lanka em geral e sobre a relação entre violência e o budismo cingalês em particular tem que levar as configurações acima esboçadas em consideração. O próximo parágrafo traz informações adicionais sobre a natureza do antagonismo bem como sobre as constelações políticas constitutivas para as manifestações concretas das tensões em questão.



1.1 A manifestação de violência étnica no Sri Lanka e sua base política

Junho de 1983, conhecido como o “julho negro” foi um dos piores meses da ilha devido a um conflito étnico altamente violento⁵. Os respectivos acontecimentos intensificaram a hostilidade entre os cingaleses e os tâmeles observáveis desde o maio de 1958⁶ culminaram em uma guerra civil que causou de quase 26 anos que deixou mais que 70.000 vítimas em ambos os lados.⁷ A situação melhorou temporariamente em 2002 devido a negociação de paz entre o governo de Sri Lanka e o *Tigres de Libertação da Pátria Tâmil (Liberation Tigers of*

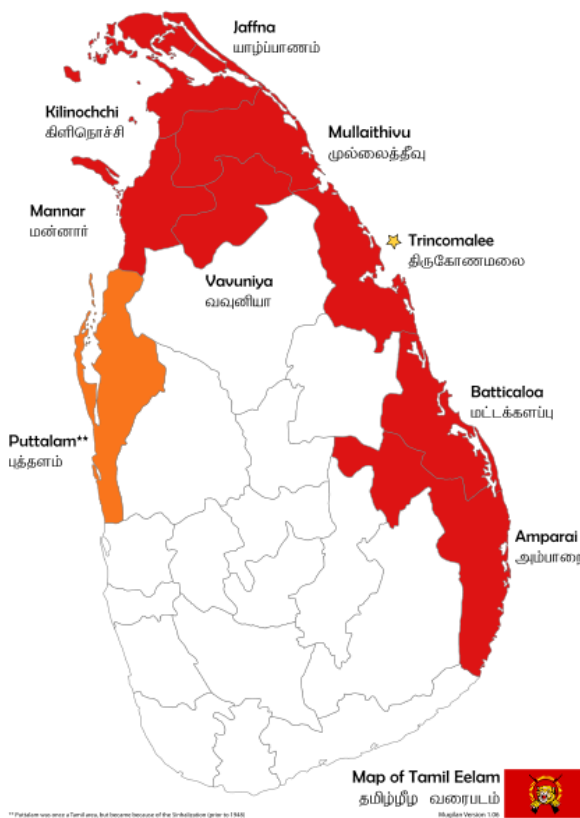
Tamil Eelam, LTTE), um grupo separatista que reivindicava que a parte majoritariamente habitada por tâmeles se tornasse um Estado tâmil independente, indicada pelo segmento vermelho do mapa ao lado.

Calcula-se que durante todo o período da guerra civil no Sri Lanka, 70 mil pessoas tenham morrido e outras milhares tenham buscado refúgio em países ocidentais, o que trouxe graves consequências econômicas e sociais para o país. Centenas de milhares de pessoas também foram obrigadas a deixar suas casas por causa do conflito. Tanto os rebeldes quanto o Exército cingalês são acusados de abusos dos direitos humanos por organizações como a Anistia Internacional⁸ e a Human Rights Watch.

As negociações fracassaram e geraram novas ondas de violência até que em 2009 tropas governamentais anunciaram a eliminação da cúpula da LTTE, inclusive do então líder Velupillai Prabhakaran, e a vitória final sobre os extremistas.⁹

O problema de fundo, porém, isto é, a tensão étnica sustentada pela consciência coletiva, não se resolveu pelas providências militares tomadas pelo governo. Um dos indícios da divisão continuada da população é a crescente articulação de ambições nacionalistas por parte do clero budista no campo da política a partir de 2004.

Até a metade do século XX, monges budistas no Sri Lanka não se envolveram ativamente na política da ilha.¹⁰ Os primeiros sinais de uma mudança desta situação foram observados após o lançamento do livro de Walpola Rahula, *Bhiksuwage Urumaya*, em 1946, (posteriormente traduzido para o inglês e publicado nos EUA)¹¹ que incentivou as primeiras articulações ainda tímidas de um ativismo político em círculos monásticos do Budismo Theravada.



Estas tendências se fortaleceram a partir de 1983 devido a um declínio econômico resultante do confronto violento entre cingaleses e tâmiles. Em 2001 Ven. Baddegama Samitha foi o primeiro monge budista eleito para o Parlamento onde representou o partido de esquerda chamado Samihta que desempenhou um papel importante nas negociações do Estado com os Tigres de Libertação da Pátria Tâmil em 2002.

A politização de partes do *sangha* budista¹² ganhou nova qualidade com a fundação do partido *Jathika Hela Urumaya* (Partido da Herança Nacional) em 2004. Tratou-se de uma ramificação do *Sihala Urumaya* um partido nacionalista baseado em princípios budistas fundado em 2000. A programática do *Sihala Urumaya* (Partido dos cingaleses) destaca o conceito de *sinhalathva* isto é, o ideal de um Sri Lanka restaurado de acordo com o suposto passado glorificado em que os cingaleses habitavam a ilha como povo integrado por uma cultura, uma língua e uma religião. Conforme um acordo fechado com o partido de leigos, *Sihala Urumaya*, à véspera das eleições gerais em 2004, o *Jathika Hela Urumaya* nomeou apenas membros do clero budista como candidatos. No total foram mais de 200 monges dos quais nove foram eleitos como parlamentários (5.97% dos votos). O sucesso explica-se em grande parte pela instrumentalização da morte surpreendente e precoce do monge budista Gangodavila Soma (1948–2003)¹³ publicamente considerado o então líder religioso mais acentuado e controverso da ilha. No conflito étnico com os tâmiles Gangodavila Soma não apenas tinha-se claramente posicionado a favor da cultura cingalesa, mas também chamou atenção para a possibilidade de um atentado a ele. A morte do monge causou uma espécie de choque nacional diante do qual o *Jathika Hela Urumaya* apresentou uma teoria de conspiração e alimentou a preocupação coletiva com a vulnerabilidade do Budismo no Sri Lanka. Durante a campanha nacional o *Jathika Hela Urumaya* assumiu a tarefa de preencher a lacuna deixada por Gangodavila Soma no sistema político.

No topo de hierarquia dos objetivos do *Jathika Hela Urumaya* encontra-se a pretensão de estabelecer um estado budista (*Bauddha rājya*). Um primeiro passo nesta direção foi a evocação dos sentimentos religiosos no povo, por exemplo, por ocasião do lançamento do manifesto do partido diante de milhares monges e leigos budistas no santuário de Kandy onde está exposto um dente do Buda como relíquia. O documento deixa claro que a ilha deve ser governada de acordo com os princípios budistas do passado. Sri Lanka é um Estado unitário

budista e não pode ser dividido O governo tem a obrigação de proteger os ensinamentos e as instituições da religião nacional que deve prevalecer sem pôr o princípio da liberdade religiosa em risco. A herança nacional pertence àquela etnia que foi responsável pela transformação do país em uma civilização habitável, isto é, os cingaleses cujos direitos tem que ser garantidos.

Logo após as eleições dois monges, Kirama Wimalajothi e Galagoda Aththe Gnanasaara – o ultimo um candidato no distrito de Colombo para um assento no parlamento nacional, desvincularam-se do *Jathika Hela Urumayav* e criaram um movimento próprio, o *Bodu Bala Sena (Forças do Poder Budista)*. A organização cuja base é composta por leigos mantem relações fortes com instituições estaduais e o *sangha* budista no mesmo espirito político nacionalista como *Jathika Hela Urumayav*. O grupo é considerado muito bem organizado e hábil no que diz respeito ao uso de meios modernos de comunicação, particularmente da internet e das redes sociais virtuais.

Um terceiro grupo relevante para nosso tema, o *Sinhala Ravaya* (Rugido cingalês) é mais vinculado com o ramo monástico do Budismo. Como seus dois “aliados” ideológicos o movimento atua para proteger o Budismo e a integridade da ilha contra ameaças religiosas e políticas causadas por intrigas externas e internas. O presidente do *Sihala Ravaya*, Ven. Akmeemana Dayarathana Thero, justifica o engajamento do grupo com as seguintes palavras: “Não é errado que monges budistas se levantem para falar em nome do budismo cingalês neste país. Políticos tâmiles falam em nome do seu povo e líderes religiosos muçulmanos falam em nome dos muçulmanos. Uma vez que ninguém fala em nome do Budismo cingalês, é a responsabilidade de monges budistas de se levantarem e falarem em seu nome.”¹⁴

As três forças políticas nacionalistas mencionadas acima têm atraído uma nova geração de monges caracterizada por um tom mais militante e intolerante com outras etnias e religiões. O fortalecimento do movimento explica-se em parte pela diminuição temporária das tensões entre os tâmiles e cingaleses e pela preocupação dos últimos de que os tâmiles poderiam se apropriar social, cultural e politicamente da atmosfera mais favorável. Do ponto de vista de *bikkhus* nacionalistas, este cenário foi resultado da posição branda tomada pelo governo no auge das lutas étnicas, uma estratégia que nunca foi aceita pelo movimento, como comprovam as manifestações de monges budistas em 2007 contra a trégua

entre as tropas do governo e o *LTTE*.¹⁵ Os mais recentes combates dos monges contra esta “política inadequada” repercutiram em um público maior e estimularam uma parte da população de se juntar à campanha em prol da hegemonia da herança cingalesa no sentido cultural-religioso. Vale lembrar que uma porção significativa dos simpatizantes do *Bodu Bala Sena* pertence às classes média e média alta de áreas urbanas cujos integrantes se caracterizam por uma boa formação e uma boa renda. Como uma série de notícias alarmantes nos últimos anos indica, as principais vítimas desta campanha são os mouros tâmile. Além disso, comunidades cristãs e entidades hindus foram agredidas também.

1.2 Exemplificação de atos violentos por parte de entidades budistas no Sri Lanka

O espaço limitado desse artigo permite apenas citar alguns casos violentos causados por entidades budistas.

Em novembro de 2009 budistas atacaram o “*Center for Hope*” destruindo parte da instituição cristã localizada em Koswatte. Conforme um porta voz do *Jathika Hela Urumaya* a ação fez parte dos protestos contra as tentativas do *Centro* de converter budistas ao Cristianismo.¹⁶

Em 9 de setembro de 2011 uma multidão, inclusive mais que cem monges budistas, destruiu um santuário muçulmano que foi construído na região de Anuradhapura no século XVIII. O porta-voz do grupo, o monge Amatha Dhamma Thero justificou a ação afirmando que o santuário ocuparia um lugar auspicioso que há muito tempo foi “dado” aos budistas.¹⁷ Por razões semelhantes, na sexta feira de 20 de abril de 2012 cerca de 2000 budistas reuniram-se em frente de uma mesquita em Dambulla em que a comunidade muçulmana local estava reunida para rezar. Quando participantes da manifestação começaram a jogar bombas de fogo contra o prédio, a polícia evacuou a mesquita. Dois dias depois o primeiro Ministro D.M. Jayaratne, também responsável pelas instituições budistas no país, ordenou a relocação da mesquita para uma outra área.¹⁸ Além disso foi anunciado que o governo tinha tomado a decisão de demolir também um templo de Shiva localizado na vizinhança da mesquita. Inspirado pelo apoio oficial da ação, líderes budistas em Dambulla confirmaram a intenção de destruir no total 72 prédios “ilegais” na área. Um porta voz justificou o plano com o

argumento de que se as atividades ilegais dos não-budistas continuassem, não demoraria para que o Budismo da ilha fosse totalmente extinto.¹⁹

Em 17 de março de 2013, o secretário geral do *Bodu Bala Sena*, Galagodatte Gnanasara Thera Fala fez apelo público em Kandy incitando a população cingalesa a se levantar contra os muçulmanos da ilha.²⁰ No mesmo dia, ativistas do *Sinhala Ravaya* incentivaram cercos a centros religiosos católicos em Colombo e em Galle ameaçando de atacar as instituições que na opinião da população local tinham difamado o Budismo. Pelo mesmo motivo mais que cem monges budistas aliados a um número considerável de residentes locais cercaram uma entidade Católica em Batapola exigindo o fechamento do centro.²¹

Em abril de 2015 membros do *Sinhala Ravaya* reivindicaram a origem budista de um sítio na cidade de Balangoda e exigiram o afastamento de todas as construções e símbolos muçulmanos do lugar.²² Logo depois, porta vozes de *Sinhala Ravaya* anunciaram uma petição junto à corte suprema de Sri Lanka contra o plano do governo de permitir que o hino nacional fosse cantado em tâmil.²³

1.3 Justificativas de atos violentos por entidade budistas cingaleses

Para os próprios cingaleses o conflito entre eles e os tâmiles não se limita aos acontecimentos das últimas décadas. Em vez disso as tensões são vistas como expressão contínua de uma constelação dicotômica sensível há mais de 2000 anos²⁴. O que está em pauta desde então é o perigo da contaminação da cultura cingalesa pela cultura tâmil. Esta visão tem suas raízes na historiografia budista elaborada pelas crônicas *Dīpavamsa* (século IV d.C.) e *Mahāvamsa* (séculos V e VI). Trata-se de cristalizações de tradições narrativas inicialmente orais sobre as ações de antigos heróis cingaleses. Estas crônicas oferecem uma retrospectiva ao passado glorioso do budismo cingalês, às ameaças sofridas no decorrer da sua história e às medidas tomadas por admiráveis personagens para preservar e proteger sua integridade. Esta dinâmica é gerada pela tensão entre o *dhamma* e o *sāsana* no sentido do uso das duas palavras na literatura pós-canônica. A expressão *dhamma* refere-se à verdade trans-empírica e trans-sensorial. Ela significa a essência da doutrina que é eternamente válida independente da questão se os seres humanos a conhecem ou não. A noção *sāsana* aponta para o *dhamma* institucionalizado, presente no contínuo espaço-

tempo graças a Buda que “revela” o *dhamma* por meio dos seus ensinamentos e medidas organizacionais. O *sāsana* já foi revelado e se perdeu várias vezes. Portanto, o *sāsana* tem um destino. O último é predeterminado. A história do *sāsana* é marcada pelo declínio gradativo e por seu desaparecimento final e, depois de um longo intervalo, por sua revitalização pelo Buda do futuro, Maitreya. As crônicas narram a história do *sāsana*. Os textos enfocam o estado original do *sāsana* e o papel chave que Sri Lanka desempenha na exigência de manter o status puro do *sāsana* puro diante da decadência do Budismo em outras partes do mundo. Lendo o Mahāvamsa²⁵ sob esta luz, o texto pode ser resumido em cinco blocos temáticos.

Primeiro: já no nono mês após a iluminação, o Buda visitou Sri Lanka, já sabendo que a ilha seria o lugar em que o *sāsana* seria estabelecido na sua forma autêntica. Para garantir que isso acontecesse o Buda teve que limpar a ilha dos seus então habitantes, ou seja: demônios perigosos semi-inteligentes chamados Yakkhas. Ao vencê-los o Buda tornou-se proprietário legítimo da ilha como terra escolhida e lar do verdadeiro *sāsana*.

Segundo: à véspera da sua morte, o Buda deu uma ordem ao Sakka, chefe dos devas, para proteger os cingaleses que em breve colonizariam o Sri Lanka.

Terceiro: 200 anos após a colonização, o budismo chegará à ilha na sua forma autêntica através do monge Mahinda, filho de Ashoka. Imediatamente o então rei dos cingaleses, Devānampiyatissa, elevou o Budismo à religião oficial do Estado.

Quarto: É essencial proteger, a qualquer custo, o *sāsana* na sua forma autêntica, se for necessário com violência. Esta exigência é salientada mediante a história sobre o herói de guerra Dutthagāmani. Trata-se do ciclo narrativo mais abrangente do Mahāvamsa. O texto diz que no século I d.C. Dutthagāmani, como primeiro de uma longa sequência de reis, venceu por meio de uma luta sangrenta dos invasores tâmiles no norte da ilha.

Quinto: Após a luta vitoriosa, Dutthagāmani encontra-se em um dilema causado pela contradição entre a pretensão pacífica do budismo e a destruição dos tâmiles na guerra. Ele só se sente aliviado quando tem um sonho com 8 *arahats* (seres iluminados) que o ensinam que sua campanha não tinha criado obstáculos no caminho para iluminação. Os vencidos eram seres blasfemos e sem virtudes. A inferioridade deles se comprovou pelo fato de que morreram no

campo de batalha como se fossem animais. Além disso, Dutthagāmani deixaria brilhar a luz do *sāsana* do Buda para as gerações seguintes. Tudo isso significaria que ele não deveria entrar em desespero.

Esta tradição narrativa está profundamente enraizada na consciência coletiva dos cingaleses e faz parte do repertório que promove a identidade nacional dos cingaleses. Em caso oportuno, a evocação da memória compartilhada chama à ação contra supostos invasores e ameaçadores do precioso bem cultural herdado. Trata-se de um mandato sobretudo direcionado aos budistas leigos. Com a entrada em um mosteiro o monge assume o compromisso com as regras monásticas que transcendem sua livre escolha. A transgressão de uma regra não apenas o atinge como indivíduo, mas também danifica as instituições do *sāsana* fundamentais para a existência continuada do Budismo autêntico. Isso vale mais ainda quando se trata de uma das quatro regras monásticas mais importantes das quais faz parte a proibição de matar um ser vivo. Por isso, o Mahāvamsa atribui a defesa violenta do *sāsana* ao rei, o primeiro leigo do país.

Todos os leigos esperam acumular mérito *kārmico* através do apoio ao *sangha* monástico. Por isso há um interesse público na manutenção e preservação das instituições budistas na sociedade. Se for necessário esta defesa pode implicar em medidas drásticas. A opção por elas é facilitada pela convicção de que em determinados casos a luta pelo bem coletivo é superior aos interesses salvíficos individuais. Em outras palavras, em momentos em que o *sāsana* corre o risco de se perder para sempre o princípio da não-violência é temporariamente suspenso.²⁶

Resumindo: Os atos violentos contra minorias étnicas-religiosas no Sri Lanka não são acontecimentos efêmeros e pontuais, mas expressões de uma estrutura ideológica profunda sustentada pela historiografia budista. A última serve como um pretexto para um engajamento político nacionalista e fornece apologias para medidas bélicas por parte dos leigos. Porém, conforme as restrições que a tradição impõe sobre o *sangha* monástico não há justificativas para um envolvimento de monges em atos violentos. Isso joga uma luz problemática no papel desempenhado por monges budistas no âmbito de organizações políticas de direito cujas campanhas hostis direcionam-se a hindus, muçulmanos e cristãos.

1.4 As lições do caso de Sri Lanka para a Ciência da Religião

O registro das hostilidades de budistas cingaleses contra etnias declaradas como “alheias” relativiza a imagem pública do Budismo como uma religião “ultra pacifista”. Ao mesmo tempo, corrige uma pesquisa acadêmica muitas vezes unilateralmente focada na tradição “clássica” do Budismo e textos que enfatizam aspectos como paciência, desapego e bondade. Além do impacto das informações levantadas no decorrer deste artigo, o caso de Sri Lanka fornece quatro lições para estudiosos da religião interessados em uma correspondência maior entre “mitos glorificadores” e fatos históricos-empíricos referentes ao Budismo.

Primeiro, há uma necessidade de um futuro levantamento minucioso e equilibrado das constelações e acontecimentos relacionados ao tema “Budismo e violência”. Isso significa por um lado a expansão do horizonte da pesquisa em termos geográficos e históricos. Contribuições mais recentes para esta problemática apontam para a relevância do Budismo do Extremo Oriente e chama atenção, entre outros aspectos, para a figura do monge-guerreiro e sua participação em campanhas bélicas na China (a partir do século VI), no Japão (a partir do século IX) e no Coreia (a partir do século X)²⁷. Por outro lado, o levantamento deste tipo de dados tem que ser sensível para conflitos internos do *sangha*, isto é, entre monges explicitamente pacifistas²⁸ e monges a favor da violência. Algo semelhante vale para a pesquisa sobre os sentimentos e posturas dos leigos inclusive indivíduos e instâncias explicitamente pacifistas e ativos em prol da convivência harmônica entre diferentes etnias e religiões.

Segundo, em termos analíticos exige-se a superação da chamada *perspectiva primordialista* e uma orientação alternativa na chamada “*perspectiva construtivista*”.²⁹ Defensores da *perspectiva primordialista* partem da hipótese de que a religião é um fator essencial de qualquer civilização capaz de liberar forças motivacionais incontroláveis e se tornar uma fonte poderosa para conflitos violentos. Levando esta proposição à sério, pode-se deduzir que, dependente da fé professada, há religiões que demonstram “por natureza” uma inclinação maior à violência (por exemplo, o islã), do que outras (por exemplo, o Budismo). A chamada *perspectiva construtivista* problematiza este raciocínio argumentando que qualquer conflito social é estimulado por estruturas cognitivas subjacentes. Estas estruturas consistem em convicções coletivas, certezas intersubjetivas e expectativas compartilhadas. Elas fornecem orientações, norteiam ações sociais e

“ajudam” a identificar amigos e inimigos. Todavia, conforme os construtivistas, tais estruturas não são simplesmente dadas. Em vez disso, são sedimentações mentais incentivadas e moldadas em discursos públicos. Sendo sujeito de discussão elas são vulneráveis à falsificação que pode enfraquecer a plausibilidade das convicções compartilhadas. Neste sentido, não são as religiões em si que promovem a paz ou causam violência. São instituições públicas interessadas que se apropriam de um instrumentário retórico propício para despertar elementos oportunos do repertório heterogêneo e ambíguo de qualquer religião, inclusive do Budismo³⁰.

Terceiro, a reorientação teórica acima indicada exige a ampliação da base material da pesquisa. De acordo com a *perspectiva construtivista* seria metodologicamente problemático se contentar com fontes produzidas por elites religiosas e sua preocupação com a tradição canônica, ao mesmo tempo desvalorizando fontes populares e outras articulações associadas a chamada “little tradition”. O caso de Sri Lanka, por exemplo, não se explica por consultas de sutras do Canon de Páli, mas tornam-se plausíveis pelo estudo de fontes semi-legendárias como o Mahāvamsa e o impacto que este texto tem tido sobre a autoimagem dos cingaleses como etnia privilegiada.

Quarto: em termos do material e de técnicas de pesquisa adequadamente equipado, o Cientista da Religião engajado na investigação da relação entre Budismo e violência aumenta sua chance de comprovar a funcionalidade sócio-política da sua disciplina. Do ponto de vista da chamada Ciência da Religião aplicada³¹, o interesse desproporcional em problemas filosóficos e na contemplação hermenêutica de textos clássicos é problemática, uma vez que negligencia outras dimensões de uma religião viva. Na pior das hipóteses, aumenta o risco de um isolamento da disciplina no sentido de discursos internos entre especialistas incapaz de atender a demanda pública de informações sobre aspectos do objeto considerados “problemáticos”.

Referências bibliográficas

Abeysekara, Ananda. The Saffron Army, Violence, Terror(ism): Buddhism, Identity, and Difference In Sri Lanka. In: *Numen*, 48 (2001): 1-46.

Ariyaratne, A.T. Nonviolent Buddhist Problem-Solving in Sri Lanka. In: Paige, Glenn D.; Gilliatt, Sarah (eds.). *Buddhism and Nonviolent Global Problem-Solving*. Honolulu: Center for Global Nonviolence 2001, pp. 65-87.

Assault on dissent thrives in Sri Lanka's climate of impunity: Amnesty International written statement to the 23rd session of the UN Human Rights Council (27 May – 14 June 2013), <https://www.amnesty.org/en/documents/asa37/011/2013/en/> <08/02/2016>

Bartholomeusz, Tessa J., *In defense of Dharma*. Just-war ideology in Buddhist Sri Lanka, New York: Routledge Curzon, 2002.

Bretfeld, Sven: Zur Institutionalisierung des Buddhismus und der Suspendierung der ethischen Norm der Gewaltlosigkeit in Sri Lanka. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 11 (2003): 149-165.

Buddhist hardliners attempt to storm archaeological site, <http://www.ucaNews.com/news/buddhist-hardliners-attempt-to-storm-archaeological-site/73325> <14/04/2015>

Census of Population and Housing of Sri Lanka, 2012 <http://www.statistics.gov.lk/PopHouSat/CPH2011/Pages/Activities/Reports/FinalReport/Population/Table%20A3.pdf> <30/6/2016>

Clarance, William: *Ethnic Warfare in Sri Lanka and the UN Crisis*, London, Ann Arbor: Pluto Press, 2007.

Deegalle, Mahinda. *Ethno-Nationalism that leads to militarism in Sri Lanka*, <http://folk.uio.no/christoa/MAHINDA%20DEEGALLE%20PAPER.doc> <28/01/2016>.

Deegalle, Mahinda. Politics of the Jathika Hela Urumaya Monks: Buddhism and Ethnicity in Contemporary Sri Lanka. In: *Contemporary Buddhism*, 5, 2 (2004): 83-103.

DeVotta, Neil. *Sinhalese Buddhist National Ideology: Implications for Politics and Conflict Resolution in Sri Lanka*, Washington: East-West Center 2007.

Goonetilleke, H.A.I.: July 1983 and the national question in Sri Lanka: a bibliographic guide. In: *Race and Class*, 26 (1984): 159–193.

Harris, Elizabeth J.: The Cost of Peace: Buddhists and Conflict Transformation in Sri Lanka. In: Roadhead, Philip B.; Keown, Damien (eds.): *Can Faiths Make Peace? Holy Wars and the Resolution of Religious Conflicts*. London, New York: I.B.Tauris 2007, pp.149-161.

Imtiyaza, A.R.M.; Mohamed-Saleem, Amjad: Muslims in post-war Sri Lanka: understanding Sinhala-Buddhist mobilization against them, *Asian Ethnicity*, 16, 2 (2015): 186–202.

Jathika Hela Urumaya, Bodu Bala Sena, Sinhala Ravaya Combine Incites Sinhalese against Muslims without Realizing Dangers Involved, http://realitypost.info/read_more.php?id=57

JHU justifies stoning Christian Centre, *Tamil Guardian*, 11/11/2009, <http://www.tamilguardian.com/article.asp?articleid=2579> <14/4/2015>

Kleine, Christoph. Üble Mönche oder wohltätige Bodhisattvas? Über Formen, Gründe und Begründungen organisierter Gewalt im japanischen Buddhismus. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 11 (2003): 235-258.

McGilvray, Dennis B.: Arabs, Moors and Muslims: Sri Lankan Muslim ethnicity in regional perspective. In: *Contributions to Indian Sociology*, 32 (1998): 433-483.

Mixed Reactions of Sangha to BBS Antics, *The Sunday Leader*, 20/4/2014, <http://www.thesundayleader.lk/2014/04/20/mixed-reactions-of-sangha-to-bbs-antics/> <08/02/2016>

Panggabean, Samsu Rizal. Approaches to Ethnic and Religious Conflict Resolution. In: Djalong, Frans de; Trijono, Lambang (eds.). *The Making of Ethnic and Religious Conflicts in Southeast Asia: Cases and Resolutions*, Yogyakarta, Indonesia: CSPA Books, 2004, pp.49-66.

Passos, João Décio; Usarski, Frank (org.). *Compêndio de Ciência da Religião*, São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

Rāghavan, Suren, *Defending Buddhism by Fighting Federalism*. Ethnoreligious Nationalism of the Sinhala Sangha and Peacemaking in Sri Lanka: 1995-2010. Kent: University of Kent, 2013.

Rahula, Walpola. *The Heritage of the Bhikkhu*, New York: Grove Press 1974.

Sinhala nationalists want truce torn up, *Tamil Guardian*, 24/2/2007 <http://www.tamilguardian.com/article.asp?articleid=1117> <08/02/2016>

Sinhala Ravaya on a witch-hunt, *Ceylon Today*, 17/3/2013 <http://www.ceylontoday.lk/51-27204-news-detail-sinhala-ravaya-on-a-witch-hunt.html> <14/4/2015>

Sinhala Ravaya petitions against anthem being sung in Tamil, *Tamil Guardian*, 12/4/2015 <http://www.tamilguardian.com/article.asp?articleid=14414> <14/04/2015>

Sri Lanka Buddhist monks destroy Muslim shrine, *BBC News*, 15/9/2011, <http://www.bbc.com/news/world-south-asia-14926002> <14/4/2015>

Sri Lanka Government orders removal of Dambulla mosque, *BBC News*, 22/4/2012, <http://www.bbc.com/news/world-asia-17805202> <14/4/2015>

Sri Lanka Muslims decry radical Buddhist mosque attack, *BBC News*, 23/4/2012, <http://www.bbc.com/news/world-asia-17816285> <14/4/2015>

The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon, translated into English by Wilhelm Geiger, Oxford: Oxford University Press, 1912.

World Report 2015: Sri Lanka, <https://www.hrw.org/world-report/2015/country-chapters/sri-lanka> <08/02/2016>

¹ Texto da mesa redonda “Budismo e tradições da Índia”, realizada no XIV Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), em abril de 2015.

² Census of Population and Housing of Sri Lanka, 2012; Table A3

³ D.B.McGilvray, Arabs, Moors and Muslims. In *Contributions to Indian Sociology*, pp.433-483.

⁴ A.R.M Imtiyaza,; Amjad Mohamed-Saleem, Muslims in post-war Sri Lanka. *Asian Ethnicity*, pp.186-202.

⁵ H.A.I Goonetilleke, July 1983 and the national question in Sri Lanka: a bibliographic guide. In: *Race and Class*, pp. 159-193.

⁶ Elizabeth J. Harris, The Cost of Peace: Buddhists and Conflict Transformation in Sri Lanka. In: Roadhead, Philip B.; Keown, Damien (eds.): *Can Faiths Make Peace?* pp.149-161.

⁷ William Clarence. *Ethnic Warfare in Sri Lanka and the UN Crisis*.

⁸Cf. por exemplo, *Assault on dissent thrives in Sri Lanka's climate of impunity* ou *World Report 2015: Sri Lanka*.

⁹ M.Deegalle, Mahinda, *Ethno-Nationalism that leads to militarism in Sri Lanka*.

¹⁰ M. Deegalle, Mahinda, Politics of the Jathika Hela Urumaya Monks. In: *Contemporary Buddhism*, pp.83-103.

¹¹ W. Rahula, *The Heritage of the Bhikkhu*.

¹² N. DeVotta, *Sinhalese Buddhist National Ideology*.

¹³ S.Rāghavan, *Defending Buddhism by Fighting Federalism*, pp.161-176.

¹⁴ Mixed Reactions of Sangha to BBS Antics, *The Sunday Leader*.

¹⁵ Sinhala nationalists want truce torn up, *Tamil Guardian*.

¹⁶ JHU justifies stoning Christian Centre, *Tamil Guardian*.

¹⁷, Sri Lanka Buddhist monks destroy Muslim shrine, *BBC News*.

¹⁸, 22 Abril 2012: Sri Lanka Government orders removal of Dambulla mosque, *BBC News*.

¹⁹ Sri Lanka Muslims decry radical Buddhist mosque attack, *BBC News*, 23 April 2012, <http://www.bbc.com/news/world-asia-17816285> <14/4/2015>

²⁰ *Jathika Hela Urumaya, Bodu Bala Sena, Sinhala Ravaya Combine Incites Sinhalese against Muslims without Realizing Dangers Involved*.

²¹ Sinhala Ravaya on a witch-hunt, *Ceylon Today*.

²² *Buddhist hardliners attempt to storm archaeological site*.

²³ Sinhala Ravaya petitions against anthem being sung in Tamil, *Tamil Guardian*.

²⁴ Tessa J. Bartholomeusz,. *In defense of Dharma*.

²⁵ *The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon*.

²⁶ S. Bretfeld, Zur Institutionalisierung des Buddhismus. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, pp.149-165.

²⁷ Ch.Kleine, Christoph, Üble Mönche oder wohltätige Bodhisattvas? In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, pp.235-258.

²⁸ Cf, por exemplo, A.T.Ariyaratne, Nonviolent Buddhist Problem-Solving in Sri Lanka. In: G.D.Paige;S. Gilliatt, (eds.): *Buddhism and Nonviolent Global Problem-Solving*.

²⁹ S.R.Panggabean, Approaches to Ethnic and Religious Conflict Resolution. In: F.de Djalong; L. Trijono (eds.), *The Making of Ethnic and Religious Conflicts in Southeast Asia: Cases and Resolutions*.

³⁰ A.Abeyssekara, The Saffron Army, In: *Numen*, 1-46.

³¹ J.D.Passos; F. Usarski, (org.): *Compêndio de Ciência da Religião*, pp.573-689.

Recebido em 29/06/2016, revisado em 13/07/2016, aceito para publicação em 01/08/2016.