

O contraste Índia-Brasil na periferia da globalização

Candido Mendes

*Recebido para publicação em junho de 2000
Reitor da Universidade Candido Mendes*

O objetivo desta comunicação é entender as semelhanças e diferenças dos desafios a serem enfrentados pela Índia e pelo Brasil no processo da globalização. Quanto às semelhanças, as duas nações têm como característica principal a capacidade de manter a premissa democrática formal como condição para a discussão de suas opções de política econômica, tanto em termos de desenvolvimento quanto de distribuição de renda. Quanto às diferenças, a principal delas é o fato de a Índia ser um povo multissetecularmente estruturado, o que num contexto de globalização pode ser fundamental para evitar que sua cultura sofra um desmonte pela imitação.

Palavras-chave: Índia, Brasil, globalização, exclusão, desenvolvimento social.

Emancipação política e desenvolvimento

India e Brasil repartem um perfil comum de macronações no quadro dos países periféricos, cuja expressão passou, no último meio século, por tantas metamorfoses e uma constante: a de representarem nações que se contrapõem às hegemonias fáceis, as quais o após-guerra de 1945 poderia catalogar na identidade entre modelos econômicos e expressões políticas de transvasamento natural de fronteiras e de desejo de comando ilimitado de sua expansão – a do capitalismo triunfante.

Nossa geração viveu, no Brasil, a liderança criadora de Nehru – na esteira de Gandhi e ao lado de Tito e Nasser – numa grande concertação estratégica que teve, em Bandung ou Brioni, a manifestação instintiva da resistência à supercentralização do processo histórico de nosso tempo, diante do excesso ideológico a serviço da estratégia, da *real politik* e de entramamento natural entre o liberalismo econômico e a democracia.

Nesse quadro, vivemos a criação de nossos Estados nacionais: um, a Índia, pelo ganho natural da consciência política sobre a expressão colonial; o outro, o Brasil, na matriz mesma da América Latina, dando a partida, nos anos 1950, à conquista de seu desenvolvimento auto-induzido, com a vigorosa ação do Estado em sua realização, e à defesa do nacionalismo como uma opção de destino, quebrando justamente a inércia dos mercados da velha estrutura de exportações de matérias-primas.

No caso do Brasil, beneficiamo-nos do esforço de uma industrialização acelerada e, com as novas políticas salariais, de uma acentuada redistribuição da renda *per capita*. O país, então, que representava a metade da população latino-americana,

vivia o sonho autárquico da produção criada em seus próprios parques industriais e para seu próprio mercado interno. Apoiada na base dos recursos fundamentais, essa busca de autoprodução constituía um sonho arriscado à época, pela ausência de petróleo em nosso subsolo, não obstante suas dotações hipergenerosas de ferro e as reservas praticáveis de carvão.

Emulávamos os Estados Unidos na extensão e não ficávamos a tanta distância na população, mas surgimos de uma fusão histórica de minorias religiosas e, a seguir, de levas inteiras de povos europeus a projetar, à larga, uma outra nação, a norte-americana. Assim, tivemos essa expectativa do arranque do desenvolvimento só no meio século, diante do momento áureo do efeito Prebisch, com uma relação extremamente favorável do balanço de pagamento que nos permitiu a importação de bens de produção e do parque de manufaturas, ainda assentados sobre um último lampejo das exportações tradicionais, que caracterizavam classicamente como colonial o mercado brasileiro.

Em sua contrapartida política, assistimos, nas três décadas subsequentes, à expansão do populismo, a partir das primeiras concessões do Governo Vargas para fazer frente ao disparo inflacionário, antecipando equivocadamente a volta de nossos termos de troca à bonança do início dos 1960 e o peso subsequente das altas de petróleo, tão decisivas para o equilíbrio de nossas contas externas.

Depois, sofremos o sobressalto de uma Presidência recém-saída das urnas, como a de Jânio Quadros, em 1961, defensor daquele neutralismo positivo internacional, cultor de Tito e de Nehru, mas que abandona o poder sete meses após seu juramento. Já nessa época, a retranca neoliberal dava seus primeiros passos, com

o princípio da chamada "verdade cambial", pela qual se realizaram desvalorizações progressivas de nossa moeda, de par com o uso da mecânica das emissões, para manter nominalmente os valores dos salários.

A posterior tecnocracia militar, de 1964 a 1984, criou o modelo já de um sistema autoritário que mantinha nominalmente a representação política, enquanto reforçava a ação do Estado na vida pública, através do nacionalismo militar, deixando intocados os monopólios do petróleo, da energia elétrica, das telecomunicações e das grandes exportações minerais. Isso, porém, em meio a uma liberalização econômica pronunciada, caracterizada pela perda constante do poder de compra do salário e, sobretudo, pela eliminação das mecânicas normais de ação da sociedade civil na democracia. De fato, esse foi o tempo do dualismo partidário, da eliminação das representações sindicais, da abolição das eleições diretas, da suspensão, mesmo que por poucos meses, do Congresso e da censura à imprensa.

É a partir dos meados dos 1980, e no seio de um movimento de descompressão política "lenta, segura, gradual", como se apregoava, que o país se recompõe à democracia, com a volta do jogo amplo das eleições e do multipartidarismo. No entanto, sofriamos ainda os efeitos do desequilíbrio de nossas contas externas, com a inflação chegando a quatro dígitos ao fim do Governo Sarney.

Da redemocratização ao neoliberalismo

Depois de soluções de confisco direto e inútil das poupanças brasileiras tentadas pela Presidência Collor, o Governo Fernando

Henrique, subseqüentemente ao *impeachment* do presidente anterior, realiza mais um programa de eliminação da inflação, agora acompanhado da parificação objetiva do dólar ao real, de programa maciço de privatizações do grande complexo público de investimentos e infra-estrutura, da paralisação de todo aumento do funcionalismo público e da contenção dos salários até a recuperação do valor real da moeda, expresso pela sua capacidade de aquisição de uma cesta básica de sobrevivência.

Mantém-se formalmente a democracia, ainda que, em seu eixo fundamental, o poder de legislar, na prática, seja exercido pelo Executivo, que disciplina normativamente o país por meio de medidas provisórias. Com isso, o Congresso se conscreve a realizar as emendas constitucionais (necessitadas de 3/5 dos votos do plenário) que viabilizem as medidas fundamentais do programa de privatização: a da quebra do monopólio estatal na área do petróleo, dos combustíveis, da energia elétrica, das telecomunicações, bem como a do abandono, pelo Estado, de seu papel crucial no complexo siderúrgico e na exportação de minérios básicos no país.

Vencidos os quatro anos do primeiro mandato de FHC e tendo ele ganho o precedente de uma reeleição, no entanto, é surpreendido, nos primeiros dias de 1999, com a perda, pelo real, de 50% de seu valor de face. Não obstante esse mau agouro para o mandato que se iniciava, logra-se evitar a inflação, apesar do quadro recessivo em que continuava o país, com os salários imobilizados. A disputa política mais importante desse período refere-se à manutenção das garantias dos direitos à aposentadoria, num país cuja massa de trabalho se vê cada vez mais sobrecarregada da aposentadoria rápida e da falta de uma relação com a mão-de-obra economicamente ativa capaz de sustentar o desequilíbrio desse contrapeso.

Esse rascunho histórico compõe um desenho que só faz ressaltar melhor, talvez, nessa virada de século, as semelhanças básicas com o quadro da nação hindu a que Jânio Quadros gostaria de ter ostensivamente trazido o apoio brasileiro, no período áureo dessa aliança internacional, que, de toda forma, foi aceito no último governo populista que o sucedeu. Ou seja, com o quadro de uma política externa vinculada aos três D: o do desenvolvimento, o da democracia e o do desarme. Aliás, o terceiro item já acusa o peso estéril de nossas contas, da corrida armamentista ou do quanto deveríamos absorvê-la na formulação, ainda inevitável, de um alinhamento internacional bipolar de que o país queria se desvincilar.

O Éden pobre brasileiro

Como se aproximam ou se diferenciam hoje essas duas nações-continentes, talvez as únicas que possam firmemente manter a premissa democrática formal como condição *sine qua non* para discutir a aceitação de seus módulos econômicos, hoje tanto de desenvolvimento quanto de uma possível e necessária distribuição de renda?

Apresentamos, no Brasil, parcela significativa de convergência entre a massa populacional e seu comportamento economicamente ativo. Reduzimos para 18,6 o coeficiente de analfabetismo e é de 23% a parcela da população brasileira que ainda não tem acesso efetivo às condições básicas de tratamento e internação hospitalar. Na rede educacional, é de menos de 10% hoje a população em idade escolar que não alcança o ensino primário e de 12% o número de estudantes que acedem, no mesmo corte etário, ao ensino superior. No entanto, continuamos com o drama internacional

de sermos, no hemisfério ocidental, o país que tem 10% de sua população de posse de 50% da renda nacional, dos quais 5% controlando praticamente 40% dessa renda, enquanto, no outro extremo, os 40% mais pobres lutam hoje pelo rateio de 10% da riqueza brasileira. Além disso, uma população de cerca de quarenta milhões de habitantes, num total de 166 milhões, se vê na situação de miséria radical, fora de uma economia de sustento pelo mercado, e mais trinta milhões se vêem ainda, intercorrentemente, ora dentro, ora fora da garantia dessa condição.

De toda forma, já se disse, somos um Éden pobre. Se, de um lado, não somos castigados pela devastação do clima, e uma economia de plantio da "mão para a boca" dá conta razoavelmente do sustento no *hinterland*, por outro, na periferia urbana das grandes megalópoles o problema da destituição se agrava, com a própria quebra de todas as relações de dependência social e com a chegada do lúmpen excluído do campo à situação de reclusão.

No quadro geral do país, esse desenraizamento tornou-se mais nítido e deu origem à movimentação política e social hoje de maior porte, a do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, numa mobilização geral contra o sistema. Trata-se de organização da sociedade – que não quer se identificar como um movimento político – que absorve as migrações itinerantes da população saída do campo e muitas vezes já refluída da condição de marginalidade urbana.

Exclusão social e participação

São esses, hoje, os setores que mantêm a cunha da insatisfação social, ligada a um alto protagonismo simbólico de interferência na normalização do sistema, através da

continuação das invasões de terra e de sua ocupação sumária para a produção. Eles confrontam o governo, exigindo uma política de assentamentos a partir, sobretudo, do reconhecimento de que mais de 40% das terras no país são de propriedade pública, ainda que situadas em regiões fora dos nervos de um espaço urbano, e de que as propriedades absentistas podem somar hoje um território de 25% da superfície do país.

Portanto, deparamos um poder objetivo de mobilização da marginalidade que se acrescenta à característica especialíssima de também termos conseguido, na fase áurea ainda da urbanização, o desenvolvimento de um partido legitimamente de trabalhadores – diferente das designações ocidentais do Primeiro Mundo – nascido diretamente dos sindicatos e capaz de ter logrado a organização do mais disciplinado dos partidos políticos brasileiros e, sem dúvida, o que goza da quarta posição em matéria de número de eleitores. Foi o PT o partido que levou, já por duas vezes, seu candidato, Luiz Inácio da Silva, a disputar a Presidência, em 1990 e 1994, tendo na primeira vez forçado um segundo turno para a decisão final.

Abundância e vazio cultural

A Índia, nação portentosa por sua densidade interna e por sua multissecular experiência histórica, contrasta com o Brasil do maior vazio cultural latino-americano, terra praticamente vazia ou subexplorada quando da chegada dos colonizadores portugueses, em 1500. Contrasta também por ter o Brasil, de logo, ganho sua unidade pela vigência do português no território imenso e vazio, colônia amena, e por ter sua independência sido decidida entre pai e filho, constituindo um império formalmente democrático de 1822 a

1889. Posteriormente, proclamou-se uma república de militares, a presidir a organização dos primeiros interesses regionalizados de alta expressão política e econômica, a partir dos detentores das *plantations* do café, do algodão, da cana, da pecuária.

Essa nação que é o Brasil logrou ainda o milagre de sua unidade interna por ter-se, em cada século, centrado numa diferente capital regional do país, tudo costurado por dentro, pelos ciclos do gado. Nação de grandes e constantes migrações, espaço todo contrário da imobilidade das saturações demográficas, criando uma notável “reciprocidade de perspectivas” e uma ocupação metropolitana múltipla, na expressão das raízes interiores nacionais do país.

Frente à globalização, Índia e Brasil sabem o quanto sua afirmação histórica, hoje, retoma o mesmo passo dos 1950, embora num quadro já tão mais difícil do que no jogo de tempos históricos hegemônicos. Saímos do confronto à bipolaridade para ficarmos na dependência de um quadro essencialmente conjuntural, em que o nosso ingresso na economia matriz não se liberta jamais da condição circunstancial da loteria dos mercados e da condição sempre vertiginosa de sua mudança.

Não estamos num quadro em que o peso objetivo das populações tenha significado para a visão volátil e altamente concentrada dos megapoderes de consumo, com o aumento de suas necessidades a partir da combinação perversa do excesso delirante de recursos com a gama conspícuia de necessidades e o fenômeno da compulsão do dispêndio.

Assim, é de novo a cautela da vontade política de nossa identidade e sua determinação nacional que regem contra os dinamismos naturais dessa conjuntura, em favor de nossa condição de sustento ou de perspectivas de melhoria da fruição coletiva.

Globalização e Estado nacional

A Índia, nesse momento da conjuntura globalizante, entendeu a força do nacionalismo, na afirmação de sua marca política como identificadora de uma dessas grandes massas críticas da História, a compor um feixe de contrapartida e de retomada autônoma de seu centro de orientação nessa virada do século. Ela reafirma ainda a importância do Estado no comando de setores críticos de sua economia e se adianta no sentido de um genuíno padrão cultural que não seja emulativo tão-só da predisposição ao consumo, como é a constante da tradição mundial, que hoje se realoca por fora da nação para centrar ou ser ejetada na nova redivisão do mundo, pela inventiva, pelo planejamento e pela amortização dos supercapitais, no trânsito da era da Grande Sociedade Industrial para a Grande Sociedade da Informação.

O quadro brasileiro é, por outro, o de uma profunda e crescente dicotomia interna dentro de seu corpo histórico, em face daqueles 30% detentores de altas rendas e do comportamento de inversão externa de sua economia, associando-se perifericamente aos grandes complexos para disputar uma parcela da economia de consumo no universo global. Essa divisão hoje é insanável, frente ao outro extremo, que não terá condições objetivas de se integrar à primeira alternativa, que buscará formas de mercado de consumo de massa, se orientará para as indústrias humildes e, sobretudo, mantém a necessidade da presença do Estado na vida social e econômica.

De princípio, é necessário uma presença que garanta os serviços públicos, especialmente aqueles marcados pela sua matriz comunitária imediata nas megalópoles. É claro que se trata de uma possibilidade inteiramente excente à das atuais

antinomias, de constituir um mercado de consumo próprio subordinado às necessidades modestas da projeção dos padrões da cesta básica. A determinação cultural torna-se aí, pois, decisiva para reorientar essas massas dos efeitos de demonstração devastadores da globalização e, sobretudo, a partir da inserção selvagem na comunidade mediática. É a partir da subjetividade mais desatada que, na verdade, começam os desequilíbrios sem volta e as escalas de competição impossíveis, em que se troca o desenvolvimento pela satisfação de Sísifo, a do imaginário de consumo.

Pensamento único e subjetividade resistente

O Brasil e a Índia são dois desses países de experiência-limite, em que a viabilidade interna de seu contexto vai depender do esforço fundamental de mobilização no sentido da legítima satisfação comunitária e da organização efetiva para prover as reais necessidades básicas de uma coletividade, e em que se abre necessariamente o caminho para um outro tipo de remuneração subjetiva e estável, de vez, por um mundo autodeterminado em sua escala de necessidade, suscetível de ganhar outras gratificações que a da solidão final do último competidor.

Somos nações onde, afinal, através da ação pública e de um aparelho efetivamente redistributivo, pode-se estabelecer uma combinatória entre bens e serviços, de par com o controle e a administração cada vez mais descentralizada de sua prestação.

O padrão adiantado por comunidades dirigidas no Brasil pelo PT indicaria o caminho para essa satisfação moderada e mais igualitária, com base sempre em uma crescente decisão global, coletiva, sobre a

destinação dos recursos públicos dentro desse definido espaço social.

É, pois, fundamental, que esses dois espaços em que se racha a antiga nação, a ser movida e integrada pelo desenvolvimento, não afastem o risco sombrio, no futuro, de verem demarcadas essas distinções, naquilo que é a enorme massa deslocada do mercado de trabalho e de consumo, do crisol de país, onde o excesso de renda e a derivação suntuária da procura vai criar os espaços defendidos de sua fruição, se tais grupos permanecerem na antiga periferia, deserdada pela construção do Estado nacional, como o viu o Brasil nos anos 1950.

O surgimento de um eventual *apartheid*, através de linhas defensivas no terreno, lograria ser o desfecho final desse quadro. Repetir-se-ia, nessa perspectiva, o que, como um prenúncio, já se define hoje nos condomínios fechados, como prevenção à violência latente e reflexo claro de uma segregação, tendo em vista esses mundos rachados diante da antiga promessa do desenvolvimento. Não é outra a hipótese pela qual, sempre dentro das mutações realizadas num quadro de desenvolvimento, o Brasil evidencia o caso da exclusão, topograficamente definida, com os resultados, talvez ainda não de todo percebidos, da "toma de consciência" entre as vitrines da opulência e a massa cada vez mais anônima, a depender do estrito distributivismo assistencial.

Por um universo plural

A Índia, nesse mesmo tempo, nos dá os contrastes. Em seu espaço social saturado consegue, através de seus múltiplos estratos, uma convivência dentro dos paralelismos da diferença e uma eliminação

marcada pelos "efeitos de demonstração", graças à amplitude do enraizamento religioso, suscetível de lograr uma larguíssima estrutura subjetiva de ampla participação simbólica. Nessa integração litúrgica da mobilidade e seus benefícios, definidos dentro dessa sociedade, a cultura já decantou o imaginário de recompensas. Apóiam-se em padrões de vida de alto resgate nominal e de fruição comunitária que afirmam cotidianamente sua identidade e a repartição do todo social no espelho de suas reciprocidades seletivas e de seu horizonte controlado.

Não sabemos o que nos aguarda no Brasil, com a violência desestruturante que o universo globalizado provoca. Tampouco sabemos o quanto a quebra efetiva dos espaços sociais, a partir da rapidez da concentração de renda e do "efeito de demonstração", decorre, como sua *manu longa*, e definitiva, do universo mediático e da decantação a partir de uma subjetividade esvaziada, toda prenhe da dinâmica competitivo-comparativa ou de um resíduo cultural ativo.

Não sabemos também como, frente a uma estrutura já decantada de vida, se produz um dos subseqüentes resultados, o da saturação e realização de um efeito de preempção sobre as mecânicas de representação social, amarradas pela articulação religiosa. No caso brasileiro, vamos à cissiparidade cada vez maior desse nosso imaginário primevo e pobre, com impactos exponenciais sobre sua identidade. Ou à criação das proletarizações gigantes, virtuais, da *addiction* ao imaginário impossível, de exclusão, refratada no trauma mal processado desse reconhecimento, ou no oferecimento de simulacros toscos à contrafação, cada vez mais sumária, da fruição simbólica.

Talvez seja exatamente nesse domínio, da diversa partição do subjetivo em países

de ordenação oposta, entre sua exclusão e sua marginalidade, que o universo simbólico desta virada do milênio possa encontrar seus primeiros contrapontos tópicos. Dificilmente hoje a subjetividade hindu pode ser desmontada ou perturbada por qualquer invasão mediática de sua subjetividade. Ela tem sua narrativa radical plantada, por exemplo, no cinema idiomático do próprio *lore* e da própria iniciação, tal como criou a repulsão a todo imaginário construído. E dispõe ainda da inumerável escansão das diferenças no edifício religioso das distâncias e da acomodação múltipla, que, subjetivamente, já deixou o homem, e seu protagonismo, entre o céu e a terra.

Mas é essa experiência que, de toda forma, se transforma no impossível ou no ideal rigorosamente utópico para aquelas culturas nascidas de um vácuo histórico como o nosso, vivendo a saga importada e plenária da colonização, trabalhando em dinamismos pobres de resistência e afirmação, sujeitas a ciclos rústicos de sua economia colonial, carentes de povo, como desituídos pela sua imensidão territorial.

A religião guarneceu a Índia com o mito suntuoso da imobilização de todas as narrativas, ou de seu ir adiante, na gênese das ordens e no balé fechado de qualquer de suas movimentações. Já nosso país-contínenre do grande vazio, do desenvolvimento frustro e das más percepções de seu quadro histórico pode amanhã chegar ao *apartheid* subjetivo, acossado e tungado por um mediático-global, a partir de uma relação mimética com seu "ser no mundo" e, por isso mesmo, incapaz de modificá-lo. O Brasil tem muito que, de fato, haurir da Índia, no que seja a capacidade real de um povo multissecularmente estruturado de se abastecer "da mão para a boca", e sua simbologia, e de emprestar o *plus* de configuração e de consistência interior, que jamais deixará essa cultura em favor de um desmonte pela imitação. Ou jamais se voltará para a aspiração de uma mudança social que, de saída, exproprie seu mundo interior, e o que dele invade a realidade, com o peso do gestual, de todas as medidas, de todas as paciências, para lhe dar a sempre inserção do homem no contexto, para ficar.

SUMMARY

The India-Brazil contrast in the periphery of globalization

The purpose of this paper is to examine the similarities and differences in the challenges to be met by India and Brazil in the globalization process. Regarding similarities, both nations' major characteristic should be their ability to maintain a formal democratic setup as a precondition for discussing their economic policy

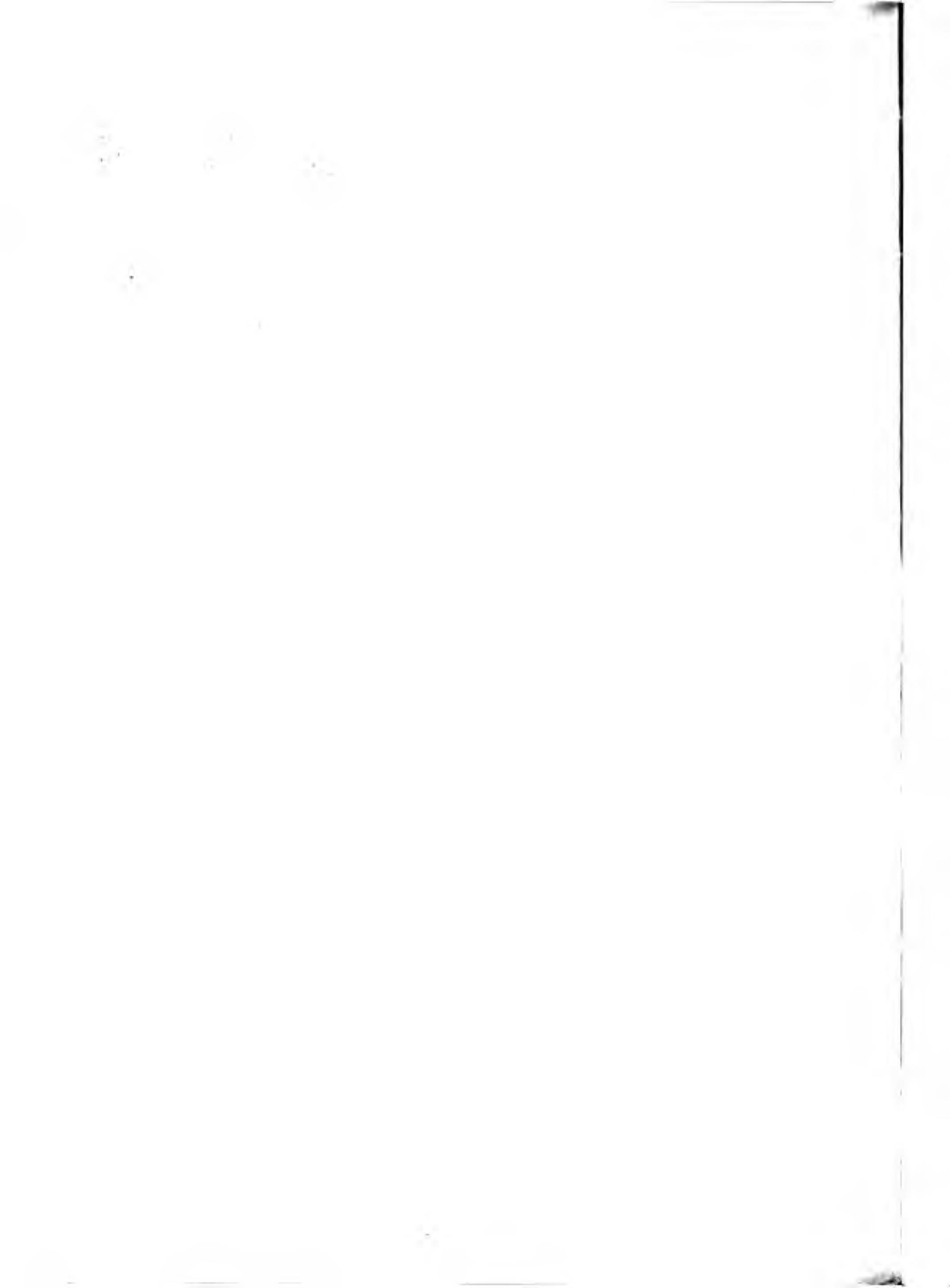
alternatives with regard to development and income distribution. As for differences the major one lies in the Hindu people having a multi-secular structure that can be shown to be indispensable, within the context of globalization, to prevent a dismantling of their culture through imitation.

RESUMÉ

Constraste Inde Brésil a la périphérie de mondialisation

Le but de cette communication est de comprendre les ressemblances et les différences des défis à affronter par l'Inde et le Brésil dans le processus de mondialisation. Quant aux ressemblances, ces deux nations ont pour caractéristiques principales la capacité de garder la prémissse démocratique formelle comme condition à la discussion concernant leurs

options de politique économique, autant en termes de développement que de distribution de revenus. Quant aux différences, la principale d'entre elles est le fait que l'Inde est faite d'une population structurée depuis de nombreux siècles ce qui, dans un contexte de mondialisation peut être fondamental pour éviter que sa culture subisse désagrégation par l'imitation des autres.



A secularização das castas e a formação de uma nova classe média¹

D. L. Sheth

Recebido para publicação em junho de 2000

Centro para o Estudo das Sociedades em Desenvolvimento, Nova Déli, Índia.

O artigo analisa as mudanças ocorridas na sociedade indiana, especialmente após a descolonização da Índia, que acabaram conduzindo à desritualização das castas, fazendo com que atualmente elas sobrevivam como uma comunidade baseada em afinidades, operando em um sistema recém-criado de estratificação social em que seus membros competem cada vez mais para ingressar na classe média. Essa nova e mais ampla classe média está se tornando, ainda que de forma lenta, política e culturalmente mais unificada, mas extremamente diversificada quanto à origem social de seus membros.

Palavras-chave: sistemas de castas, classe média indiana, politização das castas, hierarquia, estratificação social.

As mudanças na sociedade indiana, especialmente as ocorridas após a descolonização da Índia, levaram a uma desritualização das castas. Com a erosão da ritualização, grande parte de seu sistema de apoio desmoronou, e elas atualmente sobrevivem como uma comunidade baseada em afinidades, operando em um sistema recém-criado de estratificação social. Organizados em grupos sociais horizontais mais abrangentes, os membros das diversas castas hoje competem para ingressar na classe média, modificando seu caráter e sua composição. Essa nova classe média, mais ampla, está se tornando, ainda que vagarosamente, política e culturalmente unificada, embora extremamente diversificada quanto à origem social de seus membros.

O sistema de castas existe há milhares de anos. Recebeu esse nome dos portugueses quando, há cerca de 500 anos, eles aportaram na costa de Malabar e começaram a ter " contato direto" com a sociedade indiana.² Derivado do português "casta", o termo *caste* tem sido utilizado desde então tanto genericamente, para descrever o sistema como um todo [*varna-jati*], quanto especificamente, para referir-se às suas diversas ordens e às unidades dentro delas. Entretanto, a descoberta portuguesa das "castas" foi muito além de batizar o sistema *varna-jati* da Índia: os portugueses foram os primeiros, entre os europeus, a oferecer descrições detalhadas de seu funcionamento.

O relato mais empírico e compreensivo foi feito por Duarte Barbosa, um português do século XVI. Barbosa identificou as principais características da casta:

- a) ela é uma hierarquia, com brâmanes no topo e "intocáveis" na parte inferior;
- b) essa intocabilidade está ligada à idéia de "poluição";
- c) existe uma pluralidade de "castas", separadas umas das outras pela endogamia,

pela profissão e pela alimentação de seus membros;

d) as castas aplicam sanções para manter seus costumes e regras;

e) elas estão relacionadas à organização política.

Embora Barbosa não tenha feito uma análise "sistemática", os elementos que identificou permanecem centrais em qualquer definição, mesmo na atualidade. Além disso, sua abordagem tem algumas qualidades distintivas. Em primeiro lugar, ele descreveu a casta como a via em seu dia-a-dia: recolheu os fatos falando com pessoas comuns, na linguagem delas. Em segundo, não utilizou escrituras religiosas como fonte de informação, e não há referência à teoria *varna* de castas em suas narrativas. Em terceiro, relacionou a idéia de poluição à prática da intocabilidade, e não ao funcionamento do sistema como um todo. Em quarto, compreendia as castas não apenas em seu *status* como ritual, mas também como pluralidade de comunidades culturais que se "autogovernavam". Em quinto, fez um relato informal do que viu e do que lhe foi contado, abstendo-se de moralizações e julgamentos de valor.

Discurso colonial

A análise de Barbosa não foi suplantada nem nada de significativo lhe foi acrescentado pelos europeus que produziram relatos sobre as castas nos 250 anos seguintes. Foi somente depois do estabelecimento do domínio britânico na Índia que eles fizeram uma segunda "descoberta" das castas. Os estudiosos ocidentais do Orientalismo, os missionários cristãos e os administradores britânicos começaram, cada um a seu modo, a compreender esse complexo fenômeno. Nascia assim um discurso novo, colonial, marcado por importantes divergências em

relação aos relatos pré-coloniais. É importante tomar nota de algumas das características distintivas desse discurso pois, durante décadas após a Independência da Índia, os estudos das castas continuaram a ser guiados pelos termos firmados por ele.

Em primeiro lugar, o novo discurso era centrado na questão de as castas serem um sistema benéfico ou maléfico para os indianos. Os Orientalistas acreditavam que elas tinham funções positivas, enquanto para os missionários eram um mal absoluto.

Em segundo, tanto seus simpatizantes quanto seus oponentes viam as castas em termos bastante esquemáticos e unidimensionais, como uma hierarquia inflexível de posições sociais e rituais verticalmente classificadas. A idéia de poluição, que Barbosa situara no contexto da intocabilidade, foi generalizada para todo o sistema, com as idéias de pureza racial e impureza de posição social consideradas o princípio central que governava o sistema. A realidade das castas foi reconstruída, em grande parte, a partir da descrição feita nas escrituras religiosas. Nesse processo, a visão empírica de Barbosa foi superposta pela visão religiosa (ideológica) do *varna*.

Em terceiro, com a "descoberta" das escrituras hindus pelos Orientalistas, as castas se transformaram no prisma através do qual os governantes coloniais começaram a enxergar os indianos e a sociedade indiana: elas agora eram entendidas como representativas de uma visão de mundo dos indianos e de uma totalidade da vida social e cultural da Índia. Alguns elementos não-rituais e até mesmo não-religiosos, que sempre existiram e ilustravam grande parte dos aspectos relacionais entre as castas, foram teoricamente excluídos do sistema.

Em quarto, ao estabelecer a administração de tributos, o regime colonial realizou vários levantamentos sobre as terras e as

aldeias de diversas regiões da Índia. Isso fez com que vários administradores – muitos dos quais eram também estudiosos inclinados à antropologia – voltassem sua atenção para as aldeias indianas, que eram uma unidade de tributos. Esse enfoque gerou uma visão da aldeia como microcosmo da sociedade indiana e das castas como sua organização social, econômica e política, legitimada por uma ideologia religiosa. Nessa perspectiva, as castas eram vistas como um conjunto de hierarquias locais, cada uma contida dentro de uma aldeia ou de um grupo de aldeias. Isso contribuiu para a imagem da aldeia como sistema social estável e imutável. Nos estudos etnográficos empreendidos posteriormente pelos sociólogos indianos, a teoria do *varna* foi descartada, mas as castas continuaram a ser compreendidas como uma hierarquia vertical de posições sociais rituais, incrustadas no contexto religioso e cultural da aldeia.

Em quinto, as preocupações administrativas e antropológicas dos oficiais britânicos os levaram a se opor tanto a visão dos Orientalistas quanto a dos missionários. Sua preocupação era utilitária, dizia respeito a encontrar maneiras administrativas e políticas de mudar e dominar esse formidável sistema para adequá-lo às necessidades políticas e econômicas coloniais. Essa preocupação instigou um debate ideológico cujo grau de sofisticação política jamais fora alcançado, quer pelos Orientalistas em sua apreciação, quer pelos missionários em sua condenação. O debate introduziu uma dimensão nova, teórico-comparativa, no olhar sobre as castas. Elas passaram a ser vistas comparativamente, a partir de categorias normativas (valores de igualdade e individualismo) e sociais (propriedade, raça, classe etc.) das sociedades ocidentais. Posteriormente, com a adesão ao debate dos nacionalistas indianos educados pelos bri-

tânicos, a casta se tornou o pomo da discordia entre conservadores e progressistas, tradicionalistas e reformadores. A avaliação se tornou um modo de observação.

Em sexto, os administradores britânicos adotaram em seus relatos o método empírico. Eles não viam no sistema de castas apenas as categorias do *varna*, mas também comunidades separadas, freqüentemente divididas por descendência, organização política e costumes. Conseqüentemente, as teorizaram nos termos de suas origens raciais e tribais e de suas características. Na verdade, sistemas múltiplos e elaborados de classificação foram desenvolvidos por eles, com base em uma série de materiais etnográficos, obtidos oficialmente por meio de diversos levantamentos sobre aldeias e castas (Cohn 1987: 141-62).

Em sétimo, a relação entre as castas e o Estado era crucial ao discurso colonial. A partir do censo de 1901, o Estado colonial começou uma enumeração de toda a população indiana. Os censos decenais não apenas atualizavam os números da população, como também lhes davam nomes/rótulos e classificações. Ao fazerem isso, os oficiais do censo tendiam a se basear tanto em sua leitura das escrituras quanto no conhecimento e nas práticas locais. Entretanto, quando o nome ou a classificação dados a uma casta entravam em disputa – e isso acontecia com freqüência –, prevalecia o julgamento “antropológico” do oficial de censo, não obstante as representações dos líderes da casta interessada. Portanto, apesar da diversidade do debate, no fim das contas o critério de “procedência social de uma casta sobre outra”, ou seja, o princípio escritural da hierarquia da posição social dos rituais, foi explícito e oficialmente reconhecido.

Assim, o Estado colonial se tornou uma instância, uma autoridade legítima, para

arbitrar e fixar as reivindicações de posição social feitas ou contestadas pelas diversas castas sobre sua posição na hierarquia ritual. Ao mesmo tempo, a enumeração das castas e suas descrições etnográficas compiladas pelo Estado evidenciavam as vantagens sociais e econômicas de algumas castas na hierarquia tradicional. Isso levou a exigências, por parte de diversas castas não privilegiadas, de reconhecimento especial por parte do Estado para recebimento de benefícios educacionais e profissionais, assim como de representação política. O Estado colonial assumiu um papel dual: de um superbrâmane, que fixava e atualizava as posições sociais disputadas pelas castas na hierarquia tradicional, e de um governante moderno, que gostaria de “reconhecer” os direitos e as aspirações dos seus súditos fracos e pobres. Isso ajudou o Estado a proteger sua economia política colonial das incursões do movimento nacionalista emergente. Dentre outras coisas, também induziu o povo a se organizar a partir de sua identidade de casta e representar seus interesses na política, participando da economia nos termos e pelos mecanismos estabelecidos pelo regime colonial.

De um modo geral, o regime colonial não apenas introduziu novos termos de discurso como também efetuou algumas mudanças no próprio sistema de castas. Grande parte dessas mudanças, entretanto, foi resultado de políticas coloniais não intencionais, ligadas às forças históricas mais amplas da modernização, da secularização e da urbanização que começaram a ter algum impacto sobre a sociedade indiana durante o fim do século XIX e o início do século XX. Algumas políticas específicas do regime colonial, contudo, que tinham o propósito de deslegitimar o poder das elites sociais tradicionais e criar suporte para seu próprio domínio, tiveram consequências mais

diretas. Ao fim do domínio colonial, a aliança entre políticas e forças históricas haviam produzido mudanças profundas e de longo alcance no sistema de castas.³

A mudança mais importante foi a formação, entre as “castas inferiores”, de uma identidade nova, translocal e coletiva – um povo –, e sua consciência da “opressão” pelo sistema tradicional de hierarquia. O discurso dos direitos, até então extremamente estranho aos conceitos que governavam a hierarquia ritual, apareceu pela primeira vez. Novas categorias ideológicas, como “justiça social”, começaram a questionar a idéia da pureza/impureza ritual, segundo a qual o sistema de estratificação tradicional contemplava os direitos e retirava privilégios com base em posições sociais hereditárias. As categorias estabelecidas de hierarquia ritual começaram a ser confrontadas com novas categorias, como “castas depreciadas” e “oprimidas”.⁴

Além disso, muitas das castas que ocupavam posições mais ou menos similares em hierarquias locais diversas começaram a se organizar horizontalmente em associações e federações de nível regional e nacional, uma vez que para elas se tornou cada vez mais necessário negociar com o Estado e, nesse processo, projetar sua identidade social mais ampla e sua força numérica.⁵ Os movimentos das castas inferiores em busca de mobilidade social ascendente, que não eram novos na história do sistema de castas, adquiriram uma dimensão qualitativamente nova, uma vez que elas começaram a atacar a própria fundação ideológica da hierarquia ritual das castas não nos termos internos do sistema (como foi o caso dos movimentos budista e *bhakti*), mas nos termos ideológicos modernos de justiça e igualdade.

As mudanças ocorridas durante o período colonial se intensificaram bastante após a descolonização da Índia. Além disso, tendo a Índia se estabelecido como um Estado liberal democrático e com o crescimento de instituições competitivas da democracia representativa, as mudanças adquiriram novas dimensões e uma margem de transformação mais ampla, produzindo alterações estruturais e sistêmicas fundamentais no sistema de estratificação tradicional.⁶

Apesar de terem ocorrido no sistema de estratificação após a independência da Índia, essas mudanças continuaram a ser interpretadas no antigo contexto colonial ideológico/avaliador. Os termos e as categorias utilizados para descrevê-las – tanto pelos sociólogos que estudavam as castas quanto pelos reformadores sociais e pensadores políticos que desejavam que a Índia se transformasse em uma sociedade sem castas – eram derivados do discurso colonial. Isso fez com que surgissem duas visões opostas sobre a mudança no sistema de castas que, na verdade, representavam reflexos uma do outra. Uma das visões, que há muito domina os estudos das castas na Índia pós-Independência, enfatiza certas continuidades estruturais e culturais que a sociedade indiana tem manifestado no curso de seu processo de modernização. Assim, as mudanças são entendidas como ajustes funcionais efetuados pelo sistema para sua própria sobrevivência e manutenção. A segunda visão, que dominou o discurso político/ideológico até recentemente, vê a modernização como uma força linear e universal da história, que transforma o sistema de castas em uma estrutura polarizada de classes econômicas. Em termos gerais, o discurso sobre castas na Índia pós-Independência continuou atolado no debate dicotômico “tradição” *versus* “modernidade” e “castas” *versus* “classes”.

A secularização das castas

Essa visão dicotômica impediu que tanto estudiosos quanto estrategistas e ativistas políticos tivessem uma compreensão real do processo pelo qual as castas se modificaram, surgindo um novo sistema de estratificação; processo que, de modo geral, pode ser caracterizado como a secularização das castas, separando-as da hierarquia de posições sociais rituais e emprestando-lhes o caráter de grupos de poder no cenário político de uma democracia competitiva. As mudanças, portanto, poderiam ser observadas nessas duas dimensões da secularização: a desritualização e a politização. Essas mudanças empurraram as castas para fora do sistema de estratificação tradicional; deixaram-nas mais próximas da nova estrutura de poder representativo e, em seu impacto cumulativo, tornaram possível que membros individuais de castas distintas adquirissem novos interesses econômicos, identificações sociopolíticas e identidades de classe e étnicas próprias. Assim, a secularização, implementada por meio da desritualização e da politização, abriu um terceiro curso de mudança. Por falta de termo mais apropriado, eu o chamo de *classicização*. Nas seções seguintes, descreverei esses três processos de mudança e suas implicações na emergência de um novo tipo de sistema de estratificação na Índia.

Desritualização

As castas têm sido convencionalmente concebidas como um sistema isolado de posições sociais hierárquicas rituais, embutido na “perene” cultura religiosa da Índia. Dessa forma, a ritualização (isto é, o enraizamento do comportamento e da organização em castas na ideologia e nas práti-

cas religiosas) criou o cerne de todo o sistema de castas, permitindo que elas mantivessem sua autonomia e sua estabilidade na hierarquia de posições sociais diante das mudanças econômicas e políticas ocorridas na sociedade em sentido mais amplo. Nessa perspectiva, as castas “acomodaram” essas mudanças apenas até o momento em que o sistema passou a poder absorvê-las sem perder sua integridade estrutural e cultural. Assim, em resposta às mudanças, as castas encontraram “novos campos de atividade” e assumiram novas funções, mas somente para manter sua estrutura básica e seu cerne ideológico (religioso). O isolamento do sistema de castas ficou garantido porque foi cercado de determinados contextos ideológicos e estruturais – cada qual articulando uma forma de ritualização. Em termos mais específicos, esses contextos dizem respeito à ideologia religiosa da pureza e da poluição, à organização tecnoeconômica e política da aldeia sancionada pela religião, especialmente no que diz respeito à produção e ao sistema de distribuição de alimentos, e aos costumes e tradições das castas que se desenvolveram ao longo dos séculos. As castas não apenas sobreviveram, mas cresceram e adquiriram seu caráter sistêmico – que constituiu o “sistema de apoio” da hierarquia ritual – dentro desses contextos.

Disse que as mudanças ocorridas na sociedade indiana, especialmente após a descolonização da Índia, levaram à desritualização das castas – ou seja, a um desligamento das castas de diversas formas de ritualização que as prendiam a uma posição social, a uma profissão, e a regras específicas de alimentação e endogamia. Com a erosão da ritualização, desmoronou grande parte do “sistema de apoio” das castas. Desenraizadas de seus contextos ideológicos, econômicos e políticos

ritualmente determinados, elas deixaram de ser unidades de hierarquia de posições sociais rituais, e atualmente, embora sobrevivam como uma comunidade cultural baseada em afinidades, operam em um sistema diferente, recém-surgido, de estratificação social.

A modernização da economia indiana e a democratização de suas instituições políticas libertaram novas forças econômicas e políticas na sociedade. Os estratos hierarquicamente ordenados de castas funcionam atualmente como grupos horizontais, competindo pelo poder e pelo controle dos recursos na sociedade. Além da estrutura organizacional, isto é, da horizontalização, mudou também a forma assumida pela conscientização. A conscientização dos membros de uma casta expressa-se em termos mais de consciência comunitária que de hierarquia, e atualmente é articulada como consciência política de grupos fazendo reivindicações de poder e de novas posições na modificada estrutura de oportunidades. Trata-se de um outro tipo de consciência coletiva, diferente da de pertencer a um grupo de posição social ritual "superior" ou "inferior". O crescimento dessa consciência tem levado à ruptura das relações hierárquicas e ao aumento da competição e do conflito. Longe de fortalecer o sistema, o caráter competitivo da recente "consciência de casta" tem contribuído para sua sistemática desintegração. Atualmente, o sistema de posições sociais tradicionais está densamente encoberto pelo novo sistema de poder criado pelas eleições, pelos partidos políticos e, acima de tudo, pelas políticas sociais – tal como a da ação afirmativa – do Estado.

Mudanças fundamentais ocorreram na estrutura profissional da sociedade. Têm surgido não só um grande número de

empregos não tradicionais (que não eram ligados às castas) quanto um novo tipo de relação social entre os grupos profissionais já existentes, resultando no rompimento do elo entre a posição social hereditária ritual e a profissão – uma das características principais do sistema de castas. Hoje, não é mais necessário justificar a posição social da profissão de alguém através do grau de pureza ou impureza ritual a ela associado. A tradicional idéia de limpeza da profissão perdeu importância: importante é que ela traga uma boa renda para o indivíduo. Um brâmane negociando couro ou um extintocável negociando diamantes não são mais vistos como comportamentos socialmente desviantes. Que o primeiro ocorra mais freqüentemente que o segundo tem a ver apenas com os recursos à disposição de cada um, e não com a observação de proibições rituais ligadas às respectivas posições sociais. Ainda mais importante, a limpeza ou não de uma profissão é cada vez mais observada do ponto de vista físico e biológico, em detrimento da perspectiva ritual ou moral.⁷

Diferenças estruturais significativas vêm ocorrendo no cerne de cada uma das castas. Tradicionalmente, uma casta individual, ligada por rituais e costumes, funcionava internamente como uma comunidade verdadeiramente igualitária, tanto nos direitos e obrigações recíprocas de seus membros quanto nos estilos de vida: a comida que comiam, as roupas que vestiam, as casas em que viviam etc. Diferenças de riqueza e posição social dos clãs existentes dentro de uma mesma casta eram expressos muitas vezes escusatoriamente, em ocasiões como casamentos e funerais, mas raramente como forma de poder em relação a outros membros da casta. Atualmente, lares dentro de uma única casta diferenciam-se cada vez mais em suas profissões, estilos de vida e

níveis educacionais e de renda, mas essas diferenças os levam a alinhar-se nas diferentes redes e agrupamentos socioeconômicos da sociedade, em categorias que não podem ser identificadas no sistema de castas.

As regras alimentares (ou seja, as restrições sobre a aceitação de comida preparada por membros de outras castas) se tornaram quase totalmente inoperantes fora dos lares individuais. Mesmo dentro de um lar, a observação foi bem relaxada. Em "jantares de castas", por exemplo, amigos e simpatizantes pertencentes a estratos rituais tanto inferiores quanto superiores ao do anfitrião são convidados, sentam-se, comem e são servidos junto com os membros da casta que organizou o jantar. As castas *panchayats*, onde ainda existem, mostram cada vez menos preocupação em invocar qualquer sanção em tais situações.

As castas que ocupavam posições sociais rituais similares na hierarquia tradicional mas eram internamente divididas em subcastas e sub-subcastas por regras de endogamia estão se expandindo cada vez mais em círculos endogâmicos mais amplos, em alguns casos para as fronteiras adjacentes às do respectivo *varna* – para uma região à qual supostamente pertencem. Mais importante ainda, não são mais incomuns os casamentos intercastas, envolvendo diferentes estratos rituais, ainda que frequentemente cruzando as fronteiras reconhecidas pelo *varna*. Essas alianças matrimoniais freqüentemente são realizadas pelo nivelamento da educação, da profissão e da riqueza das noivas e noivos ou de seus pais, ignorando tradicionais diferenças de posição social ritual entre eles. Significativamente, tais casamentos freqüentemente são combinados pelos pais, ou aprovados por eles quando combinados pelos cônjuges por conta própria. A única

consideração "tradicional" que surge em tais casos é a divisão carnívora-vegetariana, mas essa também está se tornando vaga. Embora estatisticamente a incidência de casamentos intercastas possa não ser significativa, a tendência que representam deve ser considerada. Ainda mais revelador é o fato de que em muitas castas enfraqueceram os mecanismos de aplicação das regras de endogamia.

Assim, foram bastante erodidas tanto a ideologia quanto a organização do sistema tradicional de castas, e sua descrição como sistema hierárquico de posições sociais rituais perdeu significado teórico.⁸ Como era de se esperar, essas erosões ocorreram em grau e dimensões muito maiores nas áreas urbanas e no nível macrossistêmico de estratificação social, mas as hierarquias locais em áreas rurais estão sendo progressivamente submetidas ao mesmo processo.⁹ Nas aldeias, as relações sociais tradicionais também estão sendo redefinidas em função de fatores econômicos, em grande parte porque, nas últimas três décadas – particularmente após à "Revolução Verde" – e com o crescente papel do Estado e de outras agências externas no sistema de produção e distribuição de alimentos em áreas rurais, a organização social mudou de forma substantiva. De sistema sociorreligioso, a aldeia indiana está cada vez mais se transformando em uma organização econômica. As castas de sacerdotes, comerciantes e trabalhadores de serviços, grupos sociais não diretamente relacionados às operações agrícolas, estão deixando as aldeias ou trabalhando para elas somente quando seus serviços ainda são exigidos por cidades próximas. Os membros dessas castas que ainda continuam vivendo nas aldeias safram, em termos gerais, do "sistema de aldeia" de interdependência social e econômica de castas, e cada vez mais trabalham em uma

economia rural ligada ao mercado nacional emergente ou nos setores secundários e terciários de emprego.

Nesse processo, muitas castas romperam estruturalmente sua relação com o sistema de obrigações e direitos rituais que no passado governava sua existência econômica e social e lhes dava identidade em função de sua posição e hierarquia ritual. Atualmente, as relações intercastas operam de forma mais simplificada, como as existentes entre as castas de donos de terras/trabalhadores e as de trabalhadores sem-terra. Esse relacionamento freqüentemente é articulado pela conscientização política dos dois grupos, representando interesses econômicos distintos na economia política modificada da aldeia.

O conteúdo sociorreligioso das relações econômicas tem em grande parte desaparecido: elas se tornaram contratuais e quase que integralmente monetarizadas. As tradicionais relações *jajmani*, que regulavam as transações econômicas em termos sociorrituais, foram substituídas por relações de empregador e empregado, capital e trabalhadores assalariados. Quando os aspectos sociais e religiosos tradicionais das relações econômicas são enfatizados por qualquer casta, como as obrigações tradicionais de um grupo em relação a outro, isso freqüentemente leva a conflitos e à violência intercastas nas aldeias. Em resumo, virtualmente desintegrou-se o padrão de relações sociais sustentado pelo sistema interno de produção alimentícia de uma aldeia e pela conformidade dos grupos tanto aos seus papéis, delimitados religiosamente no sistema, quanto às normas que definem esses papéis.

Em suma, embora as castas sobrevivam como microcomunidades baseadas em relações e sentimentos de afinidade, elas não se relacionam mais umas com as outras como "unidades de uma hierarquia ritual". O siste-

ma de castas, durante longo tempo concebido como um sistema de posições sociais rituais, implodiu. Tendo fracassado em lidar com as mudanças que ocorreram na sociedade em geral, particularmente depois da descolonização da Índia, esse "sistema" foi incapaz de se manter sobre seu próprio princípio de hierarquia ritual; ele não pôde sustentar as ligações verticais de interdependência e cooperação entre suas unidades constituintes nem impor suas regras para governar as obrigações e os privilégios das castas umas em relação às outras.

Em alguns contextos específicos, nos quais ainda sobrevivem, as relações rituais entre as castas adquiriram formas contratuais, freqüentemente conflitantes, negando o aspecto hierárquico do sistema. Papéis rituais ainda cumpridos por membros de algumas castas (o sacerdote ou o barbeiro, por exemplo) reduziram-se às de funcionários chamados em ocasiões específicas (casamentos, mortes etc.) para realizar um trabalho mediante pagamento. Esses papéis/funções desempenhados por membros de uma casta não têm relevância para determinar seu lugar no modificado sistema de estratificação, sobrevivendo fora deste como parte das práticas religiosas hindus. Mas o próprio hinduísmo experimentou mudanças tão prodigiosas em anos recentes que as relações intercastas não podem mais ser vistas como constitutivas de uma prática religiosa ritualmente determinada. O crescimento da popularidade de novas seitas, divindades e santuários e a importância cada vez maior de gurus e homens sagrados – além da nova prática de celebrações públicas de festivais religiosos hindus em grande escala social e geográfica, envolvendo a participação de membros de inúmeras castas da hierarquia ritual e de várias regiões – sustentam os aspectos populares-culturais e políticos do hinduísmo.

Isso enfraqueceu consideravelmente seus tradicionais aspectos organizacionais rituais e sociais. Nesse processo, relações intercastas perderam não só seu contexto sistêmico como também, em grande parte, sua referência religiosa. As castas atualmente negociam suas reivindicações de posições sociais em um sistema recém-surgido de estratificação.

Os processos simultâneos de afastamento das castas da hierarquia ritual e de crescimento, embora em graus variados, das diferenças econômicas, sociais e culturais dentro de cada casta levaram-nas a ingressar em várias formações sociopolíticas mais amplas, surgidas no sistema de estratificação modificado. Como veremos, cada uma dessas formações cresceu no processo de politização das castas e adquiriu uma nova forma de consciência coletiva – uma consciência diferente daquela de um grupo de posições sociais rituais. No entanto, a nova consciência não é a de uma “classe”, como em uma estrutura de classes polarizada, mas baseia-se na percepção do interesse político comum e nas aspirações à posições sociais modernas por parte dos membros dessas novas formações. Nesse processo, a consciência unitária de castas individuais disseminou-se em uma consciência expandida, de pertencer a uma formação sociopolítica maior, que não pode ser descrita como uma “casta” ou uma “classe”.

A politização das castas

Por cerca de duas décadas após a independência da Índia, o discurso político sobre as castas foi dominado pelos partidos radicais de esquerda e por intelectuais liberais modernistas que viam as mudanças no sistema de castas de forma um tanto simplista, em termos lineares, isto é, como mudanças

que sugeriam sua transformação em um sistema de classes econômicas polarizadas. Por acreditar nisso, ignoravam o fato de que, ao mesmo tempo em que haviam perdido sua significação como grupos de posições sociais rituais, as castas sobreviviam como “comunidades” que buscavam alianças com comunidades similares com as quais compartilhassem interesses políticos e de consciência. Consequentemente, os partidos políticos de esquerda, tanto o comunista quanto o socialista, procuraram, de modo geral, articular temas políticos e traçar estratégias de mobilização de apoio eleitoral em torno de interesses econômicos que, do seu ponto de vista, dividiam as classes sociais na Índia.¹⁰ Nesse caso, embora pudesse reivindicar, de modo verossímil, que representavam os estratos mais pobres – e embora tenham ocupado alguns espaços políticos significativos na oposição ao Partido do Congresso no tempo da Independência –, esses partidos foram incapazes de aumentar sua base de apoio eleitoral com alguma medida significativa durante décadas após a Independência.

Trocando em miúdos, a política competitiva requeria que um partido político que buscasse bases eleitorais mais amplas enxergasse as castas como uma categoria que não estava isenta nem de “interesses” nem de “identidade”. Seu envolvimento na política unia esses dois fatores de tal maneira que elas podiam compartilhar interesses e identidades comuns na forma de conglomerados sociopolíticos mais amplos. Essa politização reorganizava e remodelava os elementos tanto da hierarquia quanto da separação entre as castas em coletividades sociais mais amplas¹¹, que não se pareciam com as categorias do *varna* ou com qualquer coisa semelhante à estrutura de classes polarizadas. O surgimento dessas entidades sociopolíticas desafiava as categorias convencionais de

análise política, ou seja, classe *versus* casta. O impacto singular da política competitiva democrática sobre o sistema de castas, portanto, foi o de deslegitimar as velhas relações hierárquicas entre elas, facilitando novas relações horizontais de poder.

O processo de politização adquiriu grande sofisticação na política do Partido do Congresso, que escrupulosamente se absteve de tomar qualquer posição teórico-ideológica a respeito da questão casta *versus* classe. Tendo consciência da mudança no contexto agrário, o Congresso via as castas como entidades socioeconômicas que, por meio da política, buscavam novas identidades, em lugar das velhas, derivadas de suas posições sociais tradicionais na hierarquia ritual. Assim, contando com o peso das castas para sua política eleitoral e, ao mesmo tempo, articulando questões políticas em torno dos temas do desenvolvimento econômico e da integração nacional, o Congresso se tornou capaz de desenvolver bases eleitorais duráveis em diversas castas e manter sua imagem como único partido verdadeiramente nacional. Essa vitoriosa combinação de "política de castas" e "ideologia nacionalista" assegurou ao Partido do Congresso uma posição dominante na política indiana por aproximadamente três décadas após sua Independência.¹² Em seu discurso político, o Congresso raramente se valia de dicotomias como castas superiores *versus* castas inferiores ou capitalistas *versus* classe trabalhadora. Sua política era amplamente orientada no sentido de unir verticalmente o domínio da nova e emergente casta superior, que falava inglês – a "elite nacional" – ao apoio das castas inferiores. A ideologia utilizada para legitimar essa ligação não era nem a ideologia de classes, nem a ideologia de castas. O conceito-chave era "construir uma Nação".

O Partido do Congresso projetava suas políticas e programas em nível nacional como representando as "aspirações nacionais" do povo indiano. Em níveis regionais, consolidou sua base social endossando o poder das castas de camponeses donos de terra, numericamente fortes e com um domínio cada vez mais ascendente, mas de posição social tradicionalmente inferior, como, por exemplo, os *marathas* em Maharashtra, os *reddys* em Andhra, os *patidars* em Gujarat e os *jats* em Uttar Pradesh. Nesse processo, criou na política eleitoral relações do tipo patrão–cliente; relações de troca desiguais, mas seguras, entre patrões políticos – as castas superiores e as castas dominantes (intermediárias) – e castas de "clientes", popularmente conhecidas como o "banco de votos" congressista. Assim, nas duas primeiras décadas após a Independência, as relações hierárquicas foram politicamente processadas por meio das eleições. Isso permitiu ao Congresso obter um consenso político através das castas, a despeito do fato de ser controlado pela hegemonia de uma pequena elite de casta superior, com educação britânica, em colaboração com as elites sociais regionais pertencentes em grande parte às castas ascendentes de camponeses donos de terras. Embora os camponeses fossem freqüentemente vistos pela "elite nacional", com sua auto-imagem de modernizadora, como tradicionalistas paroquiais, a aliança resistiu.

Essa colaboração criou na sociedade uma nova estrutura de poder representativo, em torno da qual prosperou uma pequena classe média, constituída pela elite nacional de castas superiores vivendo em áreas urbanas e pela elite social rural das castas dominantes de camponeses, assim como pelos membros das castas superiores que moravam em áreas rurais. As elites nacionais governantes, embora pertences-

sem às castas superiores dos “*dwija*”, haviam se desvinculado de suas posições sociais rituais e de suas funções tradicionais, adquirindo novos interesses na economia (planejada) modificada e estilos de vida alcançados por meio da educação moderna, de profissões não tradicionais e do grau de ocidentalização que acompanhou todo o processo. As castas dominantes das elites regionais ainda dependiam mais da sanscritização que da “ocidentalização” em sua busca por uma mobilidade social ascendente, mas encorajavam as novas gerações a terem educação inglesa e a abraçar novas profissões. Nesse processo, apesar de suas origens “*sudra*” e graças à aquisição de um novo poder na economia e na política rural modificada, diversas comunidades de camponeses obtiveram sucesso na reivindicação de posições sociais equivalentes às das *dwijas* de classe média.

Conseqüentemente, tais comunidades, como as *patidars*, *marathas*, *reddys*, *kammas* e suas análogas em diferentes regiões, foram identificadas com as “castas superiores”, e não com as “castas atrasadas”. A aquisição de uma educação moderna e o interesse na nova economia lhes permitia, como às castas superiores dos *dwijas*, reivindicar uma posição social e uma identidade novas, vale dizer, de classe média.

Ao mesmo tempo, as identidades de casta desses setores da “classe média” estavam longe de ser dissolvidas. Elas podiam, confortavelmente, possuir tanto a posição social das castas superiores quanto a identidade da classe média, visto que ambas as categorias haviam se tornado concomitantes. Enquanto a aliança entre a élite nacional de castas superiores e as elites regionais de castas dominantes permaneceu politicamente frágil, elas continuaram a atuar juntas como um novo grupo de poder na

sociedade. Tanto na formação quanto no funcionamento dessa classe média como grupo de poder da elite, a noção de casta se fundiu com as de classe e posição social, adquirindo uma dimensão de poder pronunciada. Contudo, à medida que esse processo de converter posições sociais tradicionais em novos poderes foi restrito apenas às esferas mais altas da hierarquia ritual, estas procuraram utilizar esse poder para estabelecer sua própria hegemonia, similar à das castas, sobre o resto da sociedade. Foi esse nexo entre as posições sociais tradicionais superiores e o novo poder que inibiu os potenciais de transformação, tanto de modernização quanto de democratização, na Índia.

Essa combinação, entretanto, funcionou de maneira bem diferente para as numerosas castas inferiores não *dwija*. Ao negociar sua entrada no novo sistema de poder, sua posição social tradicionalmente inferior funcionou como obstáculo, ao contrário do que fez pelas castas superiores e intermediárias. As funções ligadas às suas posições sociais, tradicionalmente muito baixas, haviam perdido relevância ou sido desvalorizadas no sistema profissional moderno. Além disso, como no sistema tradicional a educação formal não era obrigatória para as castas inferiores, elas demoraram a receber uma educação moderna, e não contavam sequer com a vantagem da riqueza herdada, uma vez que sua posição social tradicional as havia amarrado aos padrões de sustento de subsistência do sistema *jamani*.

Em resumo, para as castas inferiores de pequenos – e marginais – camponeses, artesãos, ex-intocáveis e numerosas comunidades tribais, a baixa posição social na hierarquia tradicional operava de forma negativa, dificultando sua entrada no setor moderno. Toda segurança de capital social

e econômico que possuíam no sistema tradicional foi varrida pelo processo de modernização: elas não contavam mais, como anteriormente, com a proteção contra a utilização arbitrária do poder hierárquico por parte das castas superiores. Somado a isso, não possuíam meios ou recursos para ingressar de forma significativa no setor moderno, podendo apenas se tornar sua subclasse. Continuavam, enfim, sendo o degrau mais baixo de ambas as hierarquias, as sagradas e as seculares, as das castas e as das classes.

Objetivamente, isso criou uma divisão política de classes, mas não produziu na sociedade uma consciência a respeito da polarização entre classes socioeconômicas ou espaço para uma política nelas baseada. De fato, as tentativas dos partidos de esquerda de mobilizar politicamente as numerosas castas e classes inferiores de proletários não obteve resultados significativos nem para sua política eleitoral nem para sua política revolucionária. Voltados para a ideologia de classes, os partidos de esquerda não conseguiram causar estragos na política dominada pelo Congresso, marcada pela retórica da integração nacional e harmonia social. Afinal, o Congresso estabeleceu a hegemonia política da classe média orientada pelas castas superiores com o consentimento eleitoral das castas inferiores! Assim, foi forjada uma ligação extremamente peculiar de castas-classes, na qual as castas superiores atuavam na política com a auto-identidade de uma classe (governante ou "média"), e as castas inferiores, a despeito de suas aspirações políticas de classe, com a consciência de sua identidade de castas separadas. Estas se ligavam àquelas verticalmente, em um sistema de trocas políticas intermediado pelo Partido do Congresso, em vez de horizontalmente, umas com as outras.

A política das reservas

Foram necessárias cerca de três décadas após a Independência para que as castas inferiores dos camponeses, dos artesãos, dos ex-intocáveis e dos povos tribais expressassem seu ressentimento com a relação patrão-cliente que os havia ligado politicamente ao Partido do Congresso. Com uma consciência cada vez maior de sua força numérica e do papel que ela poderia representar na obtenção de poder político, esse ressentimento manifestou-se em ações e movimentos políticos. Essa consciência do papel da utilização de meios políticos para ganhar mobilidade social ascendente e das reivindicações para obter poder político já havia surgido durante o período colonial, mas foi reprimida, depois da independência, por cerca de trinta e cinco anos de domínio congressista.

Foi por volta de meados dos anos 1970 que a hegemonia das castas superiores sobre a política nacional começou a ser seriamente desafiada. Isso se deu em grande parte devido às políticas sociais do Estado, particularmente às de reservas (ação afirmativa). A despeito de sua implementação tardia, por volta do fim dos anos 1970, e de sua inexistência durante muito tempo em vários estados da União Indiana, a política de reservas criou um setor pequeno porém significativo em cada um dos grupos das castas inferiores, que adquiriu uma educação moderna e entrou na burocracia e em outras profissões não tradicionais. Nesse processo, surgiu entre as castas inferiores uma liderança política pequena, mas verbalmente ativa.

Entretanto, o processo de politização das castas chegou a um ponto crítico no início dos anos 1980, quando a Segunda Comissão para as Classes Atrasadas (Comissão Mandal) propôs estender as reser-

vas de empregos e vagas nas escolas às outras classes atrasadas (ou seja, às castas inferiores do campesinato e aos artesãos) em todos os estados e territórios da União e na esfera do Governo. Essa proposta foi fortemente repudiada por setores das castas superiores e intermediárias que, a essa altura, já estavam em grande parte abrigadas na classe média: elas viam as recém-politizadas castas inferiores forçando sua entrada nessa classe (particularmente em empregos de escritório) não através da competição, mas com base em "reservas" de casta. Isso criou um conflito de interesses entre as castas, levando ao ressurgimento das castas inferiores na política nacional, ridicularizado pela elite educada em inglês como uma "mandalização da política", um eufemismo para a politização das castas inferiores que resultaria na alteração radical das bases sociais da política indiana.

Em primeiro lugar, a política de consenso social, dominada pelo Partido do Congresso e presidida pela hegemonia de uma elite de casta superior e educação britânica, chegou ao fim. A organização do Congresso não podia mais funcionar como um sistema vertical de administração das facções de castas regionais. A elite no topo não podia acomodar as crescentes reivindicações e pressões que vinham de baixo, feitas por diferentes setores das castas inferiores, que queriam sua parcela do poder. Desde meados dos anos 1970 e ao longo dos anos 1980, muitos setores dos estratos inferiores de grupos sociais abandonaram o Congresso e constituíram alianças móveis com seus próprios partidos políticos. A distribuição vertical de facções de castas regionais que o Congresso havia aperfeiçoado simplesmente desmoronou. Os partidos nacionais – o Congresso, o BJP, e o Partido Comunista, igualmente – agora tinham de negociar por apoio político dire-

tamente com as coletividades sociopolíticas das outras castas atrasadas (OBCs), das castas ordenadas (SCs) e das tribos ordenadas (STs), ou com os partidos de castas regionais por elas constituídos.

Em segundo lugar, as categorias das OBCs, SCs e das STs, expressamente criadas com o objetivo administrativo de implementar as políticas de reserva, talvez como consequência involuntária adquiriram forte conteúdo social e político e emergiram como novas formações sociais no sistema de macroestratificação. Elas agora atuavam na política com a autoconsciência dos grupos socioeconômicos. Insatisfeitas por serem representadas por procuração pelas castas superiores – as elites de classe média –, queriam poder político para elas mesmas. A política agora se tornava uma competição pela representação entre grupos horizontais de poder, representando as coletividades sociais identificadas pela política das reservas.¹³ Esses grupos começaram a negociar com diversos partidos já existentes ou formaram seus próprios partidos. O que quer que tenha sobrevivido da dimensão hierárquica do sistema de estratificação tradicional na política foi assim eficazmente horizontalizado.

Em terceiro lugar, ao gerar expectativas entre as castas inferiores de adquirirem um *status* e um estilo de vida de "classe média", a política mandalizada impediu o processo de polarização de classes. Essa política criou novas obrigações na arena social: a velha classe média, dominada pelas castas superiores e intermediárias, era agora compelida a admitir a expansão para além de si própria e a criar espaços, mesmo que de má vontade, para diferentes setores das castas inferiores. Estas, ao mesmo tempo em que formavam coalizões na política, começaram a competir entre si intensamente, no nível social, para ingressar na classe média que se expandia.

Em suma, a política estatal de ação afirmativa deu um grande impulso ao processo de politização das castas (assim como à desritualização das relações entre elas). Ao promover oportunidades de educação e de emprego especiais para os membros das numerosas castas inferiores, a ação afirmativa transformou sua tradicional inaptidão de posição social ritual inferior em um trunfo para adquirir novos meios de mobilização social ascendente. O papel da politização das castas, portanto, junto com a expansão da urbanização e da industrialização, foi o de contribuir para o surgimento de um novo tipo de sistema de estratificação, no qual a velha classe média não só se expandiu em número, mas começou a adquirir novas características sociais e políticas.

Classicização das castas

“Classicização” é um conceito problemático e reconhecidamente deselegante, usado para descrever certos tipos de mudanças nas castas. Como se trata de uma categoria derivada de uma análise convencional de classes, o conceito articula a questão da mudança em termos lineares e dicotômicos, isto é, como (mais que “por que não?”) as castas estão se transformando em uma estrutura polarizada de classes econômicas? Assim como o papel e o *status* de outros elementos exteriores à classe (sexo, etnicidade etc.) são rotineiramente ignorados nas análises de classe realizadas na sociedade ocidental, a análise de classe na Índia desconsidera o papel dos elementos de castas nas classes e vice-versa. Na outra ponta do espectro estão os estudiosos devotados à análise de castas, que quase não utilizam conceitos como o de classicização. Acostumados a enxergar as castas como uma hierarquia local e a interpretar

suas mudanças em função da ideologia e das regras próprias do sistema de castas, eles vêem os elementos de classe nas castas (como, por exemplo, o papel da educação moderna, da mobilidade profissional e do poder econômico e político), como externos ao sistema, por ele incorporados e moldados à sua própria imagem para manter sua continuidade.

A classicização não segue um curso teleológico, linear, nem representa um processo reprodutivo próprio do sistema de castas. Vejo a classicização, portanto, como um processo duplo: como a libertação dos membros individuais de todas as castas (embora a extensão dessa liberdade possa variar de uma casta para outra) da organização tecnoeconômica e social (isto é, hierarquia profissional e *status*), religiosamente sancionada pelo sistema da aldeia; e como a ligação de seus interesses e identidades a organizações e categorias relevantes para o sistema urbano-industrial e para a política moderna. Esse processo ocorre não apenas nas áreas urbanas, mas cada vez mais também nas áreas rurais. Os dois aspectos do processo não são temporalmente seqüenciais nem espacialmente separados, mas se entrecruzam, fazendo com que as mudanças se tornem visíveis na forma de elementos do recém-surgido macrossistema de estratificação social. Vista dessa forma, a classicização é um processo pelo qual as castas, e mais freqüentemente seus membros individuais, se relacionam com categorias de estratificação social distintas da sua.

A emergente organização de estratificação está longe de ter adquirido uma forma “sistêmica”, embora novas e diferentes categorias sociais e econômicas tenham surgido em todos os níveis da sociedade, relacionando-se com as castas, que não só estão perdendo seu formato e seu caráter, mas também adquirindo nova forma e ideo-

logia. Assim, como vimos anteriormente, as castas sobrevivem como uma comunidade cultural baseada em afinidades, e não como um grupo de *status* na hierarquia ritual. Elas adquiriram um novo interesse econômico e uma nova identidade política. Seus membros atualmente negociam e possuem identidades sociais e políticas mais amplas e múltiplas. Nesse processo, a identidade de castas perdeu seu velho caráter e importância. As atividades econômicas e políticas nas quais os membros de uma casta atualmente estão empenhados são de um tipo radicalmente diferente daquelas perpetuadas pelo antigo sistema. O relacionamento ritualisticamente determinado de posições sociais verticais, que encorajou a harmonia e a cooperação entre as castas, foi transformado em blocos de poder que competem horizontalmente e freqüentemente entram em conflito, cada qual constituído por um número de castas ocupando diferentes posições sociais ao longo das hierarquias locais tradicionais. Nesse processo, as novas formações socioeconômicas, algumas de "tipo étnico", surgiram noma-cronível da sociedade, e competem pelo controle dos recursos econômicos, políticos e culturais. Atualmente, a idéia de mobilidade social ascendente motiva pessoas de todas as castas (não apenas das "inferiores"), tanto coletiva quanto individualmente, uma vez que a busca não é mais pelo registro de posições sociais rituais superiores mas, universalmente, por riqueza, poder político e estilos modernos (consumistas) de vida. Em resumo, as castas deixaram de "reproduzir" a si mesmas, como fizeram no passado.

O surgimento de uma nova classe média

Todas essas mudanças emprestaram ao sistema de macroestratificação uma substancialidade estrutural que ele não possuía no passado. Na ausência de um governo centralizado, o sistema funcionava superestruturalmente como uma ideologia da hierarquia *varna*. Desprovido de substância estrutural, servia como uma "linguagem social comum" e fornecia categorias normativas de legitimação de posições sociais a várias hierarquias locais, substanciais, de *jatis*.¹⁴ Entretanto, como vimos, depois que a Índia se tornou uma entidade política pan-indiana, governada por um Estado liberal-democrático, novas formações sociais – cada qual compreendendo inúmeros *jatis*, muitas vezes em torno de hierarquias rituais e comunidades religiosas – surgiram em níveis regionais. Tirando sua nomenclatura da classificação oficial criada pelo Estado no curso da implementação de sua política de ação afirmativa (reservas), as novas formações começaram a ser identificadas como as castas dianteiras ou "superiores"; as castas atrasadas (OBCs); os *dalits* ou castas ordenadas (SCs); e os povos tribais ou tribos ordenadas (STs).

Ao contrário dos grupos com *status* no sistema de castas, as novas formações sociais atuam como entidades relativamente livres e abertas, competindo umas com as outras pelo poder político. Nessa competição, membros das castas superiores têm a disponibilidade de recursos de seu antigo *status*, tradicionalmente superior, e os das castas inferiores, as vantagens advindas da política estatal de ação afirmativa. Assim, o emergente sistema de estratificação representa uma espécie de fusão entre o velho sistema de posições sociais e o novo sistema de poder. Colocado de outra forma, a

hierarquia ritual de grupos fechados de *status* transformou-se em um sistema razoavelmente aberto e fluido de estratificação social.

Esse sistema ainda está sendo construído, e não pode ser descrito nem em termos de castas nem em termos puros de classes. Entretanto, tornou-se visível em anos recentes a preponderância de uma categoria, que pode ser chamada de "nova classe média": "nova" porque seu surgimento é diretamente derivado da desintegração do sistema de castas, o que socialmente a torna muito mais diversificada, se comparada à antiga classe média orientada pelas castas superiores existente na época da Independência. Além disso, na hierarquia tradicional o *status* superior implicitamente funcionava como critério para o ingresso na classe média, e os estilos de vida "sanscriti-zados" constituíam sua síndrome cultural. Tanto a ritualização quanto a sanscritização perderam praticamente toda relevância: a admissão na "nova" classe média é associada a novos estilos de vida (padrões de consumo modernos), à propriedade de determinados ativos econômicos e à autoconsciência de pertencer a ela. Como tal, está aberta a membros de diferentes castas, que adquiriram uma educação moderna, adotaram profissões não tradicionais e/ou passaram a possuir maior renda e poder político para nela ingressar.

Entretanto, a nova classe média não pode ser vista como uma categoria constituída exclusivamente por classes – uma síntese que, na verdade, seria uma ficção teórica. Ela carrega em seu cerne alguns elementos do sistema de castas, uma vez que o ingresso de um indivíduo na classe média é facilitado pelos recursos econômicos e políticos de sua casta. Indivíduos de castas superiores, por exemplo, têm à sua disposição os recursos que, na hierarquia tradicional, eram ligados à posição social. Da mesma forma, para

membros das castas inferiores, privados dos recursos adicionais de posição social, o ingresso na classe média é facilitado pelos modernos mecanismos legais como a ação afirmativa, aos quais fazem jus em virtude de sua posição social tradicionalmente inferior. Ao que tudo indica, a classe média indiana continuará a carregar esses elementos em seu seio, tendo em vista as aspirações de *status* e o fato de sua realização estar associada, para os indivíduos, às castas a que pertencem.

Crucial à formação dessa nova classe média é o fato de, ao mesmo tempo em que utilizam recursos coletivos de suas castas, os indivíduos que nela ingressam serem submetidos ao processo de classicização: eles se afastam de seus papéis rituais e das funções ligadas às suas castas, adquirem a nova identidade de pertencer à classe média e seus interesses econômicos e estilos de vida convergem mais para os dos outros membros da classe que para os de seus compatriotas que não pertencem a ela. Esse processo é empiricamente ilustrado pelas descobertas feitas em uma recente pesquisa por amostragem realizada em toda a Índia. Baseada em uma amostragem estratificada ao acaso (probabilidade proporcional ao tamanho) de 9.614 cidadãos indianos (masculinos e femininos) entrevistados em todos os estados indianos, exceto Jammu e Caxemira, a pesquisa foi conduzida pelo Centro para o Estudo das Sociedades em Desenvolvimento [Centre for the Study of Developing Societies – CSDS] de Nova Déli, em junho e julho de 1996.

Tomando como base uma análise preliminar dos dados dessa pesquisa, forneço um perfil geral da nova classe média.¹⁵

1) A classe média, quase que exclusivamente constituída por membros das castas superiores com educação inglesa na época da Independência, expandiu-se, durante as

primeiras três décadas seguintes, para incluir as castas dominantes constituídas por ricos fazendeiros em mobilidade ascendente. Em outras palavras, esse período testemunhou o surgimento de uma pequena classe média de base rural.

2) A pesquisa foi esquematizada em variáveis subjetivas e objetivas. As variáveis subjetivas diziam respeito à identificação do próprio entrevistado como membro da "classe média" e a uma rejeição explícita de seu reconhecimento como membro da "classe operária". As variáveis objetivas, partindo da auto-identidade como pré-condição, relacionavam-se à aplicação de certos critérios para a inclusão de um entrevistado na categoria "classe média": entre os que se auto-identificaram como membros dessa classe, foram efetivamente incluídos nela os entrevistados que possuíam duas das seguintes características: a) dez anos ou mais de escolaridade; b) propriedade de pelo menos três destes quatro bens: veículo automotor, TV, bomba elétrica e terra não agrícola; c) residência em uma casa *pucca* (construída com tijolos e cimento); 4) emprego em escritório. De acordo com a pesquisa, 20% da população da amostragem pôde ser identificada como pertencente à classe média.

3) A análise da pesquisa revelou que, mesmo atualmente, as castas superiores e de fazendeiros ricos, juntas, dominam a "classe média" Indiana. Como membros das duas categorias superiores, as castas superiores *dwija* e as castas dominantes não *dwija* perfazem cerca de 1/4 dos pesquisados e constituem aproximadamente metade da nova classe média. Isso também significa, contudo, que a presença das castas superiores foi reduzida na classe média atual, visto que a velha classe média era quase inteiramente constituída por elas.

4) Cerca de metade da população de classe média é proveniente de diversas formações sociais das castas inferiores, isto é, os *dalits* (castas ordenadas), os povos tribais (os povos tribais ordenados), as comunidades atrasadas de camponeses e artesãos (outras castas atrasadas) e as minorias religiosas. Considerando que os membros de todas essas formações sociais constituem 75% do universo da amostragem, sua representação de 50% na classe média é bem menor que a das castas superiores e intermediárias. Mas, visto no contexto de sua herdada posição ritual inferior na hierarquia tradicional, trata-se de um avanço significativo. Mais significativo ainda é o fato de que quando membros das castas inferiores, incluindo os pertencentes às de "extintocáveis", adquirem meios modernos de mobilidade social como educação, riqueza e poder político, seu *status* ritual inferior não os impede de ingressar na classe média e, mais importante, adquirir consciência de serem membros dela.

5) A análise também revelou diferenças estatísticas extremamente significativas nas atitudes e preferências políticas dos membros da classe média. Pesquisando determinadas variáveis políticas (como apoio a um partido político) e culturais (como crença na teoria do "karma") cruciais, descobriu-se que as diferenças entre membros das castas inferiores e superiores da classe média são bem menores que entre os membros desta e seus compatriotas de casta não pertencentes a ela.

6) Atualmente, a classe média Indiana possui um significativo componente rural, graças à inclusão, no passado, das castas dominantes baseadas no campo e, mais recentemente, de membros das castas inferiores que participam da economia e da administração modernas. Em suma, ela não é uma simples categoria demográfica abrangendo

determinados grupos de posições sociais rituais, mas uma formação sociocultural na qual indivíduos de diferentes castas e comunidades adquirem novos interesses econômicos e políticos e estilos de vida comuns à medida que ganham acesso a ela. Em seu interior, sobrevivem as identidades de casta de seus membros, mas ao interagirem com a nova identidade, mais ampla, da classe média, essas identidades adquirem um significado político e cultural diferente.

Para finalizar, a secularização das castas, que vem ocorrendo no âmbito da desritualização, da politização e da classicização, as reduziu a microcomunidades baseadas em afinidades, cujos membros adquirem novos lugares e identidades estruturais, derivadas de categorias de estratificação que encontram sua premissa em um

conjunto de princípios diferentes dos da hierarquia ritual. Ao se reorganizarem em grupos sociais horizontais mais amplos, membros de diferentes castas competem cada vez mais para ingressar na classe média, resultando no acesso, em grandes números, das castas mais baixas à classe média. Essa reorganização começou a mudar o caráter e a composição da velha classe média, anterior à Independência, constituída quase que inteiramente por uma pequena elite das castas superiores com educação britânica. A nova e ampliada classe média, que constitui cerca de 1/5 da população indiana, como dissemos no início está se tornando política e culturalmente mais unificada, embora mais diversificada no que diz respeito à origem social de seus membros.

Notas

1. Originalmente publicado no *Economic and Political Weekly*, vol. XXXIV, n. 34/35, 21/28 de agosto de 1999. Uma versão anterior foi apresentada na conferência sobre a Índia Contemporânea em

Transição (Lisboa, 18 a 20 de junho de 1998). A conferência foi patrocinada pela Fundação Oriente como parte de seu programa de promoção de diálogos civilizatórios Norte/Sul. Esta dissertação estará presente em *Transitions: Contemporary India*, organizado por Peter de Souza (inédito). Agradeço à Fundação Oriente por seu apoio financeiro e a Peter de Souza por seus comentários editoriais extremamente proveitosos.

2. O relato sobre a idéia portuguesa de casta aqui apresentada, assim como a discussão posterior sobre o discurso colonial, são baseados em grande parte em Cohn (1987: 139-40).

3. Para uma discussão detalhada sobre as mudanças nas castas durante o domínio britânico e o impacto que as políticas coloniais tiveram sobre o sistema de castas, ver Ghurye (1962: 270-305) e Galanter (1984: 18-40).

4. A autoconsciência coletiva entre as castas mais baixas da população, oprimidas social e economicamente pelas castas ritualmente mais bem posicionadas, se desenvolveu e encontrou articulação organizacional através de sua participação nos movimentos antibrámanes das primeiras décadas do século XX. Ver Omvedt (1976) e Firshick (1969).

5. Galanter vê esse desenvolvimento durante o domínio colonial como tendo trazido algumas mudanças importantes no sistema de castas: “A organização em castas fez surgir, com ela, duas mudanças importantes, e relacionadas entre si, na natureza das castas. Os grupos preponderantes cresceram de tamanho, partindo dos *jatis* endogâmicos para alianças regionais prudentes. Concomitantemente, os padrões tradicionais de organização e liderança no plano da aldeia foram trocados por associações voluntárias com oficiais que tinham sua autoridade delimitada a partir de eleições” (1984: 23).

6. Para um argumento recente que articula uma posição contrária, enfatizando que o sistema de castas tem, mesmo em face dessas mudanças, mantido uma continuidade sistêmica, ver Shah (1988: 92-133). Shah vê as divisões horizontais como sendo intrínsecas ao próprio sistema de castas, representando um outro princípio da organização de castas que sempre operou em justaposição à “hierarquia”. Na visão dele, portanto, as divisões horizontais em castas são produzidas e reproduzidas como parte de um processo contínuo dentro do sistema, uma espécie de mudança pela qual ele passa para garantir sua própria sobrevivência e manutenção. Para seu interlocutor no debate, I. P. Desai, as divisões horizontais, que precedem as castas mas foram integradas no sistema de castas pelo princípio da hierarquia ritual, estão atualmente se soltando dessa hierarquia e interagindo em espaços sociais e políticos horizontais. Assim, para Desai, divisões horizontais representam um novo princípio para o sistema de estratificação emergente, que minou o princípio de castas da hierarquia ritual (Desai 1988: 40-9).

7. Para uma discussão esclarecedora sobre a relação modificada entre posições sociais rituais e profissões e suas implicações para o surgimento de um novo tipo de sistema de estratificação na Índia, ver Desai (1984: 1.106-16).

8. Nos últimos tempos, tal reconhecimento de mudanças sistêmicas nas castas é refletido nos escritos sociológicos em geral. Por exemplo, M. N. Srinivas, em um de seus mais recentes escritos, caracterizou as mudanças que ocorreram no sistema de castas como sendo *sistêmicas* em sua natureza: “Enquanto o modo de produção da aldeia tinha sua base nas castas, a denúncia da desigualdade por parte de santos e reformadores, ou daqueles que professavam outras crenças, provaram-se ineficazes. Foi somente quando, junto com seus ataques ideológicos às castas, a educação e o emprego se tornaram acessíveis a todos, e a urbanização e a industrialização se expandiram, que mudanças sistêmicas ocorreram nas castas” (Srinivas 1996: XIV, grifo meu).

9. Para um panorama das mudanças sistêmicas que ocorreram nas hierarquias locais de castas nas áreas rurais, ver Karanth (1996: 87-109). Karanth, em seus comentários finais, observa que “Em primeiro lugar, talvez não seja mais apropriado se referir às castas na Índia rural como um ‘sistema’. As castas existem como grupos individuais, mas não mais integradas em um sistema, com o ajuste de seus interesses” (idem: 106).

10. Os escritos e as posições políticas de Ram Manohar Lohia, um conhecido líder socialista, constituíram uma exceção a essa abordagem dos partidos de esquerda com relação à mobilização política. Do seu ponto de vista, a mobilização horizontal das castas mais baixas com relação a questões de justiça social tinha um potencial político maior para organizar as populações pobres e destituídas da Índia que a ideologia de polarização de classes que, no seu entender, carecia de base social, empírica, para políticas de mobilização. Ver Lohia (1964) e Sheth (1996a: 31-40, 1996b: 1-15).

11. O conceito de “politicização das castas” foi utilizado por Rajni Kothari no início dos anos 1970 para descrever mudanças ocorridas no sistema de castas após seu envolvimento na política democrática. Ver Kothari (1964:3-25).

12. Rajni Kothari, em seu trabalho pioneiro sobre o Partido do Congresso, viu aspectos da política congressista, isto é, a expansão de sua base social por meio do controle de facções políticas regionais baseadas em castas e a busca de um consenso sobre temas de desenvolvimento e modernização em âmbito nacional, como cruciais ao domínio político e eleitoral prolongado do Partido do Congresso. Ver Kothari (1964: 1.161-73; 1989: 36-58).

13. Ver a esse respeito, Sheth (1987: 1.957-87).

14. A esse respeito, ver Srinivas (1962: 63-9) e Betelle (1996: 15-27).

15. Gostaria de enfatizar que estão apresentadas aqui as descobertas preliminares da pesquisa. O autor e a equipe de pesquisa no CSDS estão no processo de refinar os dados indicadores de ingresso na classe média. Na análise final, números percentuais relativos à representação de formações sociais na classe média e ao seu aumento podem sofrer uma pequena variação (com uma diferença de mais ou menos 1% ou 2%, para cima ou para baixo). O que divulgo aqui é um "trabalho em andamento", e não uma análise acabada da composição da classe média, que em breve será publicada em uma monografia distinta. A idéia é fornecer um quadro geral, ainda que experimental, da nova classe média emergente.

Referências bibliográficas

- BETELLE, Andre (1996) "Varma and Jati", *Sociological Bulletin*, vol. 45, n. 1, março de 1996, p. 15-27.
- COHN, Bernard S. (1987) "Notes on the History of the study of Indian society and culture". Em: *An anthropologist among the historians and other essays*. Nova Déli: Oxford University Press, p. 139-40.
- DESAI, I. P. (1984) "Should 'Caste' be the basis for recognizing backwardness?", *Economic and Political Weekly*, vol. 19, n. 28, julho de 1984, p. 1.106-16.
- _____. (1988) "A critique of division and hierarchy". Em: SHAH, A. M. & DESAI, I. P. *Division and hierarchy: an overview of the caste in Gujarat*. Nova Déli: Hindustan Publishing Corporation, p. 92-133.
- FIRSHICK, Eugene (1969) *Politics and social conflict in south India: the non-Brahman movements and tamil separatism: 1916-1929*. Berkeley: University of California Press.
- GALANTER, Marc (1984) "Reform, mobility, and politics under British rule". Em: *Competing equalities: law and backward classes in India*. Nova Déli: Oxford University Press, p. 18-40.
- GHURYE, G. S. (1962) "Caste during the British rule". Em: *Cast and race in India*. Bombaim: Popular Prakashan, p. 270-305.
- KARANTH, G. K. (1996) "Caste in contemporary rural India". Em: SRINIVAS, M. N. (org). *Its twentieth century avatar*. Nova Déli: Viking / Penguin, p. 87-109.
- KOTHARI, Rajni (1964) "The congress system in India", *Asian Survey*, vol. 4, n. 12, dezembro de 1964, p. 1.161-73.

- _____. (1989) "The congress system revisited". Em: *Politics and people: in search of humane India*. Nova Déli: Ajanta, vol. 1, p. 36-58.
- _____. "Capítulo 1: introdução". Em: *Caste in Indian Politics*, p. 3-25.
- LOHIA, Ram Manohar (1964) *The caste system*. Hyderabad: Ram Manohar Lohia Samata Vidyalaya Nyas.
- OMVEDT, Gail (1976) *Cultural revolt in a colonial society: the non-Brahman movements in western India: 1873-1930*. Bombaim: Scientific Socialist Education Trust.
- SHAH, A. M. (1988) "A response to the critique on division and hierarchy". Em: SHAH, A. M. e DESAI, I. P. *Division and hierarchy: an overview of the caste in Gujarat*. Op. cit., p. 92-133.
- SHETH, D. L. (1987) "Reservations policy revisited", *Economic and Political Weekly*, 14 de novembro de 1987, p. 1.957-87.
- _____. (1996a) "Ram Manohar Lohia on caste in Indian politics". *Lokayan Bulletin*, vol. 12, n. 4, janeiro-fevereiro de 1996, p. 31-40.
- _____. (1996b) "Ram Manohar Lohia on caste, class and gender in Indian politics", *Lokayan Bulletin*, vol. 13, n. 2, setembro-outubro de 1996, p. 1-15.
- SOUZA, Peter de (org.) *Transitions: Contemporary India*. Inédito.
- SRINIVAS M. N. (1962) "Varna and caste". Em: *Caste in Modern India and other essays*. Bombaim: Asia, p. 63-9.
- _____. (1996) "Introdução". Em: *Caste: its twentieth century avatar*. Op. cit.

SUMMARY

Caste secularization and the formation of a new middle class

An analysis is made of the changes introduced in Indian society that led to a de-retualization of castes, especially after the country's decolonization. The paper shows that castes now survive as affinity-based communities but operate in a newly created system of social stratification

whereby members increasingly compete for admittance into the middle class. Albeit slowly, this new and larger medium class is achieving stronger political and cultural unity, even though it is highly diversified with regard to the social origins of its members.

RÉSUMÉ

La sécularisation des castes et la formation d'une nouvelle classe moyenne

L'article analyse les changements produits dans la société indienne, en particulier après la décolonisation du pays, lesquels ont mené à une déritualisation des castes. Il souligne que les castes survivent actuellement comme communauté basée sur des affinités, mais opèrent dans un système de stratification sociale récemment

créé, où leurs membres rivalisent de plus en plus entre eux pour rejoindre la classe moyenne. Celle-ci, nouvelle et élargie, s'unifie, bien que lentement, politiquement et culturellement, mais est extrêmement diversifiée sur le plan de l'origine sociale de ses membres.



Caminhos do filosofar na Índia: conhecimento, ignorância e salvação segundo a escola Vedanta

Dilip Loundo

*Recebido para publicação em maio de 2000
Doutor em Filosofia Sânscrita pela Universidade de Bombaim, Índia.
Professor-leitor de Estudos Brasileiros na Universidade de Goa, Índia.*

O artigo procura examinar a natureza e a especificidade do discurso filosófico indiano, representado pela escola de pensamento Vedanta, que é, dentre as seis escolas filosóficas ortodoxas tradicionalmente reconhecidas na Índia, a que mais influência exerceu e exerce na conformação da psique cultural indiana. Pretende mostrar também que a substância doutrinária da escola, fundada em uma concepção monista ou não dualista da realidade, está respaldada em uma estrutura argumentativa que combina objetividade e rigor lógicos e que visa a compreensão simultânea da totalidade do cosmos e da natureza da subjetividade, sendo assim um fundamento cognitivo e soteriológico.

Palavras-chave: filosofia indiana, sânscrito, Vedanta, consciência, salvação

1 de junho de 2000

I

O caráter eurocêntrico e messiânico que orientou respectivamente a análise e a disseminação do pensamento indiano nos meios acadêmicos e não acadêmicos no Ocidente contribuiu para manter a filosofia indiana à margem de um discurso de originalidade, rigor e cognição. Contudo, uma proposta do puro pensar que ação requerimentos de caráter ético e prático e que intrinsecamente vincula a problemática do conhecimento à da salvação me parece apresentar marcas de continuidade com a tradição greco-romana. O que não deveria nos surpreender, considerando a filiação do sânscrito – língua por excelência do discurso filosófico indiano – e de certas estruturas simbólicas de organização de seu espaço social ao universo indo-europeu.

Este ensaio pretende avaliar em que sentido o pensamento indiano se projeta como um “filosofar” legítimo. Em outras palavras, é nosso objetivo apontar para a natureza peculiar de uma forma alternativa de filosofar que se constitui geneticamente à margem da modernidade, mas que a incorpora como articulação epistemológica a partir das colonialidades experienciadas. Nossa análise versará sobre o projeto cognitivo da escola de pensamento denominada Vedanta, que é, dentre as seis escolas filosóficas ortodoxas tradicionalmente reconhecidas [*Darsana*]¹, a que mais influência exerceu e exerce na conformação da psique cultural indiana.

Vedanta quer dizer, literalmente, “a parte final dos *Vedas*”, uma referência aos *Upanishads*, os textos sagrados que constituem a fonte exclusiva e última do conhecimento sobre a natureza do

Absoluto [*Brahman*]. O cânon dos *Upanishads* inclui aproximadamente 108 composições, das quais 14, coletivamente designadas “antigos *Upanishads*” e cuja redação vai de 1000 a 100 a.C., constituem as mais importantes fontes para o desenvolvimento da escola Vedanta.

O texto básico que dará suporte a este ensaio é o *Brahma-Sutra-Bhasya*, em particular a parte inicial, que é conhecida como *Catuhsutri*, com o comentário de Sankaracarya. O *Brahma-Sutra* compõe, junto com os *Upanishads* e a *Bhagavad-Gita*, a trilogia literária da escola Vedanta. É atribuído ao filósofo Badarayana (séc. II d.C.) e constitui uma coletânea de aforismos [*sutra*] cuja forma extremamente sintética tem finalidades pedagógicas de condensação conceitual e memorização e que tem por objetivo apresentar as principais teses comuns a todos os *Upanishads*. O comentário de Sankaracarya ao *Brahma-Sutra*, o *Brahma-Sutra-Bhasya*, constitui o texto filosófico de maior impacto e quintessência da excelência filosófica da Índia. Um sem-número de sábios e iniciados se dedicam a reter mnemonicamente partes ou até mesmo a totalidade desse texto, em especial o *Catuhsutri*, que inclui uma introdução e comentários aos quatro primeiros *sutra*.

Embora diferentes matizes de interpretação coexistam no interior da própria escola, a linha sustentada pelo filósofo Sankaracarya, que viveu durante o século VIII d.C., supera de tal maneira as demais que é comumente tida por porta-voz exclusiva de Vedanta. Sua linha de análise, conhecida como “não-dualismo” [*advaita*], constitui, em termos de argumentação lógica, a mais requintada formulação de toda a tradição filosófica indiana.

O fundamento metafísico da filosofia não dualista de Vedanta [*advaita-Vedanta*]

se assenta em um princípio básico: o Absoluto [Brahman] constitui a única [advitiya] realidade [sat]. Esse princípio se desdobra nas duas asserções básicas que compõem sua natureza essencial [svarupa-laksana]:

1. *Brahman* é infinito [ananta] e radicalmente uno. Portanto, está livre de todo e qualquer tipo de atribuição, distinção ou relação que se ache subsumida pelas categorias de nome, forma e ação e que decorra da dualidade elementar sujeito-objeto [visayi-visaya]. Desse modo, *Brahman* transcende todas as formulações lingüísticas, e a melhor forma de indicá-lo é a expressão negativa: “Não é isto, não é aquilo” [neti, neti].

2. *Brahman* é radicalmente não diferente da verdadeira natureza do “si mesmo” [atman]. Assim, a impossibilidade de objetificação [avasayata] de *Brahman* tem por correlato, em vez de uma incognoscibilidade absoluta, uma eterna auto-evidência, que é o fundamento intrínseco da Pura Consciência [cit], a eterna Testemunha [saksi]. O exemplo de nossa experiência cotidiana que melhor sugere a Pura Consciência é o estado de sono profundo (sono sem sonho), que constitui, de acordo com Vedanta, um estado de consciência sem objetos.

A natureza do Absoluto é a única na qual se realizam, de forma definitiva, os anseios de Verdade [satya] e Bem-aventurança [ananda] que orientam a odisséia existencial. Com efeito, um estado de não-contradição [abadhitatva] e de ausência de medo [abhaya], atual ou potencial, só é possível onde não existe um “segundo” [kevaladvaita]. Mas, se o Absoluto é Pura Consciência e radicalmente Uno, negação da possibilidade de existência de um “segundo”, como explicar a experiência de multiplicidade que caracteriza o universo

empírico [*jagat*], suspenso na dualidade sujeito-objeto? Em outras palavras, como pode o uno e único se tornar substrato do múltiplo sem deixar de ser uno e único?

É com o intuito de esclarecer esse ponto fundamental que os Upanishads introduzem a noção heurística de Ignorância [avidya]. Obscura nos Upanishads, ela foi esmiuçada de forma notável por Sankaracarya, vindo a constituir o conceito operativo de maior eficácia epistemológica e de mais acentuada repercussão e controvérsia da história da filosofia indiana.

Como se pretende explicativa de uma questão metafísica básica – a passagem do Uno ao Múltiplo –, a noção de Ignorância transcende o mero caráter subjetivo que comumente se lhe atribui para adquirir um caráter fundante [mula-avidya], como fonte da totalidade das objetificações da Pura Consciência. É, em consequência, uma noção-chave para o entendimento dos demais conceitos filosóficos correlatos que dão conta, de forma localizada, dos diferentes aspectos que vinculam o “si mesmo”, alienado como sujeito cognoscente [jnata] e agente [karta], ao universo da multiplicidade.

II

É nosso objetivo mostrar que a noção de Ignorância [avidya] constitui, a um só tempo, o fundamento transcendental de manifestação do universo da multiplicidade e o fundamento para a realização do “si mesmo” [atman] como Absoluto [Brahman]. No “Comentário sobre superposição” [Adhyasa-Bhasya] que abre o Brahma-Sutra-Bhasya, Sankaracarya apresentou alguns dos mais característicos e incisivos argumentos em prol da caracterização da superposição como superposição atributiva.

Embora seja por natureza Pura Consciência e única realidade, pelo agenciamento da Ignorância o Absoluto aparece como (se fosse) o universo da multiplicidade empírica [*jagat*], calcado na dualidade [*dvaita*] sujeito-objeto. Sendo a Ignorância ausência de conhecimento do Absoluto, o universo da multiplicidade do qual é semente constitui uma falsa manifestação do Absoluto, uma expressão errônea de sua natureza íntima. Em outras palavras, a Ignorância é o fator que condiciona [*upadhi*] o aparecimento da Pura Consciência como consciência objetificada ou falsa consciência. Consagra-se, assim, como o processo de edificação de um universo empírico derivado de um erro da objetivação múltipla do Absoluto, *Brahman*.

O falso aparecer de *Brahman* revela a natureza ambivalente da Ignorância: como fundamento de um erro [*viparyaya*], ela é essencialmente negativa, ou seja, é uma ausência de conhecimento do Absoluto; como fundamento de um erro que manifesta algo, ela é circunstancialmente positiva, isto é, constitutiva da aparência da dualidade ou multiplicidade. Por causa desse caráter ambivalente, o universo empírico é descrito, por vezes, como ocupando um lugar intermediário entre uma existência absoluta, que é *Brahman*, e uma absoluta não-existência (que jamais aparece), cujo exemplo clássico é o do filho de uma mulher estéril. Trata-se, enfim, de uma mistura de Real e não-Real [*sadasat/mithya*] cuja ilustração mais próxima, no domínio da experiência cotidiana, é a ilusão perceptiva.

Assim sendo, o universo empírico, também denominado Ignorância-efeito [*tula-avidya*], possui, como expressão do agenciamento causal da Ignorância-raiz [*mula-avidya*], o *status* de uma ilusão [*maya*]. Para sugerir sua possibilidade como um evento graças ao qual a multiplicidade

ou falsa consciência se manifesta a partir do Uno sem com isso modificar o *status* do Uno, Sankaracarya fez recurso a analogias. Duas são especialmente significativas. A primeira é a aparente percepção de duas luas, em que, na realidade, como substrato real da percepção, encontra-se uma lua apenas. A segunda é a do vaso e do espaço nele contido. O espaço que é único e contínuo pode aparentemente ser encerrado no interior de um vaso, sem que com isso sejam afetadas a unidade e a continuidade do espaço em geral.

Tais analogias ajudam a perceber a característica básica da Ignorância-efeito: trata-se de uma manifestação totalmente dependente de seu substrato real de aparecimento, a saber, o próprio Absoluto. De fato, toda ilusão depende de um substrato real como condição última de sua própria manifestação. Nesse caso, essa dependência é total, pois os elementos conformadores da ilusão advêm exclusivamente do Absoluto, já que ele é a única realidade. Assim, manifestação dependente é o verdadeiro significado da falsa consciência. Como consequência, o caráter ilusório do universo empírico não deve ser entendido no estrito sentido epistemológico com que geralmente tal designação é usada. O mundo é uma ilusão não no sentido de ser uma fantasia de nossa imaginação ou uma projeção de nosso pensamento, visto que o sujeito [*visayi*] que pensa e imagina já é, ele mesmo, uma determinação objetiva da Pura Consciência. O mundo é uma ilusão no sentido apenas de que não é Real – a única realidade é o Absoluto sem atributos, ao qual o mundo deve, de forma exclusiva, seu caráter de ente manifestado. É nesse sentido que o Absoluto, *Brahman*, é definido secundariamente [*tatasthalaksana*] como causa material e instrumental do universo, e é a noção de Ignorância que permite apreender o real significado dessa definição.

O universo empírico como manifestação dependente de *Brahman* comporta duas peculiaridades. Em primeiro lugar, ele jamais afeta a natureza do substrato. A unicidade de *Brahman* se mantém absolutamente inalterada antes, durante e depois da ilusão do mundo. A analogia da lua é ilustrativa do caráter inalterado da lua–una–real durante o evento da lua–dupla–ilusão. Em segundo, o universo empírico é anulado, ou seja, passível de desaparecimento imediato, tão logo a ilusão se desfaz com a remoção da ignorância. Aqui, a eterna subsistência ou não-contradição [*abadhita*] funciona como critério de realidade: se a ilusão é anulada [*bhadrita*] pela realização da Pura Consciência, esta, indiferente ao fenômeno da ilusão, não deixa de brilhar durante a ocorrência do erro. A remoção da Ignorância [*avidya*] através do conhecimento [*vidya*] dissolve o erro sobre a natureza da consciência, não a própria consciência.

As diferentes manifestações errôneas do Absoluto se agrupam segundo duas grandes categorias que consagram o universo empírico como universo da dualidade [*dvaita*]: a categoria de sujeito [*visayi*] e a categoria de objeto [*visaya*]. A análise feita por Sankaracarya mostra que a alienação da Pura Consciência condicionada pela Ignorância não é uniforme, mas apresenta graus hierárquicos de identificação, dos quais essas duas categorias representam os dois patamares fundamentais.

Para que uma consciência se manifeste como consciência de um objeto é necessário que ela, implícita e concomitantemente, represente a si mesma a) como diferente do objeto, e b) através do objeto como ente de relação. Essas duas dimensões de representação são degraus de objetificação da Pura Consciência funcionalmente distintos: a representação do “si mesmo” como *diferente* de um “outro” é determinada por uma

identificação imediata com atributos que se opõem aos atributos do “outro”, e a representação do “si mesmo” através do “outro” trata de uma identificação mediata ou relacional com os atributos do “outro”.

Dessa forma, a categoria de “sujeito” ou “eu” [*asmad*] caracterizada pelo primeiro tipo de identificação possui um *quantum* de auto-evidência (característica intrínseca da Pura Consciência) superior àquela que acompanha a categoria de objeto ou “outro” [*asmad*] caracterizada pelo segundo tipo de identificação. Essa diferenciação de percepção intuitiva de auto-evidência presente na dualidade elementar dá uma idéia do agenciamento da Ignorância, uma vez que constitui não apenas condição de manifestação mas também mecanismo de ocultamento de sua própria dependência ou falsidade. A “absolutização” comparativa do “eu” é reificadora de sua própria natureza errônea e, concomitantemente, do vínculo dialético de dependência do “outro” que é fonte de todo sofrimento [*dukha*]. Ela trata de uma objetificação muito peculiar, pois ecoa, de forma preferencial, a auto-evidência da Pura Consciência. Por esse motivo, e ao contrário das demais ciências, que tomam por referência um objeto particular [*visaya*], a ciência do Absoluto [*Brahman-vidya*] – dâdiva dos Upanishads – toma a forma de uma investigação sobre a noção de sujeito [*visayi*] como lugar do “si mesmo” [*atman*]. Seu objetivo é depurar tal noção do conglomerado de atributos de auto-representação que a constituem – até o limite de promover sua auto-extinção –, mediante um processo intelectivo [*vicara-tarka*] que gradualmente denuncia o caráter meramente objetivo, e portanto anulável, de tais atributos, ou seja, a vacuidade de sua aparente auto-evidência, eliminando, com isso, também as representações agregadas de caráter relacional. Se as ciências que investigam objetos par-

ticulares têm em mira descobrir sua verdade relativa como peculiaridade que os distingue dos demais objetos, a ciência do sujeito dá conta da natureza ilusória dos objetos em sua totalidade como falsa representação do Absoluto, preferencialmente manifestado através da categoria de "sujeito".

A noção de Ignorância, assim, guarda em sua formulação um nítido caráter soteriológico, uma vez que sua eliminação propicia, de forma direta e imediata, a realização da Pura Consciência [*mukti*]. Essa realização não decorre da remoção de coisas reais, mas da falsa consciência que as constitui, não se tratando, pois, de qualquer ação transformadora ou modificadora, mas de puro exercício intelectual de correção (e negação) conceitual, findo o qual nada mais há a ser feito para que a eterna e única realidade, *Brahman*, brilhe em sua pristina pureza.

III

Depois de examinar os dois aspectos básicos decorrentes da postulação da noção de Ignorância, passemos agora à descrição de seu efetivo mecanismo processual ou *modus operandi*, que constitui a hipótese fundamental deets ensaio.

No início do texto base de nossa pesquisa, Sankaracarya definiu Ignorância como um processo de Superposição ilícita de atributos [*adhyasa*] entre duas entidades. Genericamente, Superposição trata da manifestação, na forma de memória, de algo previamente experienciado em outro lugar, excluindo portanto a possibilidade de um livre exercício da imaginação [*vikalpa*]. A definição de Sankaracarya constitui a análise do mecanismo através do qual a "falsa interpretação" toma lugar, e apresenta o que

há de comum em toda e qualquer teoria do erro cognitivo [*viparyaya*], no qual propriedades pertencentes a uma entidade aparecem associadas a uma outra ou, simplificadamente, no qual uma entidade aparece como algo diferente.

O exemplo clássico, oriundo de nossa experiência cotidiana, que ilustra o processo de Superposição como fundamento de ilusão é o aparecimento, na penumbra, de uma cobra no lugar onde na realidade se encontra uma corda. As propriedades da cobra retidas na memória como fruto de experiências passadas são, na ausência de discriminação atual [*viveka*] ou na confusão mental, circunstancialmente superpostas ao substrato que efetivamente se apresenta perceptualmente, ou seja, a corda.

A Superposição básica mediante a qual o Absoluto aparece como universo empírico, particularmente alienado como conhecedor [*jnata*] e agente [*karta*], é um processo em que as características de objetificação oriundas de traços produzidos no passado por apresentações dos sentidos são superpostas na Pura Consciência. Diferentemente da analogia da cobra-corda, em que a Superposição ocorre entre duas entidades do mesmo plano de manifestação (o universo empírico), a Superposição básica Absoluto–Universo empírico [*Brahman-jagat*] relaciona a única e não objetificável realidade [*Brahman*] com algo em última análise não-Real [*jagat*].

A impossibilidade de objetificação do substrato não é vista como impedimento para a ocorrência da Superposição. A analogia citada como ilustração é a superposição da idéia de concavidade no espaço [*akasa*], que não é objeto de percepção. Mas, para tornar o evento básico mais compreensível e instrutivo, Sankaracarya admitiu que se tomasse como substrato de superposição a objetificação que maior afi-

nidade possui com a Pura Consciência, que é, como já vimos, a noção de "sujeito". Com isso, a Superposição básica pode ser descrita como uma propensão que nos faz atribuir propriedades dos objetos de consciência ao sujeito que os revela (e vice-versa). Em outras palavras, o sujeito, lugar privilegiado da Pura Consciência, é identificado, em um regime de alternância, com "corpo", "mente", "memória" etc. Frases como "Eu sou gordo" ou "eu sou triste" são expressões lingüísticas dessa confusão atributiva: o sujeito é erroneamente objetificado por associação com atributos pertencentes a entidades perceptualmente manifestadas, como o corpo e a mente.

Portanto, e ainda que no limite a noção de sujeito não deixe de conservar certo caráter de objetificação pelo simples fato e no ato mesmo de manifestar objetos – resíduo cuja eliminação é o mais secreto ensinamento dos Upanishads –, a exploração comprensiva de sua auto-evidência (como oposição a "objetificação") deixa entrever mecanismos localizados de Superposição. Denuncia-se que, no limite, para ser manifestado como objeto um sujeito precisaria de um outro sujeito que escaparia à objetificação, e assim sucessivamente, em regressão ao infinito.

O hipotético mecanismo descrito, ainda que admissível, parece entretanto deixar no ar uma questão que lhe antecede. Uma vez que o substrato de Superposição [Brahman] é a única realidade, como foi possível a "primeira Superposição", aquela instauradora da dualidade fornecedora das distinções que possibilitariam as superposições subsequentes em um nível experencial?

Sankaracarya não considerou essa uma questão legítima. Para evitá-la, ele em algumas passagens afirmou que a Superposição instaurativa é "sem começo" [anadi] e, em outras, que se achava inabilitado para ex-

plícios os misteriosos caminhos da Ignorância. A ilegitimidade dessa questão é óbvia. Uma vez que a Ignorância perpassa a totalidade das manifestações fenomênicas, toda tentativa de dar uma explicação causal para a Superposição não pode ser incluída senão como mais uma manifestação da mesma Superposição. Além disso, traçar a genealogia da Superposição implicaria envolver o Absoluto que é a única realidade, e fazer a Ignorância residir no Absoluto não só complicaria a postulação do caráter não dual deste como implicaria atribuir um fundamento ontológico causal para um erro, isto é, para algo que é essencialmente ausência de conhecimento.

É por isso que a Ignorância, obscurecimento da Realidade que conforma o universo empírico, é adjetivada de "indescritível" [anirvacaniya], com o que se enfatiza o fato de ser refratária a toda e qualquer indagação racional sobre causas últimas. A positividade que se atribui à Superposição como conformadora de algo que aparece como "meia Realidade" ou "mistura de Real e não-Real" é antes de mais nada uma concessão que visa dar plausibilidade tácita e circunstancial, dentro do contexto soteriológico dos Upanishads, à experiência fenomênica e expressão generalizada da Ignorância, evidenciada na afirmação "Eu não sei isto ou aquilo". Tal aceitação tácita, em vez de converter a Ignorância em objeto de investigação causal, tem em mira garantir as condições mínimas para a aplicabilidade de um método de eliminá-la.

Finalmente, a recusa em dar fundamentos causais para a "primeira Superposição" é uma forma de preservar dois níveis distintos de consciência: a Superposição só é aceitável como hipótese do ponto de vista da consciência empírica [vyavaharika], pois da perspectiva do Absoluto [paramarthika] ela jamais ocorre.

IV

A prioridade dada neste curto ensaio a questões de ordem lógico-epistemológica teve em mira contribuir para a avaliação do caráter peculiar da estrutura argumentativa do discurso filosófico indiano, aqui representado pelo filósofo Sankaracarya (VIII d.C.), filiado à mais influente escola do pensamento clássico indiano.

Em nossa perspectiva, a proposta de conhecimento apresentada possui todos os ingredientes filosóficos de uma argumentação racional, cognitivamente viável e versando sobre temática totalizante, inserida, contudo, em um contexto epistemológico muito peculiar. Em vez de proposições pragmáticas, os Upanishads ou textos sagrados [*sruti*] fornecem um método de pensar [*vicara*] descrito como uma articulação original de conceitos fundamentais de caráter familiar. Esses conceitos, através do sentido objetivo individual de que estão investidos, revelam, no interior da articulação coletiva denominada “argumentação védica” [*adhyaropa-apavada-tarka*], um sentido transcendental de caráter soteriológico, vale dizer, um sentido que elimina os erros intelectivos que são causa exclusiva do sofrimento humano [*dukha*], conduzindo, de forma imediata, à realização [*mukti*] do inconcebível “si mesmo” [*atman*] ou Absoluto [*Brahman*]. O sistema de idéias apresentado pelos textos sagrados é, ao mesmo tempo, um sistema pedagógico de salvação e um sistema epistemológico de conhecimento da totalidade [*ágama*]. Não há como distinguir epistemologia de soteriologia: a teleologia existencial ou salvação [*mukti*] é o epílogo epistemológico, o clímax necessário do próprio ato cognitivo [*jnana*].

Contudo, os pré-requisitos éticos exigidos para a disciplina do filosofar como um exercício da racionalidade são em reali-

dade pré-requisitos epistemológicos, uma vez que visam criar um estado mental de desapego aos objetos exteriores, condição para a correta discriminação dos conceitos fundamentais e suas articulações semânticas que conduzem ao conhecimento da natureza ilusória (ou seja, dependente) de tais objetos. Sua atuação é similar ao pedido de atenção ou concentração de alguém que quer comunicar algo inusitado a outrem.

Em apoio a essa “possibilidade filosófica” e como corolário deste ensaio, destacamos os pressupostos fundamentais e compromissos básicos em que se assenta, segundo Sankaracarya, o projeto de conhecimento como empreendimento racional de caráter totalizante. Pode-se condensá-los em seis princípios elementares:

– a ciência do cosmos em sua totalidade [*brahma-vidya*] e a ciência do “si mesmo” [*atma-vidya*] constituem, do ponto de vista epistemológico, uma só ciência;

– a ciência do “si mesmo” [*atma-vidya*] conduz, de forma direta e imediata, à realização do estado de perfeição do indivíduo [*mukti*];

– o meio de conhecimento [*pramana*] do “si mesmo” são os textos conhecidos como Vendas [*sruti*], em particular sua parte derradeira destes, os Upanishads. Mais que uma apresentação de doutrinas objetivas, os Upanishads constituem um meio de eliminação dos erros básicos sobre a natureza do “si mesmo”, consagrando-se como um método superior de pensar [*vicara-tarka*] caracterizado pelo argumento soteriológico [*adhyaropapavada-tarka*] cujas fontes textuais são, no limite, fontes experenciais peculiarmente articuladas;

– a conclusão do argumento soteriológico é o silêncio [*mauna*], como reconhecimento do “si mesmo” auto-evidente [*aparoksanubhuti*];

– a argumentação racional perseguida pela tradicional linha de sucessão de filósofos-mestres [*acarya-sampradaya*] é uma reiteração da argumentação básica dos

Upanishads acrescida de uma preocupação pedagógica [*upadesa*], isto é, ajustada às peculiaridades de cada neófito [*adhikarabhedā*].

Notas

1. As cinco restantes são, a saber: Samkya ou escola do dualismo transcendental; Yoga ou escola da disciplina psicossomática; Nyaya ou escola da lógica; Vaisesika ou escola do atomismo qualificado e Mimamsa ou escola da hermenêutica védica.

Referências bibliográficas

- SANKARACARYA (1979) *Upadesa-Sahasri*. Madras: Sri Ramakrsna Math.
- _____. (1982) *Bhagavad-Gita-Bhasya*. Madras: Samata Book.
- _____. (1983) *Upanisad-Bhasya*. Madras: Samata Book.
- _____. (1988) *Brahma-Sutra-Bhasya*. Nova Déli: Motilal Banarasidass.

SUMMARY

Philosophical paths in India: knowledge, ignorance and salvation according to the Vedanta school

The paper aims to investigate the nature and specificity of the Hindu philosophical discourse represented by the Vedanta school of thought, the one among six traditionally acknowledged orthodox philosophical schools in India that to this day has most influenced the makeup of the Hindu cultural psyche. It further seeks to show that the school's doctrinal essence, based as it is

on a monistic or non-dualistic conception of reality, relies on an argumentative framework that combines objectivity and logical exactness to reach a simultaneous understanding of both the entire cosmos and the nature of subjectivity, thereby representing a cognitive and soteriological foundation.

RÉSUMÉ

Chemins du «philosopher» en Inde: connassaince, ignorance et salut selon l'école Vedanta

L'article s'efforce d'examiner la nature et la spécificité du discours philosophique indien représenté par l'école de pensée vedanta qui est, parmi les six écoles philosophiques orthodoxes traditionnellement reconnues en Inde, celle qui a exercé la plus grande influence, et l'exerce encore, dans la constitution de la psyché culturelle indienne. Il vise à montrer aussi que la substance

doctrinaire de l'école, fondée sur une conception moniste ou non dualiste de la réalité, s'appuie sur une structure argumentaire qui allie objectivité et rigueur logique et tend vers la compréhension simultanée de la totalité du cosmos et la nature de la subjectivité, présentant ainsi un fondement cognitif et sotériologique.

A ascensão do BJP e o declínio do Congresso: uma apreciação

V. B. Singh

*Recebido para publicação em fevereiro de 2000
Centro para o estudo das Sociedades em Desenvolvimento, Nova Déli, Índia*

Este artigo analisa o fim da dominação unipartidária na Índia a partir do crescimento do Partido Bharatiya Janata (BJP) e o declínio do Partido do Congresso Nacional Indiano, explorando a jornada ascendente do BJP e os fatores que contribuíram para sua passagem da periferia para o centro da cena política. Além disso, examina os padrões emergentes de competição entre os partidos, a formação de coalizões e o papel mediador por elas desempenhado na moderação da política dos dois partidos e suas perspectivas futuras.

Palavras-chave: Partido Bharatiya Janata (BJP), Partido do Congresso Nacional Indiano, processo eleitoral indiano, política nacional.

O resultado das eleições para o Lok Sabha de 1999 exclui a possibilidade de retorno, no futuro próximo, do sistema de “dominação unipartidária” na Índia. O gradual declínio de popularidade do Partido do Congresso Nacional Indiano (doravante chamado apenas de Congresso), de um lado, e o constante crescimento do Partido Bharatiya Janata (BJP), do outro, assim como os papéis determinantes que esses partidos estão destinados a ocupar no futuro da política indiana exigem uma análise meticulosa sobre sua construção e desconstrução.

Esta dissertação é uma tentativa nessa direção. Ela tem como objetivo explorar a ascensão do BJP na política indiana e os fatores que contribuíram para seu crescimento, da periferia para o centro da cena política. Para analisar suas respectivas forças, farei uma comparação detalhada das bases de apoio do Congresso e do BJP, examinando em seguida os padrões emergentes de competição entre partidos, a formação de coalizões e do papel mediador que desempenham na moderação das políticas desses dois partidos e, por fim, suas perspectivas para o futuro.

O caminho ascendente do BJP

A desintegração do Partido Janata após 1979 não deteve a busca dos membros do partido nacionalista hindu por uma expansão de sua base de apoio na política indiana. Essa foi a razão pela qual, ao contrário dos outros membros do Partido Janata, eles não procuraram reviver o antigo Jana Sangh quando ele e alguns recém-descobertos aliados deixaram a aliança. Isso seria um retrocesso, visto que a base de apoio do Jana Sangh era em grande parte confinada aos Brâmanes, aos Banias (comunidade dos

comerciantes) e à classe média urbana nos estados de língua hindi do Norte e do Centro da Índia. Buscando capitalizar os ganhos obtidos durante a experiência Janata e reivindicar suas verdadeiras tradições, tanto ideologicamente quanto em termos de aspirações políticas, o novo partido foi batizado de “Partido Bharatiya Janata”. Suas lideranças, particularmente Atal Bihari Vajpayee, fundador e presidente do partido, tomaram o cuidado de distanciá-lo do legado do Jana Sangh e tentaram construir uma nova imagem por meio de seus pronunciamentos ideológicos. Esforços foram feitos para moderar sua postura pró-*hindutva* e para incluir políticas e programas defendidos por Mahatma Gandhi, Jaya Prakash Narayan e Deen Dayal Upadhyaya com o objetivo de reconstruir tanto a sociedade quanto o Estado indiano. Como resultado, o partido escolheu adotar o “socialismo gandhiano” como pedra angular de sua nova ideologia política. Para alcançar esse objetivo, Vajpayee enfatizou a necessidade de uma política baseada em valores e conclamou o novo partido a mobilizar o apoio dos “camponeses pobres, dos trabalhadores, dos *harijans*, dos povos tribais e de outros setores explorados da população” (Vajpayee 1980: 2). Em suma, durante seus primeiros dias, o BJP buscou apresentar ao povo uma imagem secular, mostrando aderência às filosofias gandhianas de secularismo e socialismo.

Para definir seu papel na política indiana, o BJP redigiu um documento (s/d: 1-20) comprometendo-se com o nacionalismo, a integração nacional, a democracia, o secularismo positivo e a política baseada em valores. Ao mesmo tempo, condenava o Partido do Congresso por restringir direitos democráticos, como na imposição da Emergência em 1975, criticando-o por sua política de conciliação das minorias, por sua

busca pelo poder sem princípios, por tolerar a corrupção na vida pública e pela promoção do consumismo, negligenciando as tradições culturais indianas (idem: 5).

Ao moderar seu radical impulso militante do nacionalismo hindu ou advogar o vanguardismo contra o autoritarismo e a corrupção, o partido mostrou estar inteiramente ciente de sua exígua base de apoio, em termos tanto geográficos quanto demográficos, e expressou sua disposição em colaborar com outros partidos políticos para ajudar os pobres e as massas trabalhadoras do país. O BJP culpava o Congresso por políticas que levavam à pobreza corrente, às desigualdades econômicas e à perda da moralidade na vida pública e, desde o início, suas lideranças estiveram abertas à união com outros partidos para fazer oposição ao Congresso. Entretanto, devido às amargas experiências desses partidos como membros do Governo Janata, o BJP fez poucos esforços nessa direção durante as eleições parlamentares de maio de 1980. O partido teria de esperar até 1982, quando foi promovido um entendimento parcial com o Lok Dal para fazer oposição ao Congresso nas eleições parlamentares em Haryana e Himachal Pradesh. Os resultados em Himachal foram bastante encorajadores: o BJP ganhou 29 das 60 cadeiras e recebeu mais de 35% dos votos.

Alguns meses mais tarde, em 1983, as eleições em seis estados e no Território da União de Nova Déli tiveram resultados contraditórios. Embora encorajado por seu desempenho em Karnataka (18 cadeiras e 7,9% dos votos) e Andhra Pradesh (3 cadeiras e 2,8% dos votos), lugares onde concorreu sozinho, o esforço do BJP em moderar sua posição hindu sofreu um revés em Nova Déli. A despeito de sua aliança com o Lok Dal (das 56 cadeiras metropolitanas,

o BJP concorreu a 50 e o Lok Dal a 6), sua esperança de ganhar a maioria das cadeiras foi duramente esmagada: ele ganhou apenas 19 cadeiras e 37% dos votos. O desastre foi atribuído aos "quadros do RSS, cujas linhas de frente não apoiaram os candidatos do BJP que não pertenciam aos seus núcleos" (Dutta 1983: 27). Da mesma forma, nas eleições para as assembleias estaduais de Jammu e da Caxemira, o Congresso venceu as eleições com larga margem na região Jammu – uma forte e tradicional base de apoio do antigo Jana Sangh.

Esses resultados provocaram a oposição dos membros da linha dura, mas Vajpayee prosseguiu em sua cruzada para secularizar o partido e ampliar sua base, alinhando-se a outros partidos. Ao apoiar Vajpayee, L. K. Advani, então Secretário Geral do BJP, admitiu que o partido era "ainda não uma alternativa nacional ao Congresso", mas tinha potencial para se tornar essa alternativa ao juntar forças com os outros partidos de oposição". Assim, o partido lançou um chamado para a formação de uma frente democrática anti-Congresso. Os pragmáticos liderados por Vajpayee foram persuadidos de que, dados o estado da violência política e comunal, o crescimento econômico lento, a inflação em alta e as alegações gerais de corrupção, o Partido do Congresso dificilmente ganharia a maioria dos votos nas eleições para o Lok Sabha de 1985. Entretanto, eles também tinham consciência das limitações do sistema multipartidário na Índia, que não permitia que um único partido conseguisse a maioria absoluta no Lok Sabha, e acreditavam que apenas uma coalizão a conseguiria. Vajpayee trabalhou duro para apresentar uma imagem secular do partido, por um lado, e minimizar as divisões nos votos anti-Congresso, por outro, unindo a

oposição contra o Congresso para as eleições do oitavo Lok Sabha. Contudo, acontecimentos imprevistos se atraíam nesse caminho.

Em forte contraste com o esforço do BJP em ampliar suas bases em termos sociais e ideológicos, depois de seu retorno ao poder em 1980 o Partido do Congresso perseguia uma política de exclusão social. A dissolução do governo Akali Dal no Punjab em 1980 pode ser considerado um primeiro passo nessa direção. Embora tenha sido uma espécie de “toma lá dá cá” – pois muitos estados governados pelo Congresso tiveram destino similar em 1977, depois que o Partido Janata ganhou por larga margem a eleição no Norte da Índia –, a volatilidade da situação do Punjab requeria alguma moderação por parte do Congresso. Para piorar a situação, a essa dissolução seguiu-se uma política de “dividir para governar”, centrada no apoio tácito a Sarit Jarnail Singh Bhindranwale, pastor fundamentalista sikh, com o intuito de enfraquecer o partido Akali Dal, dirigido por líderes sikhs moderados. Mais tarde, o mesmo Bhindranwale promoveria o separatismo sikh, levando ao terrorismo e às exigências para a formação do Khalistão. Como resposta, Indira Gandhi ordenou em junho de 1984 a “Operação Estrela Azul”, com o intuito de forçar a saída dos líderes sikhs escondidos no Templo Dourado. Um grande número de sikhs, incluindo Bhindranwale, foram mortos nessa operação, o que causou enorme indignação. Alguns meses mais tarde, no dia 31 de outubro de 1984, Indira Gandhi foi assassinada por dois de seus próprios guardas de segurança sikhs, criando um forte sentimento anti-sikh entre os hindus. Pressentindo que se tratava do grande momento para realizar seu desejo secreto de criar um banco de votos hindu para o partido, diversos líderes do Congresso participaram ativamente

de distúrbios anti-sikhs e/ou passaram a incitar hindus contra sikhs onde fosse possível.

O ressurgimento hindu que se seguiu ao assassinato de Indira Gandhi e a onda de simpatia por Rajiv Gandhi e algumas de suas declarações, como “Nós vingaremos esse assassinato” [“*Hum es hatya ka badla lenge*”]², colocaram o Congresso em uma inesperada posição de comando nas eleições para o Lok Sabha de 1984, antecipadas em alguns meses por razões estratégicas. Dessa forma, a estratégia do BJP foi gravemente atingida: a despeito de sua plataforma eleitoral elaboradamente articulada, de suas mudanças ideológicas e de sua projeção de uma nova imagem, os resultados eleitorais de 1984 foram um desastre. Com exceção de Andhra Pradesh e Gujarat, onde concorreu respectivamente com o Telugu Desam e com o Partido Janata, seus arranjos locais em outros estados não surtiram efeito. Das 224 cadeiras disputadas, apenas duas (uma em Andhra Pradesh e uma em Gujarat) foram obtidas. Sem levar em consideração a imagem “imaculada” de Rajiv Gandhi, a onda de simpatia a seu favor e o ressurgimento hindu, o fraco desempenho do BJP, especialmente no Norte da Índia, deveu-se em grande parte ao apoio desinteressado de organizações radicais como o Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) e o Vishwa Hindu Parishad (VHP). O apelo de Nanaji Deshmukh ao RSS para apoiar Rajiv Gandhi durante o momento mais agudo da campanha eleitoral de 1984 criou muita confusão entre os militantes do RSS³. Muitos deles, de fato, trabalharam para os candidatos do Partido do Congresso em áreas nas quais os candidatos do BJP não pertenciam ao seu núcleo.

Os resultados das eleições para o Lok Sabha de 1984 enfraqueceram ainda mais a posição de Vajpayee. Tanto os moderados

quanto a linha dura do partido se alarmaram com o fato de o RSS se distanciar do partido, e quase ninguém concordava com a insistência de Vajpayee em afirmar que não havia nenhum banco de votos hindu e que “o hindu é liberal, secular, e ele quer um partido cuja porta esteja aberta para todos”⁵. Além disso, muitos dos militantes do partido expressaram sua visão de que o BJP havia se transformado em um “time reserva” do Partido do Congresso. Cedendo à pressão feita no encontro do Comitê Executivo Nacional, realizado em Calcutá em março de 1985, Vajpayee indicou um grupo de trabalho encabeçado por Krishna Lal Sharma para repensar a orientação do partido. Com base no relatório do grupo e nas deliberações ocorridas no Encontro Nacional realizado em Gandhinagar em outubro de 1985, o Comitê decidiu retomar o Humanismo Integral de Deen Dayal Upadhyaya como cerne de sua ideologia e prometeu “construir a Índia como uma nação forte e próspera, moderna, progressista e ilustrada em sua perspectiva, que orgulhosamente busca sua inspiração nos milenares cultura e valores indianos”⁶. Assim, mesmo sem ressuscitar o Jana Sangh, o BJP retornou ao seu legado.

O período que se seguiu às eleições para o Lok Sabha de 1984 foi relativamente favorável ao BJP, mas ele já não era o partido que Vajpayee havia lutado para construir. Sementes do atual BJP já eram visíveis mesmo em 1984, quando a linha dura começou a se destacar dentro do partido e, ainda que Vajpayee tenha passado o comando do partido para Lal Krishna Advani dois anos mais tarde, elementos do *hindutva* já haviam se insinuado no partido logo após as eleições. O nacionalismo hindu agressivo, apoiado nas reivindicações pela revogação do Artigo 370 da Constituição e pela formulação de um Código Civil

uniforme para todos os setores da sociedade, tornou-se peça central de todos os discursos do BJP. A proximidade entre Advani e os líderes do RSS também ajudou a construir uma ponte sobre o fosso criado durante o mandato de Vajpayee como presidente do partido.

Mas as coisas também não se mostravam boas para o Congresso: ele e seu governo, tendo à frente Rajiv Gandhi, encontravam-se em meio a um tiroteio. Tendo se beneficiado do “ressurgimento hindu” nas eleições de 1984, Rajiv Gandhi se voltou para a pacificação dos muçulmanos: não apenas tolerou o comportamento de Z. R. Ansari, um de seus colegas de Ministério – que reagiu contra a decisão da Suprema Corte a respeito de um famoso caso em Shah Bano descrevendo os juízes como “*tellis*” e “*tamolis*” –, como também emendou a Constituição em 1985 para isentar os muçulmanos da execução prevista na seção 125 do Código de Processo Penal⁶. Em seguida, temendo uma reação desfavorável por parte dos hindus, tentou agradá-los abrindo as portas da Mesquita Babri para o culto do ídolo Ram Lala, em 1º de fevereiro de 1986. As duas ações ajudaram o BJP: a primeira deu crédito à sua acusação de que o Congresso seguia a política de agradar os muçulmanos, e a segunda foi ao encontro da vontade dos fundamentalistas hindus de construir um templo dedicado a Lord Ram no local disputado. Esse foi o período em que foram criados e começaram a ser aceitos *slogans* como “*Garva se kaho hum Hindu hain*” e “*Jo Hindu hit ki baat karega wahi desh par raj karega*”.

Além de sua agressiva postura nacionalista hindu, o BJP também expandia sua base de apoio trabalhando junto ao povo, particularmente as tribos da parte sul de Bihar e de Gujarat, e entre as comunidades

de castas inferiores atrasadas em Uttar Pradesh e em Madhya Pradesh. Como resultado, a base de apoio do Congresso começou a diminuir. A criação do Partido Bahujan Samaj e seu promissor desempenho na eleição suplementar para o Lok Sabha de Hardwar (25 de março de 1987), na qual Mayawati ganhou 32,7% dos votos contra 39% do Congresso, indicaram a ameaça de divisão da base de apoio *dalit* ao Congresso em Uttar Pradesh. Similarmente, o esforço concentrado do BJP para ganhar o apoio do antigo Brahmin-Bania, de orientação Jana Sangh, enfraqueceu a base do Congresso entre os brâmanes. A abertura da Mesquita Babri para a adoração hindu já havia levantado suspeitas entre os muçulmanos a respeito da sinceridade do Partido do Congresso em relação a eles.

Tais momentos de desencanto são comuns no sistema de competição política, e normalmente são superados por meio de melhores desempenhos e pela criação de novas bases de apoio. O governo Rajiv Gandhi, contudo, fracassou nesses dois aspectos: nem foram criadas novas bases de apoio nem o desempenho do Governo sequer chegou perto das expectativas criadas por Rajiv durante o breve período de encanto que precedeu as eleições de 1984. Sua imagem "imaculada" foi duramente atingida pelo escândalo Bofors. "Em vez de erradicar a corrupção do corpo político indiano e de se distanciar dos manipuladores do Partido do Congresso, dos corretores do poder e dos traficantes de influência, a administração de Rajiv identificou-se ainda mais com a política amoral e com os políticos corruptos" (Malik & Singh 1995: 8). A "questão Bofors" e a demissão de Vishwanath Pratap Singh, um líder respeitado por sua honestidade e integridade, transformaram-se em grandes golpes tanto para Rajiv quanto para seu partido. Não

poderia haver presságio mais agourento para o Congresso que a eleição suplementar de junho de 1988, realizada para preencher uma vaga no Lok Sabha de Allahabad: nela, V. P. Singh derrotou seu rival do Congresso por uma margem de mais de cem mil votos.

Os eventos que antecederam as eleições para o Lok Sabha de 1989 fizeram com que diversos partidos de oposição rapidamente se unissem para derrubar o governo do Congresso. A fusão de diversos partidos de oposição do Norte da Índia para criar o Janata Dal, sua colaboração com importantes partidos regionais do Oeste, do Sul e do Leste para criar a Frente Nacional e o subsequente entendimento entre ela e a Frente de Esquerda ameaçaram tanto o Congresso quanto o BJP. A Frente de Esquerda se opunha veementemente a qualquer entendimento com o BJP, mas sua crescente popularidade nos estados do Norte da Índia e em Gujarat (como testemunhado pelos sucessos nas eleições parlamentares locais de Uttar Pradesh e a estrondosa reação ao programa *Ramshila pujan*) forçaram o Janata Dal a acomodá-lo em sua aliança para evitar a divisão dos votos de oposição ao Congresso. Percebendo as consequências, o CPM também aquiesceu com a aliança *de facto* Janata Dal-BJP. O acordo com o Janata Dal foi um sucesso e o BJP ganhou cadeiras em quase todos os estados do Norte da Índia e em Gujarat, dividindo-as com o Shiva Sena em Maharashtra.

O esforço conjunto da oposição teve resultados espetaculares: a força do Congresso no nono Lok Sabha caiu das 415 cadeiras na Câmara anterior para 197. Vários partidos se beneficiaram em diferentes estados, e o BJP se tornou o principal partido em Nova Déli, Gujarat, Himachal Pradesh, Madhya Pradesh e no Rajasthan, obtendo um bom desempenho também em Bihar.

Maharashtra e Uttar Pradesh. Comparados com os 7,4% de votos e apenas duas cadeiras de 1984, aumentou sua participação para 11,5% e 86 cadeiras no Lok Sabha. Foi um desempenho verdadeiramente elogiável. Seu fenomenal sucesso em pelo menos seis estados aumentou suas esperanças de emergir como uma alternativa nacional ao Congresso. Um ajuste relativamente parecido foi feito nas eleições para o Vidhan Sabha que se seguiram às eleições de 1989, e o BJP alcançou vitórias na maioria dos estados. Ainda mais importante, ganhou absoluta maioria em Himachal Pradesh e em Madhya Pradesh, onde formou governos próprios, apesar de ter sido obrigado a dividir o poder com o Janata Dal no Rajasthan e em Gujarat. Assim, o BJP não apenas surgiu como um dos grandes vencedores dessas eleições como começou a ser "cada vez mais visto como a principal alternativa ao Congresso" (Bhalla 1990: 6).

O apoio ao governo de centro de V. P. Singh fazia parte de uma ampla estratégia do BJP. Em primeiro lugar, o partido queria colher os benefícios da aliança com o Janata Dal nas eleições para o Vidhan Sabha, o que, como vimos, conseguiu. Em segundo, precisava de tempo para consolidar ainda mais seus ganhos. Em terceiro, queria demonstrar sua habilidade para agir de forma responsável, apoiando uma alternativa nacional ao Congresso. Em quarto, considerando a popularidade de V. P. Singh, qualquer oposição a ele àquela altura seria pre-judicial aos interesses mais amplos do partido. E, por último, por estar muito fragmentado, internamente dividido e dominado por pessoas politicamente ambiciosas, na avaliação do BJP era muito improvável que o Janata Dal conseguisse manter sua coesão interna, caindo mais cedo ou mais tarde. Assim, os líderes do BJP acreditavam que apoiar o governo sem participar dele os res-

guardaria de quaisquer críticas ao desempenho omissos ou ruim do governo da Frente Nacional e que, quando este desmoronasse por si próprio, o BJP seria, com toda probabilidade, a única alternativa popular ao Congresso.

A avaliação do BJP se provou correta: de fato, logo tiveram início as brigas no seio do Janata Dal. Pressionado pela luta interna pelo poder, no dia 7 de agosto de 1990 V. P. Singh anunciou empreendimentos no setor público e uma reserva de empregos no governo central da ordem de 27% para as castas social e economicamente atrasadas, isto é, as "outras castas atrasadas". Ao mesmo tempo em que aceleraram a desintegração do Janata Dal, as medidas enviaram sinais alarmantes aos parceiros da Frente Nacional, que enfrentavam um ataque furioso dos líderes pró-Mandal. O BJP, que já se mostrava insatisfeito com a posição pró-muçulmana de V. P. Singh – expressa em atitudes como suas constantes consultas a Abdullah Bukhari, o Shahi Imam do Jama Masjid de Nova Déli, e o decreto tornando feriado público o dia do nascimento do profeta Maomé –, viu a implementação das recomendações da Comissão Mandal como uma ameaça direta a sua estratégia de consolidar um banco de votos hindu, reunindo sob sua bandeira todos os hindus, independentemente de suas castas. O ameaçado BJP decidira retornar à antiga fonte de sua identidade *hindutva*, e fez o possível e o impossível para excitar, organizar e mobilizar os hindus, a fim de garantir seu apoio. Encorajado pelos altos dividendos do programa *Ram shila pujan* durante as eleições de 1989, lançou o programa *Ram rath yatra*, de Advani – de Somnath à Ayodhya –, durante o qual o símbolo do partido era amplamente exibido para aumentar o fervor religioso entre os hindus e mobilizá-los a favor do partido.

O BJP se surpreendeu com a resposta entusiástica ao *rath yatra*. Cansado de ser rotulado de partido comunal, reafirmou sua posição a respeito da questão do templo por meio de um impressionante manifesto chamado "Rumo a Ram Rajya". O presidente do partido, Murli Manohar Joshi, prometeu que o templo Ram seria construído no *Janmabhoomi*, em Ayodhya, tão logo o BJP chegasse ao poder. Surgiram nessa época *slogans* como "Jo Hindu hit ki baat karega wahi desh par raj karega", "BJP ko lana hai, ramrajya banana hai" e "Sabko dekha baar-baar, hamko parkhen ek baar". Os dois primeiros ecoavam os sentimentos dos fundamentalistas hindus, e o último agradava a todos os setores da sociedade. A tarefa de criar fervor religioso foi confiada a líderes como Ashok Singhal, Uma Bharati e Sadhvi Ritambhra, enquanto as estrelas da campanha do partido, Atal Bihari Vajpayee e L. K. Advani, enfocavam a ideologia e o programa do partido para apresentar o BJP como a alternativa correta.

A campanha rendeu frutos, e o BJP teve um ótimo desempenho nas eleições para o Lok Sabha de 1991. Não obstante a simpatia recebida pelo Congresso após o assassinato de Rajiv Gandhi, nas eleições do segundo turno o BJP aumentou suas cadeiras de 86 para 120 e obteve 1/5 do total de votos válidos. Além disso, conquistou o poder em Uttar Pradesh, onde também foram realizadas eleições para o Vidhan Sabha e, finalmente, obteve vitórias substanciais nas regiões Sul e Leste da Índia. Isso provou pela primeira vez que o BJP tinha potencial para se apresentar como uma alternativa nacional ao Congresso.

O Congresso, apesar do novo sopro de popularidade após à morte de Rajiv, ainda assim perdeu boa parte de seu apelo popular. Embora tenha aumentado suas cadeiras de 197 para 244, sua margem de votos caiu

de 39,5% em 1989 para 36,6% nas eleições para o Lok Sabha de 1991. Isso refletia o perceptível declínio de seu apoio entre os muçulmanos, os *dalits*, as castas superiores, as outras castas inferiores atrasadas e as tribos ordenadas. Enquanto os dois primeiros passaram a apoiar outros partidos de oposição, os últimos foram atraídos, em sua grande maioria, pelo BJP. Voltaremos a isso.

O BJP agora se tornava consciente de seu papel como principal partido de oposição e queria mostrar ao povo que podia agir de forma responsável no Lok Sabha. Não poderia haver melhor oportunidade, visto que o governo de minoria de P. V. Narsimha Rao precisava de seu apoio não apenas para sobreviver, mas também para obter certa tranquilidade no Lok Sabha. Assim, quando o governo Rao, imediatamente após assumir o poder em junho de 1991, introduziu uma ampla liberalização da economia, revertendo o modelo nehruviano de economia planejada e introduzindo drásticas mudanças orientadas para a economia de mercado, o BJP apoiou a medida. Embora tais mudanças fizessem parte da política econômica do próprio BJP, que já advogava a liberalização da economia há bastante tempo, o partido tirou vantagem da situação. Advani desenvolveu um bom relacionamento com Rao, o que levou a freqüentes consultas e a uma relação cooperativa entre os líderes dos dois partidos. Ao estender seu apoio ao governo Rao, o BJP barganhou ajuda do governo central e assistência aos quatro estados (UP, MP, Rajasthan e Himachal Pradesh) nos quais estava no poder.

A colaboração, entretanto, não durou muito tempo. Rendendo-se à pressão dos radicais, os líderes de ambos os partidos endureceram suas atitudes em relação um ao outro. O Congresso se animou com o

sucesso das eleições de fevereiro de 1992, realizadas no Punjab: ganhou todas as 13 cadeiras do estado e Rao, convencido pelo apoio de grupos menores como a facção dissidente do Telugu Desam e de parlamentares independentes, alinhou-se aos radicais de seu partido. Ecoando a linha de argumentação de Arjun Singh na sessão plenária do Comitê do Congresso de Toda a Índia, realizado em abril de 1992, Rao asseverou que os partidos não seculares (incluindo o BJP) não tinham lugar em um Estado secular, pedindo seu banimento. Isso fortaleceu a posição dos radicais do BJP no Congresso. Em maio de 1992, o Conselho Nacional do partido denunciou o governo Rao por seu fracasso geral, incluindo a política de reforma econômica, e o criticou por hipotecar o futuro do país às multinacionais. Ao fim de 1992, "as lideranças do BJP declararam que a construção de um Templo Ram em Ayodhya era uma questão de fé, e não de lei" (Malik & Singh 1995: 94). Isso incitou o VHP a mobilizar *lakhs* de *Karsevaks* para marchar contra Ayodhya. Em 6 de dezembro de 1992, a mesquita em disputa foi demolida, enquanto, segundo algumas fontes, líderes como Advani e Josh assistiam impotentes.

Isso foi um grande choque para toda a Nação, incluindo as mais altas lideranças do BJP. Aceitando a responsabilidade moral pela demolição da Mesquita Babri, Advani renunciou ao posto de líder da oposição no Lok Sabha. Na verdade, o BJP inicialmente adotou uma postura bastante defensiva; ele estava disposto a fazer o que fosse preciso para um *rapprochement*. Mas as reações indiscriminadas e exaltadas do governo Rao, tanto ao ignorar os governos estaduais liderados pelo BJP em Uttar Pradesh, Madhya Pradesh, Rajasthan e Himachal Pradesh, prender milhares de funcionários do partido e interditar organizações como o VHP e o RSS, quanto sua de-

claração de que reconstruiria a Mesquita Babri, deixaram o BJP novamente pronto para o confronto. Invectivas fanáticas, colocando frente a frente o Lord Ram hindu e o invasor e conquistador Babar serviram sob medida para enfurecer o sentimento hindu, em favor do BJP.

Esse tipo de vandalismo verbal poderia ter ajudado a cristalizar a divisão entre hindus e muçulmanos, que era a aspiração dos radicais do BJP a longo prazo, mas se provou prejudicial a seus interesses de curto prazo. Em novembro de 1993, quando foram realizadas as eleições para as assembleias estaduais (Uttar Pradesh, Madhya Pradesh, Rajasthan, Himachal Pradesh e Nova Déli), o partido sofreu pesadas perdas. Seu entusiástico *slogan* "Rumo a Ramrajya: hoje em cinco estados, amanhã no país inteiro" ["*Ramrajya ki or: aj panch pradesh, kal sara desh*"] foi frustrado quando o partido sofreu derrotas acachapantes em Uttar Pradesh, Madhya Pradesh e Himachal Pradesh. Embora vencendo em Nova Déli e progredindo marginalmente no Rajasthan, seu baixo rendimento nos outros três estados abalou a confiança de suas lideranças. Ainda que tenha mantido sua margem anterior de votos nesses estados, a consolidação do voto contrário ao BJP em favor de um ou outro candidato e a irritação dos eleitores em busca de punição do partido por seu fanatismo irresponsável foram tão fortes que a maioria dos candidatos do BJP foi rejeitada.

O período posterior às eleições de 1993 foi de introspecção; os líderes do BJP talvez tenham começado a tomar consciência dos limites de seu programa *hindutva*, que havia cumprido seu papel à medida que o BJP surgia como único protetor da causa hindu – se houvesse um "banco de votos hindu", somente o BJP poderia capitalizá-lo. Entretanto, uma maior expansão de sua

base de apoio teria de ser conquistada para além dessa rubrica, e isso seria possível apenas com a demonstração de esperança em um desempenho melhor, em uma organização disciplinada, com líderes honestos e competentes, e na disposição para acomodar e articular interesses setoriais negligenciados por outros partidos políticos. Como a memória do povo é curta, o estigma da demolição da mesquita começou a ser esquecido. Graças a isso e ao desempenho sofrível dos governos do Congresso em Gujarat, Maharashtra e Karnataka nas eleições para as assembléias desses estados em 1994, o BJP obteve resultados muito bons. Ele conquistou sozinho o poder em Gujarat, aliado ao Shiva Sena em Maharashtra e obteve 12,8% dos votos e 65 cadeiras em Karnataka, indo muito bem também em Andhra Pradesh (3,8% dos votos e 3 cadeiras).

Com seu ainda recente sucesso nas eleições para o Vidhan Sabha, o BJP se mostrou determinado a apresentar-se como alternativa nacional ao Partido do Congresso. A deflagração de acusações de corrupção, como a negociação do açúcar, que levou à demissão de um ministro do Gabinete do governo Rao, o escândalo da Uréia, envolvendo parentes consangüíneos de alguns dos principais líderes do partido e o suborno de parlamentares (Jharkhand Mukti Morcha) para forjar uma maioria no Lok Sabha haviam manchado sobremaneira a imagem do Partido do Congresso. Além disso, disputas entre facções dentro desse partido não só resultaram em escolhas ruins de candidatos nas eleições para o Lok Sabha de 1996 como também enfraqueceram a campanha. Em forte contraste, o BJP conduziu sua campanha de forma extremamente eficiente; Vajpayee e Advani, estrelas da campanha, atacavam agressivamente o Governo Rao por seus

fracassos gerais, incluindo um amplo espectro de acusações de corrupção e de ter hipotecado os interesses dos *swadeshi* ao permitir o livre comércio às multinacionais, ao mesmo tempo em que moderavam cuidadosamente o componente *hindutva*.

Isso produziu resultados muito favoráveis nas eleições para o Lok Sabha de 1996. O cômputo de cadeiras do BJP subiu para 161 (um aumento de 41 cadeiras sobre seu melhor desempenho anterior – 120, em 1991). O BJP se tornou o partido de maioria única no Lok Sabha. A força do Partido do Congresso na Câmara caiu para 140 das 244 cadeiras nas eleições de 1991, e os principais ganhos foram feitos pelos partidos regionais. O aspecto marcante dessa eleição foi a mudança na base de apoio do Congresso, com o afastamento daqueles identificados como tradicionais defensores do partido. Discutiremos isso adiante, mas gostaria de dizer que os desertores muçulmanos e *dalits* transferiram seus votos para o Janata Dal ou outros partidos regionais, e os eleitores tribais e os hindus *savarna*, para o BJP. Como mostram os dados da pesquisa, o maior apoio ao BJP foi entre os eleitores mais informados, apoio que ultrapassou inclusive as fronteiras de castas. Esse era precisamente o grupo que o BJP tinha como alvo quando falou à Nação (através das transmissões ao vivo do debate no Lok Sabha), pedindo apoio para o governo Vajpayee. Trata-se de uma outra questão o fato de esse governo ter sido obrigado a renunciar no 13º dia de sua permanência no poder.

O governo central da Frente Unida, primeiro sob a liderança de H. D. Deve Gowda e depois de I. K. Gujral, foi dissolvido pelo Congresso. Esse golpe inescrupuloso deixou tanto o partido quanto seus líderes em maus lençóis. Ao longo de todo o

período em que foi o principal partido de apoio ao Governo, embora sem participar dele a despeito das pequenas concessões, favores pessoais e autopromoção, o Congresso dificilmente tomou qualquer posição mais audaciosa a respeito de políticas públicas ou questões governamentais. Pouco depois das eleições para o Lok Sabha de 1996, por exemplo, o Congresso pôs em dúvida as eleições para o Vidhan Sabha de Uttar Pradesh, aliando-se ao partido Samaj Bahujan. Quando foi levantada a questão de formar um governo de coalizão sob a liderança de Mayawati, abandonou seu parceiro de aliança e não exerceu pressão sobre o partido Samajvadi, aliado ao governo de UF, para que este o apoiasse. Se ele realmente tivesse feito pressão, Mulayam Singh Yadav não teria outra opção senão apoiar o governo Mayawati em Uttar Pradesh, se quisesse que o governo de UF sobrevivesse na esfera central. Um ato de traição como esse, por parte do BSP, lançou sérias dúvidas sobre as promessas do Congresso de sempre proteger os interesses dos oprimidos, particularmente os *dalits*. Em retrospecto, a retirada de apoio ao governo de UF teria sido uma medida muito mais sensata que a tomada no período da destituição de Deve Gowda ou quando da manobra visando o colapso do governo em Gujarat que culminou na dissolução prematura do Lok Sabha, levando à necessidade de novas eleições.

Intransigentes disputas entre facções pela supremacia no partido levaram à deserção de muitos de seus líderes, como Mamta Banerjee, que formou seu próprio partido, o Congresso Trinamul, em Bengala Ocidental. Ademais, a fraca abordagem dada a algumas questões no Lok Sabha prejudicou as expectativas do Partido do Congresso nas eleições nacionais de 1998. A súbita

decisão de Sonia Gandhi de liderar a campanha eleitoral de 1998 impediu novas deserções e levantou o moral dos militantes do partido, mas não conseguiu segurar a violenta investida da campanha do BJP, que apresentou Atal Bihari Vajpayee como futuro Primeiro Ministro da Índia e uma opção à "estrangeira" Sonia Gandhi. O BJP também obteve sucesso ao forjar alianças estratégicas em um grande número de estados.

Como era de se esperar, os resultados das eleições de 1998 foram favoráveis ao BJP. Ele aumentou seu número de cadeiras no Lok Sabha de 161 para 179 e recebeu 25,6% dos votos, em comparação com os 20,3% de 1996. Mais importante ainda, com suas alianças estratégicas, não apenas obteve sucesso em reunir apoio complementar para o partido como, conforme sugerem os resultados da pesquisa, também consolidou sua posição entre os eleitores que optaram por ele na busca de uma alternativa ao Congresso. Em contraste, apesar do relativo sucesso de Sonia Gandhi em impedir uma maior deserção dos partidários tradicionais, ou seja, muçulmanos, *dalits* e outros povos tribais, a margem de votos para o Partido do Congresso caiu de 28,8% em 1996 para 25,8% em 1998, embora tenha ficado com quase o mesmo número de cadeiras (140 em 1996 e 141 em 1998) no Lok Sabha. Isso corrobora o argumento de que o BJP avançou ainda mais sobre as bases de apoio do Partido do Congresso nas castas e classes superiores.

Sem entrar na complexidade da formação do governo Vajpayee em março de 1998 – as disputas internas no BJP por posições ministeriais, impedindo que o Primeiro Ministro tivesse liberdade para escolher seus colegas de gabinete; a lealdade dividida de alguns dos ministros do BJP, conforme alegado pelo Gabinete do Primeiro Ministro ao declarar que "ministros do Gabinete

como Yashwant Sinha, P. R. Kumaramangalam e, anteriormente, Sushma Swaraj se reportavam diretamente a Advani e, por extensão, minavam a autoridade de Vajpayee" (Dasgupta: 1998: 21), que obrigou Vajpayee a atender pedidos irracionais feitos pelos parceiros de coalizão, especialmente os vindos de Jayalalitha pelo AIAMDK; e o descrédito que tudo isso causou a Vajpayee e ao seu governo –, deve ser registrado que o BJP foi severamente punido por seu fraco desempenho pelos eleitores de Madhya Pradesh, Rajasthan e Nova Déli, lugares nos quais as eleições estaduais foram realizadas em novembro de 1998. Esse foi um período em que os índices de popularidade tanto de Vajpayee quanto de seu Governo chegaram ao seu ponto mais baixo, e o Congresso mostrava potencial para encenar um retorno. A imagem de Sonia Gandhi teve um vertiginoso aumento de prestígio, e as pesquisas começaram a prever um retorno do Congresso ao governo⁷.

O BJP se alarmou com seu fraco desempenho nas eleições estaduais de novembro de 1998. Em razão disso, deu início a uma operação para melhorar sua imagem como partido e sua atuação no governo. Vajpayee assumiu um papel agressivo tanto na condução de seu governo quanto no trato com os parceiros de coalizão, particularmente Jayalalitha. Seu empenho em melhorar as relações com o Paquistão, abrindo uma rota de ônibus direta entre Nova Déli e Lahore, sua própria viagem de ônibus a Lahore e a calorosa recepção que teve do Primeiro Ministro paquistanês ajudaram a recuperar sua imagem. O Partido do Congresso, que afirmava não participar de nenhuma atividade para desestabilizar o governo Vajpayec, repentinamente ficou com medo e tentou dissolver o governo liderado pelo BJP. Manipulando a retirada do apoio do

AIADMK ao governo e praticamente forçando uma moção presidencial a Vajpayee para que ele provasse sua maioria no Lok Sabha, conseguiu fazer com que o governo perdesse o voto de confiança por um (controvertido) voto. Contudo, a tentativa de Sonia Gandhi de formar um governo alternativo e seu fracasso em mobilizar o apoio necessário renderam grande simpatia a Vajpayee e seu governo. O Congresso, por sua vez, sofreu um revés, em primeiro lugar por se unir a Jayalalitha e, em segundo, pela forma inepta como Sonia lidou com situação depois que Vajpayee perdeu o voto de confiança. Enfim, Vajpayec continuou a ser o Primeiro Ministro provisório e uma nova eleição foi impingida a um povo descontente.

Uma eleição imediata poderia ter ajudado o Congresso. Mas o mandato prolongado do governo tapa-buracos de Vajpayee e seu firme tratamento do conflito no Kargil com o Paquistão mudaram drasticamente a situação. Um Vajpayee aparentemente dócil se mostrava um líder forte – forte o bastante para dizer "não" ao Presidente dos EUA. Como sugerem as pesquisas de opinião, ele se tornou o líder preferido para governar o país. Ao mesmo tempo, o BJP conseguiu formar alianças estratégicas na maioria dos estados, enquanto o Congresso ainda se apegava à idéia de formar um governo de partido único. Aliado a tudo isso, um cisma no Partido do Congresso com relação à origem estrangeira de Sonia fortaleceu ainda mais a imagem de Vajpayee em relação a ela.

Contra todas as previsões anteriores, o Congresso sofreu um grande revés, ganhando apenas 113 cadeiras no Lok Sabha e recebendo 28,3% dos votos. O BJP ganhou sozinho 182 cadeiras, enquanto a Aliança Democrática Nacional (NDA), junto com seus outros aliados, conseguiu obter maioria na Câmara. Nesse processo, como sugere-

rem as informações, o BJP conseguiu não só aumentar seu alcance em segmentos mais amplos da sociedade como também parece ter aumentado seu controle sobre os eleitores que se distanciaram do Congresso desde as eleições para o Lok Sabha de 1991. Discutiremos as bases de apoio tanto do Congresso quanto do BJP nas próximas páginas.

Bases de apoio do BJP e do Congresso

Em retrospecto, o sistema de "domínio unipartidário" e sua duração por tanto tempo parece um pouco anormal. O domínio do Congresso talvez tenha sido possível porque, no princípio, a população não tinha consciência política e o Congresso desfrutava do legado de ter estado à frente do Movimento pela Liberdade. A expressão definitiva do caráter pluralista da sociedade indiana tinha de ter um sistema multipartidário. Com a passagem do tempo, somada ao despertar do interesse pela política e o aumento da conscientização, começaram a surgir diferentes grupos políticos, que articulavam diversos interesses setoriais ou regionais. Esses grupos estão lutando por um espaço na atual política representativa.

Uma democracia multipartidária estável se baseia na ligação eficiente entre clivagens sociais e partidos políticos, uma vez que a natureza do sistema partidário normalmente segue a complexidade das clivagens sociais. Sistemas políticos competitivos, nos quais as classes sociais constituem a maior clivagem, tendem a desenvolver sistemas bipartidários. Aqueles que contam com clivagens adicionais, como religião, linguagem e regiões, produzem sistemas mais complexos, multipartidários. O sistema multipartidário indiano, como veremos, reflete as múltiplas

clivagens da sociedade indiana. Como o Congresso e o BJP representam as duas principais correntes em torno das quais grava o sistema indiano de partidos, focaremos nossa discussão apenas neles, e veremos quão estáveis são suas bases de apoio.

A tabela 1 reúne informações relativas às bases de apoio do Congresso e do BJP, coletadas em três pesquisas realizadas pelo Centro para o Estudo das Sociedades em Desenvolvimento em todo o país por ocasião das eleições para o Lok Sabha de 1996, 1998 e 1999. Todas as pesquisas foram feitas com amostras iguais e, portanto, permitem uma perfeita comparação estrutural das eleições.

a) *Sexo e apoio partidário*

Dados das três pesquisas mostram que o BJP goza de maior apoio entre os eleitores masculinos e que essa tendência não sofreu alterações nas últimas três eleições. O Congresso, por sua vez, que obteve apoio mais ou menos igual de ambos os sexos em 1996, aumentou sua margem de votos femininos em 1,2% nas eleições de 1998 e em 2% nas de 1999. Sonia Gandhi parece ser o único fator a atrair eleitoras para o Congresso. Encontrar uma explicação plausível para o voto masculino do BJP já não é tão simples. Mas pode-se presumir que os setores da população que apoiam o BJP são dominados pelo voto masculino.

b) *Tipo de localidade e apoio partidário*

A distribuição rural-urbana de eleitores e seus padrões diferenciais de apoio ao Congresso e ao BJP se assemelham à relação existente no apoio masculino-feminino aos dois partidos. Como era de se esperar, o BJP tem maior apoio entre os eleitores urbanos, o que também reflete sua base bem sedimentada na comunidade de comercian-

tes e na classe média urbana. O Congresso goza de maior apoio entre os eleitores rurais, o que explica a grande concentração de votos da população das castas ordenadas, das tribos ordenadas e dos muçulmanos, grupos sociais reconhecidos por seu tradicional apoio ao partido.

c) *Grupos por faixa etária e apoio partidário*
Os dados sobre o perfil por idade dos partidários dos dois partidos mostram que o BJP tem um pouco mais de apoio entre os eleitores jovens, enquanto o Congresso recebe maior apoio das pessoas mais velhas. Embora as relações inversas entre idade e preferência eleitoral de ambos os partidos não seja tão forte, o fato de que existe uma tendência pode seguramente levar a concluir que o BJP goza de maior receptividade entre aqueles que são favoráveis às mudanças, isto é, as gerações mais jovens, ao passo que o Congresso continua a manter seus eleitores tradicionais, que votam no partido por hábito.

d) *Educação e apoio partidário*

A relação entre a formação educacional dos eleitores e suas preferências eleitorais apresenta uma diferença marcante na estrutura de apoio aos partidos. O BJP, como mostram os dados das três pesquisas, tem recebido constantemente maior apoio dos eleitores instruídos. A tendência é muito clara: quanto mais alto o nível de instrução, maior é a propensão a votar no BJP. O Partido do Congresso recebe total apoio entre os analfabetos, e sua margem de votos cai a cada degrau de nível educacional. Outra observação interessante retirada desses dados é a que diz respeito à consolidação do apoio ao BJP, particularmente entre os eleitores com grau mais alto de instrução. Entre 1996 e 1999, sua margem de votos entre o segundo grau e as categorias educacionais acima dessa aumentou em vários pontos per-

centuais. Veja-se o caso da categoria "diplomados e acima": o BJP recebeu 37,3% dos votos em 1996, aumentando para 41,7% em 1998 e 44% em 1999, ou seja, começando com pouco mais de 1/3 de apoio em 1996, sua margem de votos entre os "diplomados e acima" chegou a quase metade do total de votos em 1999. Isso fortalece o argumento de que o BJP não somente expandiu sua base de apoio como também consolidou seu domínio sobre os eleitores que haviam começado a se movimentar em sua direção desde o início de sua ascendência na política indiana.

Dado o papel desempenhado pela educação na formação de qualquer sistema político, a aceitação do BJP entre a população mais instruída tem muito a dizer sobre seu futuro (evidentemente, de forma cautelosa). Essas pessoas podem ser extremamente críticas em seus julgamentos e igualmente ríspidas em sua punição se suas expectativas forem frustradas, seja pela ação, seja pela omissão. O Congresso recebe o máximo de seu apoio dos analfabetos e das pessoas de baixa instrução, o que normalmente caracteriza a população comum, cujos padrões, ao contrário dos eleitores instruídos do BJP, provavelmente permanecerão baixos e menos intolerantes aos pequenos atos, positivos ou negativos.

e) *Profissão e apoio partidário*

Assim como a educação, as hierarquias profissionais estão relacionadas em ordem ascendente às parcelas de votos que o BJP recebe de diferentes categorias profissionais. Quanto maior o *status* profissional, maior é a chance de o BJP receber apoio. O oposto é verdadeiro em relação ao Partido do Congresso.

Como os dados sugerem, o Congresso recebe maior apoio de "trabalhadores não

especializados", "trabalhadores agrícolas e de cooperativas" e "artesãos", enquanto o apoio do BJP vem prioritariamente dos "grandes agricultores", "negociantes" e daqueles que trabalham em empregos de escritório ou profissionalizados. Em certo sentido, essa distribuição profissional reflete uma imagem perfeita dos relacionamentos vistos no caso da formação educacional dos eleitores. Isso reforça mais uma vez a maior aceitação do BJP entre os eleitores mais bem-informados e de melhor colocação na hierarquia social.

f) *Comunidade e apoio partidário*

Apesar da queda considerável de sua margem de votos, o Partido do Congresso tem conseguido reter grande parte de seu voto tradicional. Apesar da deserção em larga escala ocorrida no passado, as castas ordenadas, as tribos ordenadas e os muçulmanos têm o Congresso cada vez mais como partido preferido. Entre as castas ordenadas, por exemplo, a margem de votos para o Congresso aumentou de 31,7% em 1996 para 32,8% em 1998 e 37% em 1999. A situação foi relativamente a mesma no caso dos eleitores das tribos ordenadas. Levando em conta todos os grupos sociais, o partido registrou ganhos máximos entre os muçulmanos, cujo apoio superou a marca de 50% em 1999, em comparação com os apenas 31,7% e 46,4% nas eleições de 1996 e 1998, respectivamente.

O sucesso do Congresso entre os muçulmanos foi contrabalançado pelo aumento da consolidação do apoio ao BJP por parte dos hindus das castas superiores (mais de 50% dos votos em 1999). Além disso, o BJP registrou ganhos em quase todos os grupos sociais. Graças a seus aliados, aumentou sua margem de votos inclusive entre os muçulmanos, mas esse apoio ainda é insignificante e o partido precisará lu-

tar muito para melhorar sua imagem entre as castas ordenadas.

g. *Classe econômica e apoio partidário*

As relações entre a preferência dos eleitores e sua posição social, tais como as refletidas pelas questões de casta, educação e profissão, ampliam-se quando examinamos a preferência dos eleitores levando em conta a posição de cada um nas "classes econômicas". A capacidade do BJP de atrair apoio do estrato econômico superior da sociedade é muito bem demonstrada pelos dados presentes na parte inferior da tabela 1. Quanto mais alta a posição social ocupada no indicador de classe, maior é a possibilidade de o eleitor dar seu apoio ao BJP, o oposto sendo verdade em relação ao Partido do Congresso.

Para resumir as descobertas mais notáveis da tabela 1, podemos concluir que o BJP goza de maior apoio entre os eleitores masculinos, de áreas urbanas, mais bem-educados, que buscam profissões mais limpas ou que paguem melhor, de casta superior e, como resultado de tudo isso, pertencentes às classes superiores. Comparado ao BJP, o apoio do Congresso ainda parece ter uma base mais ampla. Sua imagem como partido ainda continua a ser a de uma "coalizão de minorias". A maior parte dos muçulmanos ainda vota no Congresso. Exceto pelas outras castas atrasadas e pelas castas superiores, ele ainda goza de mais de 1/3 do apoio do resto dos grupos sociais, o que mostra sua característica de "atrair a todos".

Uma base de apoio de castas e classes superiores pode parecer extremamente estimulante para o BJP e para seus partidários: a maior parte das pessoas bem informadas, formadoras de opinião e bem-sucedidas – que têm o poder de influenciar outras pessoas – prefere o partido. Mas

aqueles que conhecem o significado do “jogo dos números” no sistema de eleições competitivas também ficam alarmados com a estreiteza de sua fronteira social. Seu apoio praticamente inexistente entre os muçulmanos – apenas cerca de 1/5 desse eleitorado em conjunto com seus aliados, ou 1/10, quando considerado sozinho –, e entre as castas ordenadas, ambos responsáveis por 30% da população do país, demonstra a precariedade da possibilidade de expansão do partido. Consciente de sua limitação, o BJP está tentando suplantar o fraco apoio que recebe das castas ordenadas e dos muçulmanos fazendo alianças estratégicas com partidos regionais/lokais.

Considerando a grande influência das castas na política indiana, especialmente no período eleitoral, e o apoio baseado em classes recebido pelo BJP, também analisamos o voto do BJP em diferentes grupos de castas pela posição do eleitor nas classes econômicas. Como era de se esperar, quanto maior a posição social do indivíduo em sua classe, maior a proporção de votos recebida pelo BJP. Com exceção dos muçulmanos, isso vale para todos os grupos de castas. Tome-se, por exemplo, o caso das castas ordenadas, um grupo bastante hostil ao partido à medida que ascendem na hierarquia de classes, sua preferência pelo BJP aumenta. De apenas 16,9% de apoio entre os “muito pobres”, o apoio dessa casta ao BJP sobe para 22,6% entre os “pobres”, para 24,6% entre a “classe média”, chegando à elevada margem de 32,3% entre as pessoas das classes “superiores”. Esses dados são válidos para a associação entre o BJP e seus aliados. Com relação ao apoio individual, o efeito de classe se torna ainda mais proeminente: dos apenas 7,1% entre os “muito pobres”, seu apoio aumenta para 10,4% entre os “pobres”, para 17,8% entre

a “classe média” e para 20,2% entre as “classes superiores” (ver tabela 3). A mesma tendência pode ser observada em outros grupos, incluindo as tribos. O efeito de classes parece ser mais forte que o de castas, quando descobrimos que mais de 2/3 dos eleitores das “castas superiores” pertencentes à categoria dos “muito pobres” rejeitam o partido. Dessa forma, pode-se concluir que mais que a hierarquia de castas, é o *status* econômico que tem papel determinante na preferência eleitoral individual, especialmente no caso do BJP.

Ao longo desta discussão, descobrimos que, comparada à do Congresso, a capacidade do BJP em atrair eleitores dos setores marginais da sociedade é limitada. Ainda que receba a maior parte de seu apoio do estrato mais alto da sociedade, sua maior expansão na política indiana dependerá em larga escala de sua habilidade em atrair eleitores dos grupos mais baixos, que ainda constituem a maior parte da população.

Padrões emergentes na competição partidária

Tendo sido agraciado com a honra de ser o “partido número um” nas eleições para o Lok Sabha de 1996 e com os consecutivos sucessos durante as últimas duas eleições, o BJP parece ter chegado ao fim de sua jornada da periferia para o centro. Seu sonho de ascensão como alternativa nacional também se tornou realidade, uma vez que ele expandiu seu alcance em quase todas as regiões do país e ganhou aceitabilidade ao longo do espectro ideológico, com exceção do Congresso e dos comunistas⁸. Mas os problemas que o BJP tem enfrentado na tentativa de ganhar o apoio dos muçulmanos, das castas ordenadas, dos cristãos e, acima de tudo, dos segmentos mais pobres da sociedade restringem severamente a possibilidade de uma expansão maior.

Dados esses limites, mesmo que o BJP consiga receber apoio majoritário entre os setores privilegiados de eleitores, como se pode ver nas tabelas 1, 2, 3 e 4, isso dificilmente será o bastante para obter a maioria no Lok Sabha. O único recurso que resta ao BJP é alinhar-se a outros partidos para adquirir poder. Isso fornece um bom quadro para os partidos regionais/lokais na esfera executiva, em nível tanto estadual quanto nacional. A influência crescente desses pequenos partidos no governo nacional foi bem demonstrada e começa a ser posta em prática na política atual.

O Partido do Congresso enfrentou contratempos similares. A tendência de declínio em sua popularidade, que chegou a seu ponto mais baixo (25,8%) em 1998 – embora tenha sido detida em 1999, quando o partido recebeu 28,3% dos votos – fez com que ele não conseguisse manter sua força no Lok Sabha, com seu número de cadeiras caindo de 141 para 113 no Lok Sabha atual. Isso ocorreu principalmente porque a multipolaridade das disputas que, dadas às suas posições contrárias, anteriormente beneficiava o Congresso, agora beneficia o BJP. A característica de “atrair a todos” do Congresso foi amplamente limitada. Embora consiga seu apoio máximo entre as castas ordenadas e os muçulmanos, e um apoio razoável entre os pobres, seu suporte tradicional entre as pessoas bem-sucedidas sofreu um revés. Como resultado, da mesma forma que o BJP, o Congresso teve seu alcance social restringido. Além disso, as fraquezas na organização do partido, como por exemplo a perda de seu caráter democrático interno, a luta entre as lideranças dinástica e democrática etc., mancharam a imagem democrática do partido aos olhos do público, particularmente entre os setores mais informados, formadores de opinião, da sociedade. Finalmente, as aspirações regio-

nais e as identidades setoriais contribuíram pesadamente para frustrar as perspectivas de qualquer partido de emergir individualmente como um partido majoritário em nível nacional.

Para resumir nossa discussão, podemos concluir que o sistema de “dominação unipartidária” na Índia foi apenas uma coincidência, visto que o caráter pluralista de nossa sociedade, como pode ser testemunhado atualmente, é apropriado apenas para a produção de um sistema multipartidário, pelo menos em nível nacional; o Congresso e o BJP, dadas suas estruturas de apoio, serão os dois partidos principais; as clivagens, como religião, linguagem, casta e região, ajudarão a criar partidos menores lutando por seu espaço na política nacional. Enquanto nenhum desses partidos for capaz de, sozinho, produzir uma maioria, apenas governos de coalizão podem ser imaginados para o futuro. Por último, mas mais importante, a dependência dos partidos regionais/lokais, embora possa manter qualquer governo de coalizão sobre brasas, fará com que esses partidos provavelmente tenham um papel decisivo na moderação e/ou correção de qualquer posição impopular, antidemocrática ou anti-secular tomada pelo parceiro principal da coalizão. Seja a linha dura *hindutva* do BJP de hoje ou a autocracia do Congresso de amanhã, esses partidos regionais estarão lá para contrabalançar suas ações. O discurso de Advani no encontro nacional executivo do BJP em Chennai, quando disse que estava na hora de seus colegas de partido “se livrarem de qualquer ‘dogma’” e que o único imperativo para eles era o de “deixar que o Governo da União mantivesse seu apoio à agenda comum da Aliança Democrática Nacional”¹⁹, demonstra claramente o impacto moderador que a política de coalizões pode produzir. O impulso atual pode se transformar na convicção do amanhã, e só nos resta esperar para ver.

Notas

1. *India Today*, 15 de maio de 1983, p. 24.
2. *The Telegraph*, 19 de novembro de 1984, p. 3.
3. *Times of India*, 9 de dezembro de 1984, p. 9.
4. *India Today*, 28 de fevereiro de 1985, p. 21.
5. Encontro do Comitê Executivo do Partido Bharatiya Janata, 8 e 9 de outubro de 1985.
6. Ver Malik & Singh (1995: 8).
7. Ver "India Today – ORG-MARG Nationwide Opinion Poll", *India Today*, 28 de dezembro de 1998, p. 20-26.
8. Ver também Yadav (1999: 31-40).
9. *The Hindu*, 31 de janeiro de 2000, p. 10.

Referências bibliográficas

- BHALLA, Surjit S. (1990) "Lok Sabha and assembly polls: the real winner is the BJP", *Indian Express*, 7 de março de 1990.
- BHARATIYA JANATA PARTY (s/d) *Our five commitments*. Nova Déli: Asiatic Printers.
- DASGUPTA, Swapan (1998) "Bharatiya Janata Party: mandate betrayed", *India Today*, 30 de novembro de 1998.
- DUTTA, Sukumar (1983) "The latest election results hold the same old lessons", *Amrit Bazar Patrika*, 15 de fevereiro de 1983.
- MALIK, Yogendra K. & SINGH, V. B. (1995) *Hindu nationalists in India: the rise of the Bharatiya Janata Party*. Nova Déli: Sage.
- VAJPAYEE, Atal Bihari (1980) *India at the crossroads*. Nova Déli: Bharatiya Janata Party.
- YADAV, Yogendra (1999) "The BJP's new social block", *Frontline*, 19 de novembro de 1999.

Tabela 1: Bases sociais dos partidos políticos (Eleições de 1996, 1998 e 1999)

Características	1996				1998				1999							
	INC+	BJP+	Outros	Não respon- deu	TMJ	INC +	BJP+	Outros	Não respon- deu	TMJ	INC +	BJP+	Outros	Não respon- deu		Total
Gênero																
Feminino	26,6	23,4	33,5	16,0	4794 (49,4)	31,4	29,7	27,7	11,2	4046 (49,9)	34,1	31,8	20,7	13,5	4491 (49,3)	
Masculino	27,8	26,7	33,9	11,5	4865 (50,6)	30,2	36,6	25,9	7,2	4073 (50,1)	31,5	37,4	22,9	8,2	4620 (50,7)	
Localidade																
Rural	28,2	22,6	36,6	12,6	7298 (75,9)	31,1	32,1	28,4	8,5	6128 (75,3)	32,8	33,7	23,6	10,0	7087 (77,8)	
Urbanos	26,2	32,0	24,6	17,2	2315 (24,1)	30,0	36,6	21,9	11,5	2005 (24,7)	32,9	38,0	15,4	13,6	2024 (22,2)	
Idade																
Até 25 anos	25,7	26,9	32,2	15,2	2366 (24,6)	28,7	35,2	26,6	9,5	1716 (24,1)	31,7	35,6	20,4	12,2	1592 (17,5)	
26-35 anos	27,1	25,4	34,7	12,8	2685 (27,9)	31,0	34,2	26,1	8,6	2326 (28,6)	32,5	34,8	22,9	9,9	2660 (29,2)	
36-45 anos	29,2	25,1	33,3	12,5	1926 (20,0)	30,8	32,7	28,9	7,7	1681 (20,7)	31,4	34,4	23,7	10,5	1979 (21,7)	
46-55 anos	27,5	23,5	36,3	12,7	1213 (12,6)	31,7	32,3	27,9	8,1	1144 (14,1)	36,8	33,9	20,0	9,3	1342 (14,7)	
56 anos ou mais	30,2	21,3	32,9	15,6	1424 (14,8)	32,5	29,9	24,6	13,0	1266 (15,6)	32,6	34,3	20,7	12,4	1538 (16,9)	
Educação																
Analabeto	29,1	21,1	36,4	13,3	4922 (41,9)	33,1	29,0	27,9	10,0	3407 (41,9)	36,6	29,6	21,9	11,9	3731 (41,2)	
Primo grau	28,3	23,7	34,6	13,4	3071 (32,0)	30,6	34,7	27,7	6,9	2645 (32,5)	32,6	34,7	23,1	9,5	3240 (35,9)	
Segundo grau	27,0	28,8	31,1	13,1	1440 (15,0)	28,8	36,7	24,7	9,8	1537 (18,9)	27,6	43,1	19,9	9,4	1464 (16,2)	
Diploma/degree acima	21,8	37,3	24,5	16,4	1062 (11,1)	23,2	41,7	21,1	14,0	544 (6,7)	24,0	44,0	18,2	13,8	609 (6,7)	
Ocupação																
Trabalhador rural	29,8	17,0	42,2	10,9	1280 (13,7)	39,2	23,1	29,6	8,1	913 (11,7)	37,2	22,7	29,4	10,7	1107 (12,2)	
Trab. agrícola e associado	28,8	17,6	41,6	12,0	1669 (17,9)	28,8	26,7	35,5	9,0	1292 (16,6)	33,7	30,6	26,1	9,6	2014 (22,1)	
Artesão e trab. habilizado	28,0	23,8	33,6	14,6	1516 (16,2)	29,5	31,1	29,6	9,8	1135 (14,6)	37,8	32,1	20,1	10,0	973 (10,7)	
Agrícola (< 5 acres)	26,1	26,3	36,7	10,9	1454 (15,6)	27,6	33,0	28,5	10,9	1435 (18,4)	31,4	37,0	20,9	10,7	1886 (20,7)	
Agrícola (> 5 acres)	30,0	34,4	23,0	12,6	1004 (10,8)	34,1	42,1	18,0	5,8	601 (7,7)	32,7	49,7	12,3	5,3	171 (1,9)	
Negociante	23,9	33,0	29,3	13,7	1026 (11,0)	28,0	38,1	25,9	7,9	907 (11,6)	30,5	39,9	19,9	9,7	1074 (11,8)	
Executivo/ Prof. liberais	26,0	30,9	23,1	20,0	1056 (11,3)	25,9	39,7	20,2	14,2	816 (10,5)	27,3	41,4	16,3	15,0	967 (10,6)	
Outros	28,7	23,9	29,4	18,0	327 (3,5)	40,0	37,1	16,2	6,6	692 (8,9)	31,4	39,5	16,6	12,4	919 (10,1)	
Comunidade																
Casta ordenada	31,7	14,5	42,3	11,4	1774 (18,5)	32,8	21,1	38,7	7,5	1325 (16,3)	37,0	20,6	32,3	10,2	1662 (18,2)	
Tribu ordenada	39,5	19,0	26,5	15,0	899 (9,4)	42,3	26,1	22,8	8,8	671 (8,3)	41,7	29,3	16,4	12,5	719 (7,9)	
Outras castas	22,1	26,5	38,6	12,8	3093 (32,2)	26,1	38,1	26,1	9,7	2946 (36,2)	30,9	38,5	19,2	11,4	3198 (35,1)	
Castas superiores	25,9	43,1	15,7	15,3	2483 (25,8)	25,0	48,9	16,2	9,9	2039 (25,1)	21,7	50,5	17,5	10,3	2291 (25,1)	
Muçulmanos	31,7	2,7	50,6	15,0	974 (10,1)	46,4	6,7	38,5	8,4	880 (10,8)	52,9	11,2	26,5	9,4	898 (9,9)	
Outros	27,1	12,0	45,3	15,6	391 (4,1)	37,1	24,3	27,6	11,0	272 (3,3)	32,7	32,4	23,6	11,4	343 (3,8)	
Classe Econômica *																
Muito pobre	30,1	14,6	44,9	10,3	977 (28,6)	31,9	25,5	36,0	6,6	977 (28,6)	36,4	28,7	28,2	6,7	977 (28,6)	
Pobre	31,3	23,8	33,0	11,9	1025 (30,0)	32,8	32,2	27,7	7,3	1025 (30,0)	36,2	31,4	21,9	10,5	1025 (30,0)	
Classe média	27,7	30,2	29,9	12,2	786 (23,0)	29,5	40,1	23,7	6,7	786 (23,0)	31,2	38,9	20,4	9,5	786 (23,0)	
Classe alta	28,2	30,1	25,8	16,0	632 (18,5)	30,1	39,4	22,0	8,5	632 (18,5)	28,8	42,4	16,6	12,2	632 (18,5)	
Total	2662	2392	3241	1319	9614	2506	2698	2179	750	8133	2987	3154	1988	982	9111	
	(27,7)	(24,9)	(33,7)	(13,7)	(10,6)	(30,8)	(33,2)	(26,8)	(9,2)	(10,6)	(32,8)	(34,6)	(21,8)	(10,6)	(100)	

* Na variável Classe Econômica, o grupo de amostragem foi de 3.420, enquanto o para as outras variáveis, a amostragem é a que aparece no fim de cada coluna.

Fonte: CSDS, Data Unl

(Prakash)

INC+: 1996: Cong., UDF (Kerala), AIADMK, 1998: Cong., RJD (Laloo), Liga Muçulmana, 1999: Cong., RJD (Laloo), Liga Muçulmana, Kerala Congress, AIADMK, RPI (Prakash)

BJP+: 1996: BJP, Shiv Sena, Samata, 1998: BJP, Shiv Sena, BJD, Lok Shakti, Samata, Trinamul Cong., SAD (B), HVP, MDMK, AIADMK, TDP (NTR), 1999: BJP, SAI, AIADMK, DMK, PMK, TRC (Ramanathapuram), TDP (Naidu), HVP, HVC (Shankar), MDMK, MGPs/MGRADMK, Trinamul Cong.

Tabela 2: Votos do BJP (com aliados) por casta e classe, 1999.

Casta	Classe econômica					Nº. total de casos na amostra
	Muito pobre	Pobre	Classe média	Classe alta	Total votos BJP	
<u>Castas ordenadas</u>	16,9	22,6	24,6	32,3	20,6	1682 (18,2)
<u>Tribo ordenada</u>	23,6	30,6	36,3	52,9	29,3	719 (7,9)
<u>Outras castas</u>	35,6	38,6	39,1	45,9	38,5	3198 (35,1)
<u>Castas superiores</u>	32,2	50,7	56,3	53,5	50,5	2291 (25,1)
<u>Muçulmanos</u>	12,7	8,8	12,4	11,3	11,2	898 (9,9)
<u>Outros</u>	13,3	28,6	45,3	30,5	32,4	343 (3,8)
Total	26,6	33,9	40,0	44,3	34,6	9111 (100,0)

Fonte: Data Unit, CSDS.

Tabela 3: Votos do BJP (sem aliados) por casta e classe, 1999.

Casta	Classe econômica					Nº. total de casos na amostra
	Muito pobre	Pobre	Classe média	Classe alta	Total votos BJP	
<u>Castas ordenadas</u>	7,1	10,4	17,8	20,2	10,5	1682 (18,2)
<u>Tribo ordenada</u>	10,8	17,6	25,3	45,1	17,1	719 (7,9)
<u>Outras castas</u>	16,2	18,8	19,4	24,1	18,6	3198 (35,1)
<u>Castas superiores</u>	15,6	31,3	40,0	41,8	34,7	2291 (25,1)
<u>Muçulmanos</u>	3,1	1,1	4,1	6,9	3,5	898 (9,9)
<u>Outros</u>	11,1	12,7	16,3	16,0	14,9	343 (3,8)
Total	11,8	17,6	24,3	30,7	19,4	9111 (100,0)

Fonte: Data Unit, CSDS.

Tabela 4: Votos do BJP (com aliados) por educação e classe, 1999.

Educação	Classe econômica					Nº. total de casos na amostra
	Muito pobre	Pobre	Classe média	Classe alta	Total votos BJP	
<u>Analfabeto</u>	24,9	32,0	37,1	46,7	29,6	3731 (41,2)
<u>Até segundo grau</u>	28,8	34,5	37,4	42,2	34,7	3250 (35,9)
<u>Segundo grau ou mais</u>	34,4	37,7	45,9	44,9	43,4	2073 (22,9)
Total	812	799	807	714	3132	9054
	(26,5)	(33,9)	(40,1)	(44,3)	(34,6)	(100,0)

Fonte: Data Unit, CSDS.

SUMMARY

The rise of the BJP and the decline of Congress: an appraisal

The paper analyzes the end of one-party domination in India as of the growth of the Bharatiya Janata Party (BJP) and the decline of the National Indian Congress Party; it explores BJP's ascension and the factors that contributed to its shifting from the periphery to the center

of the political scene. An exam is also made of the emerging competition patterns among parties, the formation of coalitions, and the mediating role played by those alliances in moderating the policies of both parties and their future prospects.

RÉSUMÉ

L'ascension du BJP et le déclin du Congrès: une appréciation

L'article analyse la fin de la domination unipartiste en Inde à partir de la progression du *Parti Bharatiya Janata (BJP)* et du déclin du Parti du Congrès National Indien et examine le parcours ascendant du BJP et les facteurs qui ont contribué à sa croissance de la périphérie

vers le centre de la scène politique. De surcroit, il commente les modèles émergents de compétition entre les partis, la formation de coalitions et le rôle médiateur joué par ces dernières dans la modération de la politique des deux partis et leurs perspectives d'avenir.