



E S T U D O S  
AFRO-ASIÁTICOS

37

Essencializando a diferença: o censo demográfico, o multiculturalismo e os multirraciais nos Estados Unidos ■ O esquecimento, o perdão e o ressentimento: a cidadania na Martinica (1848-50) ■ As associações de nativos em Angola: o lazer militante em prol dos angolanos ■ O contraste Índia-Brasil na periferia da globalização ■ A secularização das castas e a formação de uma nova classe média ■ Caminhos do filosofar na Índia: conhecimento, ignorância e salvação segundo a escola Vedanta ■ A ascensão do BJP e o declínio do congresso: uma apreciação ■

UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES



ISSN 0101-546X

E S T U D O S  
AFRO-ASIÁTICOS  
37

CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS

Diretor

*Candido Mendes*

Vice-Diretor Executivo

*Beluce Bellucci*

Vice-Diretor Técnico-Científico

*Lívio Sansone*

# E S T U D O S AFRO-ASIÁTICOS 37

Julho de 2000 – Publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos — CEEA  
Universidade Candido Mendes

**Diretor**

*Candido Mendes*

**Editores**

*Carlos A. Hasenbalg*

*José Maria Nunes Pereira*

**Coordenação Editorial**

*Marcia Lima*

**Conselho Editorial**

*Antônio Sérgio Guimarães, Beluce Bellucci, Caetana Maria Damasceno, Candido Mendes, Carlos A. Hasenbalg, Charles Pessanha, Edson Borges, Fernando Rosa Ribeiro, Giralda Seyferth, Jocélio Telles, José Maria Nunes Pereira, Kabengele Munanga, Lívio Sansone, Marcia Lima, Marcelo Bittencourt, Nelson do Valle Silva, Olívia Maria Gomes da Cunha, Peter H. Fry, Reginaldo Prandi, Ronaldo Vainfas, Roquinaldo Amaral Ferreira e Yvonne Maggie*

**Conselho Consultivo**

*Beatriz Góes Dantas, Carlos Moreira Henrique Serrano, Clímério Joaquim Ferreira, Clóvis Moura, Colin Darch, Eduardo J. Barros, Ernani Teixeira Torres Filho, Fernando A. Albuquerque Mourão, João Baptista Borges Pereira, João José Reis, Joel Rufino dos Santos, Juana Elbein dos Santos, Júlio Braga, Luisa Lobo, Manuela Carneiro da Cunha, Marisa Corrêa, Milton Santos, Octávio Ianni, Roberto Motta, Roberto W. Stenes, Severino Bezerra Cabral Filho e Tereza Cristina Nascimento Araújo*

**Serviços de Tradução**

*Gilles Mayeur, Raquel de Souza e Vera Ribeiro*

*Apoio: Seção de Imprensa, Educação e Cultura do Consulado Geral dos EUA*

**Produção Gráfica e Supervisão**

*Contra Capa Livraria (21) 511-4082 (diagramação e editoração eletrônica)*

**Capa e Projeto Gráfico**

*Alba D'Almeida*

Os conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta e exclusiva responsabilidade de seus autores.

Solicita-se permuta / We ask for exchange.

Correspondência deve ser encaminhada à (Correspondence addressed to)

*Sociedade Brasileira de Instrução — Centro de Estudos Afro-Asiáticos*

*Praça Pio X, 7/7º andar, Centro*

*20040-020 — Rio de Janeiro — Brasil*

*Tel. (21) 516-2916; Fax (21) 516-3072; Homepage: [www.candidomendes.br/ceaa](http://www.candidomendes.br/ceaa);*

*E-mail: [ceaa@candidomendes.br](mailto:ceaa@candidomendes.br)*

Assinatura e pedido de números atrasados devem ser encaminhados à

(Subscriptions and request for back issues made payable and addressed to)

*Contra Capa Livraria*

*Rua Dias Ferreira, 214 – Leblon*

*22040-000 – Rio de Janeiro – Brasil*

*Tel. (021) 511-4082; Fax (021) 511-4764*

*E-mail: [ccapa@easynet.com.br](mailto:ccapa@easynet.com.br)*

Apoio

REVISTA FINANCIADA COM RECURSOS DO

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MCT



# SUMÁRIO

**Essencializando a diferença: o censo demográfico,  
o multiculturalismo e os multirraciais nos Estados Unidos 7**

*Hans Vermeulen*

Este artigo toma como ponto de partida o debate mais recente sobre multiculturalismo nos Estados Unidos para discutir as classificações etno-raciais e suas principais conseqüências para a construção de uma idéia de “raça” naquele país.

**O esquecimento, o perdão e o ressentimento:  
a cidadania na Martinica (1848 – 50) 29**

*Myriam Cottias*

O artigo discute o processo de construção da cidadania na Martinica procurando destacar a relação entre seus aspectos políticos e emotivos. Segundo a autora, os sentimentos têm uma racionalidade, uma lógica, e podem ser manipulados segundo necessidades políticas.

**As associações de nativos em Angola:  
o lazer militante em prol dos angolanos 45**

*Eugénia Rodrigues*

Este artigo tem como objetivo analisar a utilização do lazer como instrumento de reivindicação política pelas associações nativas da região de Luanda, nas primeiras décadas do século XX.

## Dossiê Índia

**O contraste Índia–Brasil na periferia da globalização 69**

*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.

**A secularização das castas e a formação de uma  
nova classe média** **79**

*D. L. Shet*

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

**Caminhos do filosofar na Índia: conhecimento,  
ignorância e salvação segundo a escola Vedanta** **103**

*Dilip Loundo*

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.

**A ascensão do BJP e o declínio do Congresso:  
uma apreciação** **113**

*V. B. Singh*

O 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 seu crescimento da periferia para o centro da cena política.

## Aos Colaboradores

- **Estudos Afro-Asiáticos** aceita trabalhos inéditos relacionados ao estudo das relações raciais no Brasil e na diáspora e às realidades nacionais e das relações internacionais dos países da África e Ásia.

- A publicação dos trabalhos será decidida segundo pareceres de membros dos Conselhos Editorial e Consultivo, que avaliarão a qualidade do trabalho e sua adequação às finalidades editoriais da revista.

- Serão aceitos originais com cerca de 30 laudas, datilografadas em espaço duplo e em 1ª via. Os originais, acompanhados com disquete com informação sobre o respectivo editor de texto deverão conter um resumo de aproximadamente uma lauda e a qualificação acadêmica e profissional do autor.

- Tabelas e gráficos deverão ser apresentados com as respectivas legendas e indicação de sua localização no texto além das unidades em que se expressam os valores e das fontes correspondentes.

- As notas devem ser numeradas seqüencialmente e apostas ao fim do texto. Deve ser evitada a abertura de notas tão-somente para referenciar uma citação. Em seu lugar, pôr nome do autor, ano da publicação e página, como no exemplo: "...Arájuo, 1940, p.210, afirma...".

- A bibliografia deverá ser apresentada observando-se a seguinte notação:

### PARA LIVRO

a) nome do autor; b) data da publicação; c) título da obra (sublinhado); d) número da

edição, se não for a primeira; e) local de publicação; f) nome da editora; g) número de páginas.

Ex.: FERNANDES, Florestan (1972). *Onegro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difel. 160p.

### PARA ARTIGO OU CAPÍTULO

a) nome do autor; b) data da publicação; c) título do artigo entre aspas; d) nome do periódico (sublinhado); e) volume, número do periódico e número de páginas; f) local da publicação.

Ex.: IANNI, Octávio (1988). "Literatura e consciência". *Estudos Afro-Asiáticos*, 10(15):208-17. Rio de Janeiro.

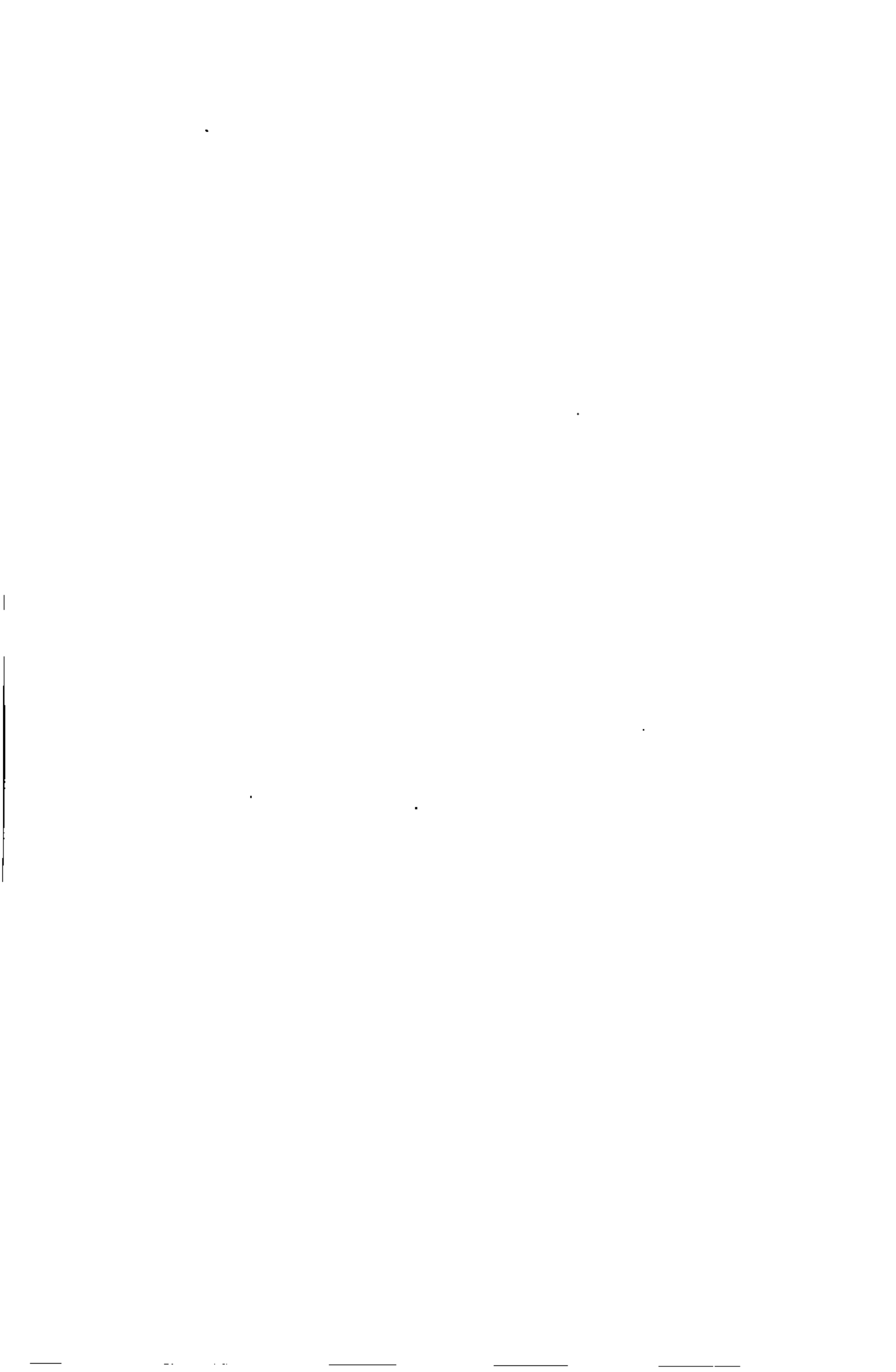
a) nome do autor; b) data da publicação; c) título do artigo ou capítulo entre aspas; d) nome do editor ou organizador; e) nome da obra (sublinhado); f) número da edição, se não for a primeira; g) local de publicação; h) nome da editora; i) número de páginas.

Ex.: BECKER, Bertha K. (1992). "Amazonia: geopolitics and techno-ecological issues". In: KOSINSKI, Leszek (ed.). *Ecological disorder in Amazonia*. 1ª ed. Rio de Janeiro, Educam, p. 77-99.

- Com a publicação do artigo, o autor receberá cinco exemplares da revista.

- Os trabalhos devem ser enviados para:

Editoria de Estudos Afro-Asiáticos  
Centro de Estudos Afro-Asiáticos  
Rua da Assembléia, 10, Conj. 501, Centro  
20119-900 — Rio de Janeiro — Brasil





# Essencializando a diferença: o censo demográfico, o multiculturalismo e os multirraciais nos Estados Unidos

Hans Vermeulen

---

*Recebido para publicação em setembro de 1999.  
Universidade de Amsterdã.*

*Este artigo toma como ponto de partida o debate mais recente sobre multiculturalismo nos Estados Unidos para discutir as classificações etno-raciais e suas principais consequências para a construção de uma idéia de "raça" naquele país. O autor analisa as mudanças ocorridas no censo demográfico, destacando a introdução da autoclassificação, as categorias construídas pelos órgãos governamentais e o movimento multirracial – segundo ele, uma combinação entre a resistência ao sistema de classificação vigente e a necessidade de criar seu próprio lugar dentro dele. Todos esses fatores demonstram que a centralidade de "raça" não é apenas um reflexo da história americana de relações raciais, mas também um molde para as concepções populares.*

**Palavras-chave:** classificação racial, multiculturalismo, Estados Unidos, censo demográfico.

No começo dos anos 1980, Cynthia Enloe (1980: 7-9; 1981) observou que a abordagem convencional do estudo da política étnica parte do pressuposto de que a política é uma variável dependente. De acordo com essa visão, políticos teriam de estar conscientes da importância das relações étnicas e desenvolver políticas que levassem em consideração a lealdade étnica. Inspirando-se no trabalho de Fredrik Barth, Enloe argumentou que a política também pode ser "a principal força criando nos indivíduos o senso de seu pertencer a um grupo étnico" (1980: 7).

Outros autores partilharam dessa opinião. Em 1983, Eric Hobsbawm e Terence Ranger publicaram *A invenção das tradições*, no qual, em um artigo sobre a África colonial, Ranger salientou o importante papel do governo na formação de identidades coloniais.<sup>1</sup> Durante algum tempo, os governos coloniais foram vistos quase como os únicos criadores de classificações étnicas e identidades na África. Da mesma forma, partindo de seus estudos sobre o sudeste colonial da Ásia, Anderson discutiu, na segunda edição de *Imagined Communities* (1991: 163-206), publicado originalmente em 1983, o importante papel de mapas, museus e censos demográficos na formação das identidades étnicas das pessoas.

Africanistas e asiólogos parecem mais conscientes do papel das classificações oficiais e das políticas governamentais na formação das identidades étnicas que estudiosos de tradicionais sociedades de imigrantes, como os Estados Unidos, o Canadá e as "novas sociedades de imigrantes" da Europa. Entretanto, como Enloe e outros têm observado, essa é uma questão importante também nesses casos. Acreditando que "a realização de um censo é algo que toca o nervo central de um Estado", Enloe escreveu, a respeito dos Estados Unidos:

[...] enquanto a histórica burocrática do órgão censitário poderia revelar como agências estatais refletem, em vez de formar, sociedades etnicamente plurais, em vários momentos em sua história aquele mesmo órgão tem sido um fator independente, formando as percepções das pessoas a respeito de suas próprias identidades e as diferenciações comunais que existem na sociedade americana como um todo através de questões que eles formulam – e as questões que eles omitem (1981: 128).

Enloe não escreveu especificamente sobre a história americana recente e em nenhum momento se referiu à ação afirmativa ou ao multiculturalismo – termo que, no início dos anos 1980, ainda não era amplamente usado nos Estados Unidos. Neste artigo, eu enfocarei esses desenvolvimentos mais recentes e questionarei as classificações etno-raciais que têm sido usadas por instituições de Estado. Ainda mais importantes são os efeitos de tais classificações: elas têm institucionalizado e essencializado diferenças etno-raciais? Nesse sentido, podem ter contribuído para o racismo? Essas questões são mais fáceis de formular que de responder. Parece virtualmente impossível determinar, com um grau satisfatório de certeza, quais os efeitos das classificações e políticas etno-raciais. Entretanto, são importantes o bastante para que ao menos se tente respondê-las.

## A classificação racial no censo americano

Já em sua versão inicial, de 1790, o censo americano utilizou uma classificação "racial" (Goldberg 1997: 27-58). As categorias mudaram e continuam mudando continuamente, mas o sistema de classificação "racial" sobreviveu até mesmo à era dos direitos civis. Durante esse período, ele pareceu ter perdido sua *raison d'être*, mas ao longo dos anos 1970 obteve uma justificação renovada.

Em sua mobilização política contra a exclusão racial, o movimento pelos direitos civis tinha como objetivo uma sociedade cega às diferenças de cor. Como primeiro passo nessa direção, lutou pela abolição das distinções raciais na vida pública, como por exemplo nas leis, nas práticas do mercado de trabalho e nas matrículas escolares. O estabelecimento do Ato dos Direitos Civis em 1964 foi uma vitória muito expressiva para o movimento, pois trazia consigo os ideais que enfatizavam a necessidade de políticas cegas à linha de cor como forma de derrotar o racismo na sociedade americana. O movimento contava com organizações como o Congresso da Igualdade Racial [Congress of Racial Equality – CORE], que propôs uma abordagem diferente e pleiteava um sistema de cotas raciais (Lind 1995: 106-10), e a Comissão por Oportunidades Iguais no Emprego [Equal Employment Opportunity Commission – EEOC], estabelecida pelo Ato dos Direitos Civis, que desempenhou um papel fundamental na mudança de políticas cegas à linha de cor para políticas conscientes da linha de cor. Em alguns poucos anos – entre 1964 e 1970 –, a cultura política mudou (Skrentny 1996: 224).

Não é necessário aqui analisar em detalhes esse período formador. É suficiente di-

zer que parece muito simplista interpretar o estabelecimento de políticas voltadas para grupos específicos somente como resultado das lutas emancipatórias dos ativistas dos direitos civis e da realização intencional dos ideais liberais. Em um estudo recente e bastante abrangente da história das políticas de ação afirmativa no período após a Segunda Guerra, Skrentny concluiu:

*A força motriz da mudança veio da lógica da ação dependente do contexto, amplamente tida como natural, que apontava simultaneamente atores situados diferentemente em direção ao interesse na ação afirmativa. Várias das pessoas mais poderosas no país, principalmente homens brancos, começaram a ver a contratação de negros americanos como uma coisa sensata e apropriada a fazer. [...] Não havia ligação ideológica ou ética com o modelo da ação afirmativa (1996: 222-3).*

Para meus propósitos neste artigo, o importante é salientar que foi o desenvolvimento das políticas de ação afirmativa que não só forneceu uma nova justificativa para a classificação da população em um sistema de categorias "raciais", como tornou esse sistema relevante em várias esferas da vida cotidiana. Como Petersen escreveu, citando Ira Lowry:

*Por volta de 1965, a tarefa de contar minorias étnicas tinha se tornado um assunto sério, afetando os resultados de eleições, matrículas nos programas de pós-graduação, estratégias do mercado imobiliário, cláusulas de contratos federais, políticas de contratação, demissão e*

*promoção de empregadores privados, e a distribuição de verbas federais para governos estaduais e locais [bem como, poucos anos depois], o direito de ocupar postos públicos (1997: 63).<sup>2</sup>*

Em 1973, o Comitê Federal Interdepartamental para Educação [Federal Interagency Committee on Education – FICE] foi solicitado pelo Ministro da Saúde, Educação e Bem-estar Caspar Weinberger para desenvolver um novo sistema de classificação dos americanos por “raça” e etnicidade. O FICE propôs a divisão em cinco “raças”. Quatro anos depois, esse sistema obteve *status* oficial ao ser adotado pelo Departamento de Administração e Orçamento [Office of Management and Budget], com uma ligeira modificação: os indígenas americanos foram movidos da categoria branca para a asiática (Wright 1994).

### **A Instrução 15 da OMB: o estabelecimento do pentágono étnico-racial**

Inicialmente, as pessoas tinham sua “categoria racial” atribuída pelo recenseador. Em 1980, foi adotado o padrão da auto-classificação (Goldberg 1997: 44). No censo, os entrevistados são solicitados a completar a sentença “Essa pessoa é...”, de acordo com uma das cinco categorias existentes. O grau de escolha, contudo, não deve ser superestimado: a expectativa é que os entrevistados respondam com correção e de acordo com as regras implícitas. É interessante ressaltar que eles não são solicitados a indicar a categoria “racial” com a qual mais se identificam, mas “o que eles são”, não havendo, com isso, a possibilidade de recu-

sar a própria categoria em termos “raciais”. Desse modo, o censo passa a idéia de que a categoria “racial” é “natural”: a pessoa “naturalmente” pertence a uma categoria “racial” (idem: 45). Fora do contexto do censo, rótulos “raciais” podem ser atribuídos por representantes do Estado, tais como escolas e tribunais. Em relação ao contexto escolar, Fernandez observou:

*Como um assunto da alçada da política federal, funcionários de uma escola têm o poder de inspecionar visualmente (o chamado “teste do olhometro”) com o propósito de classificar racialmente um estudante que opta por não se identificar numa única categoria racial nos formulários de censos escolares (1996).*

Em maio de 1977, o Departamento de Administração e Orçamento [Office of Management and Budget – OMB] promulgou a Instrução de Política Estatística n. 15 para padronizar a coleta de dados sobre a composição étnica e racial da população.<sup>3</sup> A Instrução 15 deveria ser usada não apenas especificamente para o censo, mas de forma geral, tanto em levantamentos estatísticos quanto em relatórios administrativos de agências governamentais, do comércio e da indústria. Ela distingue quatro “raças” (índigena americano ou nativo do Alasca, asiático ou das ilhas do Pacífico, negro e branco) e duas categorias de origem étnica (“de origem hispânica” e “de origem não hispânica”). As categorias são definidas utilizando a expressão “tendo origens em”. Assim, a categoria “branco” é definida como “pessoa que tem origem em quaisquer dos povos provenientes da Europa, Norte da África ou Oriente Médio” (Root 1996: 412).

Em primeiro lugar, os entrevistados são solicitados a concluir a sentença “Essa pessoa é...” utilizando as cinco categorias disponíveis: os quatro grupos raciais e a designação “outro”. Logo em seguida, devem responder se são ou não de origem hispânica. O resultado é que as categorias raciais são mutuamente exclusivas, enquanto a resposta “hispânico” pode – e constantemente é – cruzada com a classificação racial. A apresentação dos resultados do censo em cinco categorias “étnico-raciais” – chamadas por David Hollinger (1995; 1997) de “pentágono étnico-racial” – é a mais comum, mas há também as categorias relevantes para a legislação dos direitos civis. A instrução da OMB afirma explicitamente que “essas classificações não devem ser interpretadas como sendo de natureza científica ou antropológica” (Root 1996: 411). O objetivo da instrução nunca foi definir “raça”, o que explica por que as categorias censitárias foram introduzidas sem muita discussão política.

A sutileza de identificar quatro grupos em termos de “raça” e um em termos de “etnicidade” não é notada pela maioria das pessoas. A pesquisa sobre como os entrevistados compreendem as questões raciais indica que poucos americanos fazem essa distinção: eles tendem a ver “raça”, etnicidade e ancestralidade como uma única coisa e, quando perguntados sobre o significado da pergunta sobre etnicidade hispânica, sempre respondem que ela diz respeito à “raça” (Hollinger 1995: 32).<sup>4</sup> Até mesmo os funcionários do Departamento do Censo algumas vezes se confundem e se referem a hispânicos como uma categoria “racial” (Perlmann 1997: 38). Como Goldberg (1997: 51) observou, embora “hispânico” tenha sido criado como um termo não racial, “sua generalidade tem servido e serve como uma nova categoria racial”.

De acordo com uma pesquisa, a maioria dos que se identificam como hispânicos – acima de 60% – prefere que essa designação seja tratada como uma categoria racial. Isso reflete não apenas o uso corrente (Skerry 1996), mas o fato de “raça” ter se tornado uma categoria mais prestigiosa que “grupo étnico”. “Grupos étnicos” não podem demandar o tratamento preferencial e o *status* legal que as “raças” possuem. Nesse contexto, deve-se observar que grupos étnicos são sempre considerados subdivisões de “raças”. Winant (1998), por exemplo, equaciona identidades “raciais” como identidades pan-étnicas. Assim, torna-se compreensível que, no censo de 2000, o Conselho Nacional da Raça [National Council de La Raza] tenha proposto que hispânico fosse considerado uma “raça” e não apenas um grupo étnico, e que havaianos e oriundos do Oriente Médio tenham solicitado *status* similar (Mukhopadhyay & Moses 1997: 527; Skerry 1996; Wright 1994).

Cada vez mais, etnicidade e grupos “raciais” têm sido entendidos como construídos socialmente, o que também se aplica às categorias do pentágono étnico-racial. Embora sejam o produto tanto da imposição vinda de fora quanto da mobilização política e da identificação vindas “de dentro”, há poucas dúvidas de que, nesse caso, o Estado tenha desempenhado um papel crucial na formação dessas identidades “raciais”. Wright, por exemplo, afirma que:

*Ao tentar fornecer um meio para os americanos descreverem a si próprios, as categorias começaram de fato a formar essas identidades. As categorias se tornaram entes políticos, grupos de pressão e de interesses. O que foi ainda mais significativo,*

*elas fizeram as pessoas pensar a si mesmas de formas novas – como membros de “raças” (1994: 53).*

Embora principalmente os novos imigrantes tenham sido forçados a verem a si mesmos de uma nova forma, de uma perspectiva americana mais ampla esse processo de racialização, como alguns o chamam, está longe de ser algo novo. Winant escreveu sobre o papel do Estado no processo de racialização:

*O aumento da pan-etnicidade é um processo de racialização que é dirigido por uma relação dinâmica entre o grupo específico sendo racializado e o Estado. As elites que representam tais grupos consideram-no vantajoso para alavancar demandas políticas [...] o uso de números e recursos que as formações pan-étnicas podem mobilizar. O Estado, em troca, pode mais facilmente administrar solicitações através do reconhecimento e resposta a amplos blocos, em oposição ao trato com solicitações específicas de uma pletera de grupos de interesse etnicamente definidos (1998: 201).*

Embora o esquema de classificação do pentágono étnico-racial possa ser um instrumento conveniente para os burocratas e uma identidade atraente para “as elites que representam tais grupos”, não é tão claro o que esses rótulos significam para as pessoas classificadas por eles. Cada uma das categorias contém uma ampla variação interna. As mais “problemáticas” são as de americano-asiáticos e hispânicos ou latinos.<sup>5</sup> Os hispânicos são constituídos por grupos de origem nacional variada, os prin-

cipais sendo os mexicanos, os porto-riquenhos e os cubanos, ou seja, nem a categoria hispânica como um todo nem os grupos de origem nacional que a compõem são “racialmente” homogêneos. Para complicar ainda mais, a maioria dos “hispânicos” não está acostumada a se ver como pertencente a uma “raça” específica. Vários deles preferem se referir a si próprios como *mestizo* ou mestiços<sup>6</sup>, e muitos se classificam como “outro” na questão do censo sobre a “raça”. Essa heterogeneidade “racial” da categoria hispânica é obviamente a principal razão para a instrução da OMB não qualificar os hispânicos como grupo *racial*.

Aliás, vale ressaltar que os grupos diferem entre si não apenas pela origem nacional, mas também pelo perfil socioeconômico. Isso não significa que os “hispânicos” não se identificam como tal, mas o grau em que o fazem “é em uma parte não pequena o resultado das práticas de categorização do Estado” (Enloe 1981: 134) ou, mais precisamente, da cooperação entre os líderes das diferentes nacionalidades hispânicas e as agências federais, que incluíram a questão sobre “ancestralidade hispânica” no censo de 1980, tornando-a objeto do próprio censo e das políticas de ação afirmativa correlacionadas.

Michael Lind (1995: 124) afirmou que: “Tendo a raça sido inventada pela vontade burocrática, a invenção de uma cultura correspondente foi relativamente fácil”. Ainda que a noção de invenção seja superestimada nessa posição, certamente há uma forte tendência a “encher” as categorias étnico-raciais com um conteúdo cultural que propicie a negligência das diferenças culturais dentro de um bloco étnico-racial e acentue suas diferenças com os outros blocos. Esse processo propicia a coincidência entre cultura e “raça”, “naturalizando” as diferenças culturais. Isso

contribui para uma essencialização das diferenças<sup>7</sup>, quer dizer, para a crença de que as diferenças “raciais” e culturais andam juntas.

### A regra “uma gota de sangue” [*one drop rule*]

A definição das “raças” branca e negra como mutuamente excludentes tem uma história antiga nos Estados Unidos<sup>8</sup>. Essa concepção binária de “raça” pode ser relacionada à tradição da hipodescendência<sup>9</sup>, mais conhecida como “*one drop rule*”<sup>10</sup>, que postula que todos os indivíduos com alguma quantidade de “sangue” africano, mesmo que apenas uma gota, sejam classificados como negros. Essa regra se originou no sul dos Estados Unidos no período anterior à Guerra Civil, e há afirmações de que ela foi criada para maximizar o número de escravos.<sup>11</sup> Nesse sentido, a regra foi usada para definir condições legais. Ela tem “uma história ideológica viciada, com raízes na noção de pureza ‘racial’ e o horror racista da miscigenação”, conforme escreveu Patterson (1997: 69).

Apesar de sua origem racista, a *one drop rule* permaneceu efetiva por um longo período. Um exemplo bastante conhecido da longevidade da regra é o caso da senhora Phipps, descendente de um fazendeiro branco e de uma escrava negra do século XVIII. Tendo vivido toda sua vida acreditando que era branca, a senhora Phipps um dia descobriu que, de acordo com a definição legal, ela era negra. Decidiu então processar o Departamento de Registros Vitais da Louisiana em 1982-83, mas perdeu a causa em função de uma lei estadual de 1970 que determinava que qualquer um com pelo menos 1/32 de “sangue preto” devia ser considerado negro.<sup>12</sup> Mesmo em

1989, filhos de casais em que um dos cônjuges era negro e o outro branco continuavam, de acordo com os certificados de nascimento, a ser contados como negros (Thernstrom & Thernstrom 1997: 527).

Embora inicialmente tenha sido aplicada somente aos negros, a necessidade de classificar as pessoas tendo em vista os direitos civis deu “um impulso à tradicional regra da hipodescendência e a aplicou a outros grupos tidos como vítimas de preconceito racial” (Fernandez 1996: 23). Isso também influenciou a autopercepção na vida cotidiana: até recentemente, filhos de casais inter-raciais não tendiam a se identificar em termos raciais (Ramirez 1996). Pode-se mesmo argumentar que o viés “racial” continua seguindo a *one drop rule* (Lichtenberg *et al.* 1997), no sentido de que o grau com que se é negro ou asiático é irrelevante: uma pessoa tem de ser somente um pouco negra ou asiática para ser “totalmente” discriminada. Isso parece contradizer a experiência dos indivíduos multiraciais, que argumentam que sofrem discriminação porque não pertencem a nenhuma “raça” e são considerados “impuros”.

A concepção de um sistema de “raças” mutuamente excludentes promovida pela *one drop rule* respondeu perfeitamente às necessidades burocráticas do Departamento do Censo. Em 1973, o Departamento foi solicitado a desenvolver um sistema “completo e não sobreposto” de categorias “raciais”, considerado necessário em função das políticas preferenciais. Dessa forma, as “raças” podem ser consideradas “classes protegidas” (Fernandez 1996: 23, 36) ou “grupos minoritários legalmente protegidos” (Perlmann 1997: 17).

## Brechas no sistema e o censo 2000: o papel da demografia

Até os anos 1960, a principal distinção “racial” nos Estados Unidos era entre negros e brancos. Nessa época, os negros constituíam aproximadamente 10% da população, os brancos, quase 90%, e todos os outros grupos “raciais”, menos de 5% (Ramirez 1996). O próprio termo “raça” foi e continua sendo fortemente associado à divisão entre negros e brancos. Contudo, têm ocorrido desde então mudanças demográficas importantes: a porcentagem da população branca diminuiu para algo em torno de 75% da população e, se em 1960 as “pessoas de cor” eram quase que exclusivamente negras, agora constituem, grosso modo, apenas metade do total. Em 2050, a população branca terá sido reduzida à cerca de metade da população e, apesar de na população total a porcentagem de negros continuar praticamente a mesma, sua participação na população não branca poderá diminuir ainda mais, para 1/3 ou 1/4.<sup>13</sup> Essas mudanças ameaçam seriamente os sistemas de classificação “racial” e de preferências “raciais”, como Ramirez apontou em 1996:

*De fato, essas mudanças demográficas podem estar provocando a implosão do nosso sistema reparatório de consciência racial. À medida que a porcentagem de pessoas de cor na população cresce, crescerão também os efeitos “excludores” da ação afirmativa sobre as não-minorias. Além disso, porque uma crescente porcentagem da população de cor é de origem latina, asiática ou indígena americana, ao invés de negra, o potencial de conflitos inter-raciais em relação*

*aos benefícios e ônus das medidas de consciência racial irá crescer.<sup>14</sup>*

A mais direta e mais importante ameaça ao sistema de classificação racial, entretanto, é representada por um outro desenvolvimento demográfico: o crescente número de casamentos inter-raciais.

Durante o período de escravidão, casamentos inter-raciais ou relações extra-mariais entre negros e brancos eram proibidas por lei nos Estados Unidos. Ocorreram relações ilegais, mas os filhos de tais uniões – de acordo com a *one drop rule* – eram considerados negros. No período de 1942 a 1967, 14 estados reeditaram suas leis antimiscigenação, e em 1967 a Suprema Corte as declarou inconstitucionais. De 1963 até 1993 a taxa de casamentos entre brancos e negros cresceu substancialmente. Em 1963, 0,7% de todos os casamentos entre afro-americanos eram racialmente mistos; em 1993, a taxa tinha subido para 12,1% (Thernstrom & Thernstrom 1997: 526). Embora essa taxa ainda seja muito baixa se comparada aos casamentos inter-raciais entre asiáticos e hispânicos, os dados sobre atitudes em relação a casamentos entre negros e brancos sugerem que mais e mais pessoas os aprovam, especialmente jovens brancos.<sup>15</sup>

Embora asiáticos e hispânicos sejam relativamente recém-chegados, a taxa de casamentos “inter-raciais” entre eles é muito mais alta que entre os negros. Cerca de 2/5 dos hispânicos e mais da metade dos asiáticos e indígenas americanos na faixa etária de 25 a 34 anos casaram fora de seus grupos (Perlmann 1997).<sup>16</sup> Essas taxas provavelmente crescerão ainda mais. Em um interessante estudo, Perlmann (1998) dedicou atenção ao processo de intercassamento através de várias gerações. Usando como exemplo a imigração italiana no começo do sécu-



lo XX, ele mostrou que mesmo níveis relativamente baixos de intercasamento na primeira e na segunda geração provavelmente levarão a proporções notavelmente altas de casamentos mistos na terceira. Além disso, esse processo de crescente intercasamento através das gerações parece avançar mais rapidamente no caso dos novos imigrantes que no caso dos italianos e outros grupos europeus.

### O movimento multirracial e o censo

Nos anos 1990 a classificação da população americana em cinco "raças" mutuamente excludentes esteve cada vez mais sob ataque, e isso não é resultado apenas das mudanças demográficas. Desde os anos 1970, as pessoas multirraciais não somente cresceram em número, mas – como outros – começaram a clamar o direito de escolher sua própria identidade (Spickard 1996).

Indivíduos com raízes em mais de um grupo racial têm começado a problematizar sua situação e a se organizar. Iniciaram um movimento por sua identidade, referindo-se a si mesmos como movimento de mistura racial ou multirracial. A palavra movimento se refere ao:

*[...] aparecimento de organizações comunitárias, grupos universitários, revistas e boletins, pesquisas e escritos acadêmicos<sup>17</sup>, cursos universitários, expressões criativas e ativismo político – tudo isso criado e conduzido por indivíduos de mistura racial e membros de famílias inter-raciais, com o propósito de dar voz às suas próprias experiências, opiniões, questões e interesses (Nakashima 1996: 80).*

Não obstante a grande diversidade de opiniões dentro do movimento, há pelo menos uma coisa compartilhada pela maioria de seus participantes: o sentimento de alienação, a sensação de que sua verdadeira identidade lhes é negada e o fato de se considerarem vítimas do atual sistema de classificação racial. Isso prova o quão profundamente esse sistema penetra na auto-percepção de vários indivíduos como impondo identidades. Em julho de 1995, o movimento organizou um protesto contra o sistema de classificação racial, e em outubro de 1996 realizou em Washington sua primeira Marcha de Solidariedade Multirracial.

Nakashima (1996) distinguiu três abordagens ou "vozes" dentro do movimento. Há os que se sentem excluídos das "comunidades" raciais ou étnicas existentes e exigem ser aceitos como seus membros integrais. Essa primeira variante, identificada por Nakashima como "a luta por inclusão e legitimidade nas comunidades tradicionais/étnicas e raciais/étnicas", é a menos exigente e a mais conformista. A segunda abordagem é a mais comum, e representa o que as pessoas geralmente têm em mente quando falam sobre o movimento multirracial. O objetivo nesse caso é constituir para as "comunidades" de "raças" mistas um território separado no mapa "racial", através da criação ou de comunidades dedicadas a misturas específicas (como afro-europeu-americano ou asiático-não-asiático-americano), ou de uma comunidade geral de todos os indivíduos multirraciais e multiétnicos, como a Associação para os Americanos Multiétnicos [Association for MultiEthnic Americans – AMEA]. Os que adotam essa postura quase sempre solicitam uma categoria especial no censo para as pessoas multirraciais. A terceira variação é a mais

radical: almeja o desmantelamento da ideologia racial dominante e a abolição do sistema de classificação racial. Para ilustrar essa abordagem, Nakashima citou Zack:

*O conceito de raça é uma invenção e convenção cultural opressiva, e eu me recuso a ter qualquer coisa a ver como ela [...]. Portanto, eu não tenho filiação racial e não aceitarei designações raciais. Se mais pessoas se juntassem a mim na recusa em jogar esse jogo injusto da raça, menos injustiças baseadas no conceito de raça ocorreriam (apud Nakashima 1996).*

O que chama atenção nesse movimento é a combinação entre as resistências contra o sistema de classificação racial e a necessidade de pertencer a ele ou de criar um lugar próprio dentro dele. Mesmo Zack, por exemplo, formulou seu objetivo como a realização de uma "identidade racial 'anti-racial'" (idem: 89).

Dois propostas de mudanças no sistema de classificação racial têm sido discutidas, tanto no movimento multirracial quanto fora dele: a primeira é a possibilidade de os entrevistados marcarem mais de uma "raça" (a proposta *marque-uma-ou-mais*); a segunda, a adição de uma nova categoria, chamada "multirracial" (a proposta *multirracial*). À primeira vista, a primeira pode parecer mais radical, afinal, anula a obrigação de marcar apenas uma opção e, como consequência, reconhece a miscigenação. A segunda "apenas" acrescenta ao sistema uma nova categoria, ainda que estranha – algo como uma "raça multirracial", parafraseando Zack – e, com isso, aparentemente consolida a noção de raça.<sup>18</sup> As aparências, contudo, podem ser enganadoras. Analisemos essa questão em detalhes.

Vários especialistas têm argumentado em favor da opção *marque-uma-ou-mais*, entre eles Perlmann (1997) e Lichtenberg *et al.* (1997), e a Associação Americana de Antropologia adotou a mesma posição em nota oficial<sup>19</sup>. Antes de apresentá-las brevemente, devo enfatizar que tanto a opção *marque-uma-ou-mais* quanto a opção multirracial proporcionam a mesma informação, uma vez que nessa última a resposta "multirracial" é seguida pela especificação das "raças" que a integram. A diferença entre os dois sistemas deve ser buscada em seus usos prováveis e em seus possíveis efeitos "expressivos" e "simbólicos" (Lichtenberg *et al.* 1997). De importância central, portanto, é a forma como os resultados serão contados. Perlmann (1997) distingue três formas de contagem: a abordagem da raça única, a abordagem das séries históricas e a abordagem inclusiva.

Distinguir uma categoria multirracial só faz sentido quando os indivíduos multirraciais são contados como uma categoria separada, como na abordagem da raça única, na qual todos os entrevistados são divididos entre um número restrito de "raças", *inclusive* a categoria multirracial. As outras duas abordagens *não* contam os indivíduos multirraciais como uma categoria distinta, mas atribuem a eles categorias "raciais", de acordo com regras determinadas.

É óbvio que a abordagem da raça única não interessa às organizações pelos direitos civis, uma vez que ela reduz os contingentes nas categorias "raciais" que permanecem. É por essa razão que as grandes organizações pelos direitos civis de negros e hispânicos, a Associação Nacional pelo Progresso das Pessoas de Cor [National Association for the Advancement of Colored People – NAACP] e o Conselho Nacional da Raça, opõem-se veementemente ao estabelecimento de uma catego-

ria multirracial. Várias de suas prerrogativas, como as estipuladas pelo Ato dos Direitos de Voto, dependem de números. A introdução de uma categoria multirracial ameaçaria a “solidariedade negra” e afetaria negativamente sua presença numérica, caso “negros” de pele clara passassem a escolher a opção multirracial. Outro argumento para rejeitá-la é que seu uso poderia reforçar a noção de uma hierarquia racial através da adição de uma posição intermediária, como a dos “de cor” na antiga África do Sul (Lichtenberg *et al.* 1997). Os defensores dos direitos civis, portanto, são favoráveis ao *status quo*, à manutenção do sistema de classificação existente. Se não for possível evitar a mudança, eles preferem a opção marque-uma-ou-mais. Segundo os críticos dessa postura, isso mostra que os defensores dos direitos civis têm agora um interesse intrínseco na *one drop rule* que durante séculos tem sido o instrumento fundamental de sua opressão (Thernstrom & Thernstrom 1997: 669, nota 157).<sup>20</sup>

A opção multirracial é defendida veementemente por grande parte do movimento multirracial, incluindo a Associação de Americanos Multiétnicos [Association of MultiEhtinic Americans – AMEA] – uma confederação de grupos multiétnicos e multirraciais espalhados por todo o país – e o Projeto Reconheça Igualmente Todas as Crianças [Project RACE – Recognize All Children Equally]. Segundo um de seus argumentos, a categoria multirracial traria um reconhecimento mais explícito de que algumas pessoas transcendem as fronteiras “raciais” tradicionais, e daria a elas o direito de se identificarem como elas próprias se vêem, ou seja, como indivíduos multirraciais, libertando os norte-americanos da superênfase nas diferenças “raciais”. Além disso, parte do movimento multirracial rejeita a idéia de indivíduos multirraciais serem con-

tados como negros com propósitos de defesa dos direitos civis. Em sua visão, essa postura contribui para a manutenção da *one drop rule*, e o uso da categoria multirracial e da abordagem de raça única são a única forma de escapar a essa regra.

Tanto os defensores dos direitos civis quanto parte dos defensores do multirracialismo percebem a introdução de uma categoria multirracial distinta como uma ameaça ao sistema de classificação e às preferências “raciais” existentes<sup>21</sup>, mas, enquanto aqueles a rejeitam por essa razão, estes a defendem. Aparentemente, ainda é muito cedo para pleitear a abolição de todo o sistema de classificação “racial”, e a opção multirracial é considerada um bom primeiro passo. Em um discurso durante a segunda Marcha pela Solidariedade Multirracial, em 9 de agosto de 1977, Michel Byrd afirmou que duas razões principais o levaram a advogar a categoria multirracial no censo. Primeiramente, os indivíduos deveriam ter a capacidade de se auto-identificarem e, em segundo lugar:

*Raça mista é uma rejeição da noção de pureza racial. A própria discussão sobre identidade racial já está explodindo a percepção de raça da maioria das pessoas, e isso é bom. Eventualmente, nós devemos desfazer-nos de todas as classificações raciais. Até que chegue esse dia, uma categoria multirracial seria um primeiro bom passo na direção da sanidade “racial”.<sup>22</sup>*

A categoria multirracial é realmente tão ameaçadora? As pesquisas sugerem que, a curto prazo, seus efeitos serão mínimos. Em um *survey* para testá-la, somente 1,7% dos entrevistados marcaram a opção multirracial<sup>23</sup>. A longo prazo, entretanto,

uma categoria multirracial pode ser mais explosiva do que sugere esse resultado. Várias pessoas que se identificam e continuam a se identificar como monorraciais têm, de fato, um *background* multirracial, e podem ou não se tornar conscientes disso. Um dos objetivos do movimento multirracial é “estimular a criação de uma aliança entre todos os indivíduos multirraciais e multiétnicos, não apenas negros/brancos, mas também hapas, mestiços, metis, creoles, latinos e todos os outros”<sup>24</sup>. Um número crescente de pessoas que até agora têm se identificado como monorraciais mas possuem *background* multirracial – e elas são muitas – pode passar por um processo de “conversão” e, em algum momento, “assumir sua própria identidade”. De fato, é o que já vem acontecendo a vários indivíduos multirraciais. Latinos recém-chegados já insistem que não são “brancos” nem “negros” (Patterson 1997: 70), e eles podem influenciar imigrantes latinos estabelecidos há muitos anos no retorno a uma visão de “raça” mais latina, não binária. Esse fato se torna provável quando figuras públicas declaram abertamente sua identidade multirracial, como o jovem jogador de tênis Tiger Woods, que protestou quando foi chamado de “negro” e se apresentou como “cablinasian”, enfatizando dessa forma suas raízes “raciais” múltiplas<sup>25</sup>. Algum dia, ser multirracial pode se tornar moda. Algumas vezes, indivíduos multirraciais são descritos no movimento multirracial como os filhos do futuro, a realização última dos ideais multirraciais, os portadores da “micro-diversidade” (Nakashima 1996: 90), os verdadeiros norte-americanos do futuro: “Ao reconhecer pessoas multiétnicas e multirraciais nós nos permitimos uma visão mais clara do que significa dizer ‘Eu sou norte-americano’ ou ‘Eu sou um ser humano’” (Fernandez 1996: 34). Dessa forma, os indi-

víduos multirraciais estão reivindicando uma identidade multirracial norte-americana, uma nova norma somática que parece já estar emergindo:

*A olhada mais superficial em imagens recentes na mídia e taxas de casamento inter-racial indica que a tradicional norma somática nacional, herdeira da Europa ocidental, está sendo substituída por um tipo misturado ou “morphed”, que é uma combinação de povos de pele mais escura e de peles mais claras* (Patterson 1997: 70).

Nessa posição, está implícita a reafirmação de “uma retórica de *melting-pot* que tinha saído de moda durante os vinte e cinco anos precedentes de denúncia ritualística de assimilação” (Hollinger 1997). Essa retórica renovada do *melting-pot*, contudo, é percebida como uma ameaça por outros, como Visweswaran (1998).

Em 1994, o OMB criou o Comitê Interdepartamental para a Revisão dos Padrões Raciais e Étnicos. Em 9 de julho de 1997, o Comitê publicou suas *Recomendações* e, em 30 de outubro do mesmo ano, a *Revisão dos padrões de classificação de dados federais sobre raça e etnicidade*.<sup>26</sup> Segundo o primeiro desses textos, o OMB optou pela opção marque-uma-ou-mais e não pela opção multirracial. A decisão foi recebida favoravelmente por algumas organizações tanto de defesa dos direitos civis, como o Conselho Nacional da Raça, quanto do movimento multirracial, como a Associação dos Americanos Multiétnicos e o Fórum HAPA. A NAACP, porém, exprimiu suas reservas diante do “desenvolvimento pendente dos métodos de tabulação que assegurem a utilidade desses dados”, segundo expressão do relatório

*Revisão dos padrões de classificação de dados federais sobre raça e etnicidade*, e alguns setores do movimento multirracial, como o Projeto RACE e o “Um lugar para Nós/Nacionais”, continuam a rejeitar a opção marque-uma-ou-mais, por considerar “uma identificação multirracial como aquela pela qual a vasta maioria dos americanos poderia se deixar levar, neutralizando efetivamente o conceito de raça”<sup>27</sup>. Alguns até mesmo tentam convencer outros indivíduos multirraciais a não responder a essa questão do censo ou a marcar “indígena”, em sinal de protesto.

### O censo e o conceito de “raça”

O debate sobre a classificação “racial” no censo e a forma como a questão multirracial tem sido tratada tanto expressam de maneira bastante eloqüente a atual compreensão americana de “raça” quanto estimulam um repensar esse conceito. Tomemos duas declarações oficiais recentes da Associação Americana de Antropologia [American Anthropological Association – AAA] como ponto de partida para a discussão de alguns aspectos desse debate.

A primeira declaração da AAA, divulgada em setembro de 1997, era uma resposta oficial à Instrução n. 15 da OMB; a segunda, uma declaração sobre “raça”, divulgada em maio de 1998<sup>28</sup>. De acordo com a primeira declaração, pesquisas conduzidas pelo Departamento do Censo dos Estados Unidos e outras agências federais indicavam que o termo “origem étnica” podia ser melhor compreendido pelos entrevistados que “raça” ou “eticidade”. Recomendava, portanto, que no censo do ano 2000 as categorias “raça” e “eticidade” fossem combinadas em uma única questão, que apareceria como “raça/eticidade”. Essa reco-

mendação não foi acatada pelo OMB. Além disso, a AAA recomendava que o termo “raça” fosse eliminado da Instrução n. 15 da OMB durante os preparativos para o censo de 2010. Enquanto isso, deveriam ser conduzidas pesquisas “para determinar o termo que melhor exprime a variabilidade humana”<sup>29</sup>.

No segundo documento, a AAA afirmou que, embora não refletisse um consenso entre todos os seus membros, a declaração representava “em linhas gerais, o entendimento contemporâneo e as posturas acadêmicas da maioria dos antropólogos”. A declaração contém pontos de relativo consenso. O primeiro é que “raça”, no sentido clássico da biologia, não existe: não existe nem pode ser desenvolvida uma classificação “racial” em que a variação biológica seja maior entre as raças que dentro delas mesmas. O segundo é que a noção de “raça” foi desenvolvida no século XIX como parte de uma ideologia de desigualdade “elaborada para racionalizar as atitudes européias e o tratamento dos povos conquistados e escravizados”, logo a noção de “raça” pressupõe a existência de “raças” superiores e inferiores. O terceiro é que a noção de “raça” tem sofrido mudanças ao longo do tempo e significado coisas distintas em períodos e lugares diferentes. As raças de ontem – como a irlandesa, a judia ou a alpina – têm desaparecido ou se tornado os grupos étnicos de hoje, e basta uma olhada superficial na história do censo americano para comprovar isso. A noção de “raça”, portanto, é “situada historicamente”. O último ponto de relativo consenso diz respeito à relação entre a noção de “raça” e o racismo: dizer que “raça” não existe não significa dizer que o racismo não existe.

Esses quatro pontos, embora não incontestados, são de conhecimento

comum entre os estudiosos ao menos desde o começo dos anos 1970<sup>30</sup>. Portanto, a declaração da AAA descartando a noção de “raça” no censo parece menos notável que o fato de ter sido feita tão tarde<sup>31</sup>. Igualmente notável é que tantos estudiosos tenham argumentado em favor da manutenção da noção de “raça” nas ciências sociais. A maioria dos que assumem essa postura enfatiza a natureza social ou culturalmente construída de “raça”: embora não exista como “fato natural”, a “raça” é um fato social, uma categoria sociocultural relevante que orienta em larga escala o comportamento americano. Segundo esse argumento, sendo um fato social central na sociedade americana, sua abolição fatalmente dificultaria nossa compreensão de uma dimensão importante dessa sociedade<sup>32</sup>.

Em vez de focar a distinção entre “raça” como fato natural ou social, tentando entender por que ela permanece importante para as ciências sociais norte-americanas<sup>33</sup>, acho mais importante enfatizar que o conceito de “raça” tem ganhado novos significados após a Segunda Guerra Mundial. Além disso, a palavra “raça” nunca foi usada somente no sentido estritamente biológico, dominante na primeira metade do século XX. No século XIX, ela tinha um sentido muito mais difuso, que não distinguia claramente os aspectos culturais dos biológicos (Stocking 1993), e também não fez parte de uma dominação ideológica, tendo sido usada para grupos e situações que nós descreveríamos como étnicos.

Um excelente exemplo de fora dos Estados Unidos é o livro *Macedonia, its races and their futures* (1903), de Brailsford. Nele, o autor se refere a albanianos, búlgaros, eslovacos, gregos, judeus, sérvios, turcos e outros grupos como “raças”. Ele não explicita o que quer dizer

com “raça”, mas é algo muito próximo do que nós atualmente compreendemos por grupo étnico. Ao longo de seu texto, há uma clara compreensão de que a cultura é aprendida e de que as “raças” são produtos da história, e não da biologia. Embora preste muita atenção à hierárquica e exploradora divisão de trabalho entre os grupos mencionados, Brailsford a interpreta não como uma ordem natural de “raças” inferiores e superiores, mas como um produto da história. Dessa forma, depois de descrever os búlgaros, na maioria trabalhadores pobres em grandes fazendas, em termos desfavoráveis como (entre outros) preguiçosos, não comunicativos e mentirosos, ele enfatiza que isso deve ser compreendido como “a evidência vergonhosa do mau comportamento do conquistador, em lugar de ser considerado uma prova da depravação do conquistado” (Brailsford 1903: 111-2). Esse raciocínio pode ser compreendido como uma crítica *avant la lettre* da tese da cultura da pobreza. Exatamente porque, na história recente, o conceito de “raça” se tornou cada vez mais identificado com noções biológicas, o sentido dado a ele por Brailsford se tornou excepcional e foi lentamente substituído por “grupo étnico” (Freedman 1977).

Quando o “orgulho negro” começou a ser preconizado, foi inventado um novo conceito de “raça”. Em contraste com “raça como um conceito opressivo”, tornou-se “uma identidade de sobrevivência, vitimização e oposição àqueles grupos ou elites que exercem o poder e detêm privilégios (Marable 1995: 186-7). Como uma identidade de contestação, foi usada para combater noções de superioridade (branca) e de inferioridade (negra), tornando-se uma noção central no multiculturalismo americano e parte de uma ideologia de relativismo cultural dos grupos étnico-raciais.

Isso explica por que aqueles que defendem a manutenção do conceito de “raça” enfatizam suas funções positivas de identidade<sup>34</sup>: ele se tornou um termo central não apenas na política de identidade americana, mas também na questão correlata dos grupos de direitos. Nesse contexto, as raças foram concebidas como grupos minoritários legalmente protegidos, para usar a expressão de Perlmann. Em uma forma similar à da noção de cultura (Roosens 1989: 153), o conceito de “raça” se tornou um instrumento na “luta étnica”. Se, no passado, os negros reivindicavam o *status* de “nação” no lugar de “grupo étnico”, agora eles e outros reivindicam o *status* de “raça”.

Os conceitos – e as teorias e ideologias nas quais eles funcionam – mudam através do tempo. As bem conhecidas objeções à noção de “raça” não se aplicam a todos os conceitos encobertos por esse rótulo: elas não servem, por exemplo, às análises de Brailsford nem aos novos conceitos de “raça” compreendidos como grupos de direitos e como parte de ideais multiculturais. Há um problema, no entanto: os conceitos velhos e novos não são independentes. Estão constantemente misturados em relações complicadas, simbióticas, alimentando-se uns dos outros e crescendo juntos como gêmeos siameses. Para se distanciar do conceito biológico clássico de raça, pode-se escrever “raça” entre aspas – como eu faço neste artigo – ou usar “cor” em lugar de “raça” (Gutmann 1996) mas, ainda assim, pode-se:

*perguntar se ao reintroduzir raça (conquanto redefinida) e distinguindo grupos raciais de grupos étnicos, não se estará reinvocando (particularmente para nossos alunos e para o público) o próprio para-*

*digma biologicamente enraizado que nós estamos tentando desmantelar* (Mukhopadhyay e Moses 1997).

Patterson tem poucas dúvidas sobre os efeitos negativos da manutenção de “raça” como um conceito em teoria social:

*Tendo abolido a base ontológica de “raça” em biologia, os cientistas sociais americanos se hostilizam uns aos outros para restabelecer sua essência ontológica como fato social. E isso, por seu turno, tem conduzido a idéia de “raça” sorrateiramente de volta às ciências naturais* (1997: 4).

Por isso, ele conclui que o termo “raça” deve ser abandonado, bem como *negro* e *branco*, já que, por sua ênfase no aspecto somático, essas palavras também reforçam e legitimam a noção biológica de raça da qual queremos nos livrar (Patterson 1997: 173; Mukhopadhyay e Moses 1997). É difícil estabelecer com qualquer grau de certeza os efeitos societários da manutenção de um conceito (redefinido) de “raça”, seja no censo, seja no discurso científico. Se é verdadeiro, entretanto, que os americanos são o povo que mais “presta atenção à raça” (Marable 1995: 185), pode ser que o censo não apenas reflita como também contribua para essa atitude, e não é improvável que sua principal consequência seja reinvocar o paradigma biológico, essencializando as diferenças.

## Conclusão

A centralidade da noção de “raça” no censo americano é inquestionavelmente um

reflexo da obsessão americana com a "raça", que por sua vez é produto da história das relações entre negros e brancos no país. Entretanto, ela não é apenas reflexo, pois tem moldado concepções populares. Identidades asiáticas e hispânicas são em larga medida impostas "de cima" e, em virtude da ênfase em rotulá-las como "raciais", têm sido moldadas por noções de negritude. Em certo sentido, a centralidade das classificações raciais é uma ideologia dominante e assimilacionista: todos os imigrantes têm de aprender a ver a si próprios como membros de uma das cinco raças.

Devido à sua ênfase na aparência física, as classificações "raciais", mesmo quando não são concebidas como categorias biológicas, tendem a naturalizar diferenças. E, embora "raça" seja um conceito poli e ambivalente, contendo mensagens diversas e altamente contraditórias, suas conotações biológicas e deterministas continuam predominantes. Como resultado, em lugar de enfraquecer a concepção biológica de "raça", o sistema de classificação "racial" tende a reforçá-la<sup>35</sup>. A proposta da Associação Americana de Antropologia de substituir, no censo de 2010, o termo "raça" pelo que "melhor exprima a variabilidade humana" merece apoio, embora me pareça quase impossível achar um termo que possa desempenhar esse papel. A forma como as diferenças são no-

meadas não é insignificante, contudo não parece ser suficiente substituir o nome "raça" por outro, se o que se pretende é afastar o perigo de essencializar as diferenças. O sistema de classificação étnico-racial difere dos sistemas similares não apenas em função da característica "racial" de seu nome, mas também pelo fato de ser a base para um sistema muito elaborado de preferências, que tornam tal classificação relevante em vários aspectos da vida cotidiana. Isso é pertinente para a questão da ação afirmativa, que não foi abordada diretamente. Minha análise apenas sugere que o sistema de classificação "racial", no qual as medidas de ação afirmativa se baseiam, pode ter conseqüências negativas, que deveriam ser levadas em consideração quando essas políticas fossem avaliadas.

O leitor pode questionar se meu argumento não acentua demasiadamente o poder das classificações oficiais. Embora o censo e os programas relativos à ação afirmativa possam reforçar as fronteiras entre os grupos, os dados sobre os casamentos inter-raciais, por exemplo, não mostrariam que fatos em curso podem estar solapando o pentágono étnico-racial? Acho que sim. Mas também se pode formular outra questão: por que não mudar – ou abolir – um sistema que é cada vez mais inadequado para refletir a realidade norte-americana?

## Notas

1. Ver também Vail (1989).
2. Ver também Omi & Winant (1994: 3).
3. Sobre o texto da instrução, ver Root (1996: 411-4) e Ferrante & Brown (1998).
4. Ver a resposta da Associação Americana de Antropologia à Instrução n. 15 da OMB, que pode ser encontrada na Internet (<http://www.amreanthassn.org>). Ver também Perlman (1997: 16).

5. Minha descrição desse caso é baseada principalmente em Hughey & Vidich (1998), Padilla (1986), Petersen (1997: 113-26), Skerry (1996) e Webster (1992: 114-29).

6. Aqueles que se identificam com índios não podem indicar...

7. Ver também Bernstein (1994: 161) e Hollinger (1995: 36-7).

8. Em alguns períodos, entretanto, o censo americano reconheceu pessoas de sangue misturado [*mulatto*]. Em 1890, chegou-se até mesmo a subdividir as pessoas com sangue "negro" em negros, *quadrons* e *octrons* de mulatos, de acordo com a quantidade de sangue "negro". Ver, por exemplo, Lee (1993) e Goldberg (1997).

9. A hipodescendência, segundo Root, refere-se a "um sistema social" que mantém a ficção da identificação monorracial dos indivíduos designando uma pessoa racialmente mista como pertencente ao grupo racial de menor *status* social (1996: x). Deve-se acrescentar que um sistema simples, com apenas algumas poucas categorias mutuamente exclusivas, tem várias vantagens do ponto de vista burocrático. Como Anderson, analisando o caso do sudeste asiático, observou: "A ficção do censo é que todo mundo está em um, e que todo mundo tem um – e somente um – lugar extremamente claro. Sem fragmentações" (1991: 166).

10. Sobre a relação entre o sistema de classificação racial existente e a regra de "uma-gota", ver Fernandez (1996), Hollinger (1995: 19-50), Patterson (1997: 68-72) e Thernstrom & Thernstrom (1997: 527-9).

11. Ver, por exemplo, Ramirez (1996: 56).

12. Para uma análise mais detalhada desse caso, ver Omi & Winant (1994: 53-4).

13. Ver, por exemplo, Isbister (1998).

14. Em outro trecho de seu artigo, Ramirez (1996: 53) afirmou que, nos anos 1960, cerca de 10% das chapas eleitorais existentes foram destinadas a pessoas de cor, enquanto nos anos 1990 essa porcentagem esteve perto de 25%.

15. Os negros, em geral, aprovam os casamentos racialmente mistos mais que os brancos, mas o número de negros que aprovam tais casamentos tem diminuído desde 1983, enquanto, entre os brancos, essa porcentagem tem crescido. Cf. Thernstrom & Thernstrom (1997: 524) e Patterson (1997: 194-5).

16. Sobre o casamento inter-racial entre negros e brancos ver Kalmijn (1993). Um estudo recente do casamento inter-racial entre hispânicos em Nova Iorque revela taxas muito altas de casamentos inter-raciais com não hispânicos (acima de 50%) entre a segunda geração de cubanos, mexicanos, pessoas da América Central e sul-americanos. Cerca de 1/3 dos casamentos são entre hispânicos de *background* étnicos diferentes. Os dominicanos e porto-riquenhos têm uma taxa mais baixa de casamento inter-racial com não hispânicos. Cf. Gilbertson, Fitzpatrick & Yang (1996).

17. O próprio livro editado por Root (1996) parece ser o produto desse movimento. Todos os colaboradores são de famílias multirraciais e suas contribuições começam com um breve resumo de seus *backgrounds* pessoais multirraciais. Embora não tão explicitamente relacionado com o movimento multirracial, *The social construction of race and ethnicity in the United States* (Ferrante e Brown 1998) também nasceu da frustração com o sistema de classificação "racial" dominante.

18. Ver Perlmann (1997: 21).

19. Ver "A resposta da AAA à Instrução número 15 da OMB: Raça e padrões étnicos para relatórios de estatísticas federais e administrativas", de 8 de setembro de 1997. Esse documento pode ser encontrado no website da AAA: <http://www.ameranthass.org>.

20. Sobre esse ponto ver Hollinger, Patterson 1997.

21. Como ressaltai anteriormente, o sistema de múltipla escolha frequentemente é defendido em prol da opção multirracial precisamente por ser o que menos ameaça a legislação dos direitos civis.

22. Charles Michael Byrd é editor e proprietário de *Interracial Voice*. Sobre esse discurso ver: <http://www.webcom/~intvoice/speech2.html#msm2>.

23. O *survey* foi patrocinado pelo Comitê para a Revisão dos Padrões Raciais e Étnicos, criado pelo Departamento de Administração e Orçamento [Office of Management and Budget – OMB], e os resultados foram publicados em 1995: uma amostra de cerca de sessenta mil domicílios foi dividida em quatro amostras de aproximadamente 15 mil domicílios cada. Em duas amostras, foi utilizada a opção multirracial. Em um deles, 1,7% dos entrevistados marcaram essa opção; em outro, 1,6%. Para mais detalhes, ver Skerry (1996).

24. Ver o discurso de Byrd em <http://www.webcom/~intvoice/speech2.html#msm2>.

25. Cablinasian é uma contração das palavras caucasiano [caucasian], negro [black], indígena [indian] e asiático [asian]. De acordo com Glassman, em matéria do *Washington Post* de 3 de junho de 1997, a ascendência de Woods é 1/8 caucasiana, 1/4 negra, 1/8 indígena americano, 1/4 chinesa e 1/4 tailandesa.

26. Os dois documentos estão disponíveis na Internet: <http://www.whitehouse.gov/WH/EOP/OMB>.

27. Ver o discurso de Byrd em <http://www.webcom/~intvoice/speech2.html#msm2>.

28. Tal como a resposta à Instrução n. 15 da OMB, a declaração da AAA sobre "raça" (17 de maio de 1998) está publicado no website da AAA (<http://www.amreanthassn.org>).

29. A resposta à Instrução da OMB soa mais "radical" que a declaração sobre "raça", que é bastante curta. Suas duas afirmações básicas são que raças (biológicas) não existem e que o conceito de raça foi desenvolvido no século XIX "para racionalizar as atitudes européias e o tratamento dos povos conquistados e escravizados".

30. Ver, por exemplo, Littlefield, Lieberman & Reynolds (1982).

31. É também notável que na declaração sobre raça não haja, em nenhum momento, uma advertência para evitar a palavra raça. Deve-se acrescentar, entretanto, que as palavras "raça" e "racial" são consistentemente colocadas entre aspas.

32. Cf. Omi e Winant (1994: 55).

33. A noção de que a "raça" é socialmente construída pode ser usada tanto para defender o uso da noção de "raça" quanto para argumentar que ela deveria ser abolida como conceito científico. Assim, Fields (1982: 151) afirmou que, precisamente por não ser um fato natural, mas "somente" um fato social, "raça" é uma "noção puramente ideológica" e não pode ser usada como conceito científico.



34. Ver. por exemplo, Visweswaran (1998).

35. Thernstrom & Thernstrom (1997: 539) foram ainda mais veementes: "as classificações raciais perpetuam o racismo". Em minha opinião, eles não parecem levar suficientemente em consideração a natureza poli e ambivalente da noção de "raça".

## Referências bibliográficas

- BANTON, Michael (1983) *Racial and ethnic competition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRAILSFORD, H. N. (1906) *Macedonia, its races and their future*. London: Methuen.
- ENLOE, Cynthia (1980) *Ethnic soldiers: state security in a divided society*. Harmondsworth: Penguin.
- \_\_\_\_\_. (1981) "The growth of the state and ethnic mobilization", *Ethnic and Racial Studies*, n. 4, p. 123-36.
- FERNÁNDEZ, Carlos A. (1996) "Government classification of multiracial/multiethnic people". Em: ROOT, Maria P. P. (org.) *The multiracial experience: racial borders as the new frontiers*. Thousand Oaks: Sage, p. 15-36.
- FERRANTE, Joan & PRINCE, Brown (org.) (1998) *The social construction of race and ethnicity in the United States*. New York: Longman.
- FIELDS, Barbara (1982) "Ideology and race in American history". Em: KOUSSER, Morgan & MCPHERSON, James M. (org.) *Region, race and reconstruction*. New York: Oxford University Press, p. 143-77.
- FREEDMAN, Maurice (1977) "Ethnic puzzles", *New Community*, vol. 5, p. 181-88.
- GILBERTSON, Greta A.; FITZPATRICK, Joseph P. & YANG, Lijun (1996) "Hispanic intermarriage in New York City: new evidence from 1991", *International Migration Review*, n. 30, p. 445-59.
- GOLDBERG, David Theo (1997) *Racial subjects: writing on race in America*. New York: Routledge.
- GUTTMAN, Amy (1996) "Responding to racial injustice". Em: APPIAH, K. Anthony & GUTTMAN, Amy. *Color conscious: the political morality of race*. Princeton: Princeton University Press, p. 106-78.
- HOLLINGER, David A. (1995) *Postethnic america: beyond multiculturalism*. New York: Basic Books.
- \_\_\_\_\_. (1997) *Toward the liberation of culture from color: recent trends in multiculturalist debates in the USA*. Paper presented in Amsterdam.
- HUGHEY, Michael W. & VIDICH, Arthur J. (1992) "The new American pluralism: racial and ethnic sodalities and their sociological implications". Em: HUGHEY, Michael W. (org.) *New tribalisms: the resurgence of race and ethnicity*. Houndmills: Macmillan, 1998, p. 73-96.

- ISBISTER, John (1998) "Is America too white?" Em: *What, then, is the American, this new man?* Washington: Center for Immigration Studies, p. 25-32.
- KALMIJN, Matthijs (1996) "Trend in black/white intermarriage", *Social Forces* 72, p. 119-46.
- LEE, Sharon (1993) "Racial classifications in the US census: 1890-1990", *Racial and Ethnic Studies*, n. 16, p. 75-94.
- LICHTENBERG, Judith; BIANCHI, Suzanne; WACHBROIT, Robert & WASSERMAN, David (1997) "Counting race and ethnicity: options for the 2000 census". Ver [www28](http://www28).
- LIND, Michael (1995) *The next American nation: the new nationalism and the Forth American revolution*. New York: The Free Press.
- LITTLEFIELD, Alice; LIEBERMAN, Leonard & REYNOLDS, Larry T. (1982) "Redefining race: the potential demise of a concept in physical anthropology", *Current Anthropology*, n. 23, p. 641-55.
- MARABLE, Manning (1995) "Beyond racial identity politics: toward a liberation theory for multicultural democracy". Em: MARABLE, Manning (org). *Beyond black and white: transforming African-American politics*. London: Verso, p. 185-202.
- MUKHOPADHYAY, Carol C. & MOSES, Yolanda T. (1997) "Reestablishing 'race' in anthropological discourse", *American Anthropologist*, n. 99, p. 517-33.
- NAKASHIMA, Cynthia L. (1996) "Voices from the movement: approaches to multiraciality". Em: ROOT, Maria P. P. (org). *The multiracial experience: racial borders as the new frontiers*. Op. cit., p. 79-97.
- OMI, Michael & WINANT, Howard (1994) *Racial formation in the United States, from the 1960s to the 1990s*. 2ª. ed. New York: Routledge.
- PADILLA, Felix (1986) "Latino ethnicity in the city of Chicago". Em: OLZAK, Suzan & NAGEL, Joane (org). *Competitive ethnic relations*. Orlando: Academic Press.
- PERLMANN, Joel (1997) *Reflecting the changing face of America: multiracials, racial classification, and American intermarriage*. Annandale-on-Hudson: The Jerome Levy Economics Institute. Public Policy Brief, n. 35.
- \_\_\_\_\_. (1998) *The romance of assimilation: studying the demographic outcomes of ethnic intermarriage in American history*. Annandale-on-Hudson: The Jerome Levy Economics Institute. Working paper, n. 230.
- PETERSEN, William (1997) *Ethnicity counts*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- RAMIREZ, Deborah A. (1996) "Multiracial identity in a color-conscious world". Em: ROOT, Maria P. P. (org). *The multiracial experience: racial borders as the new frontiers*. Op. cit., p. 79-97.
- ROOSENS, Eugene (1989) *Creating ethnicity: the process of ethnogenesis*. Newbury Park: Sage.
- ROOT, Maria P. P. (org.) (1996) "A bill of rights for racially mixed people". Em: *The multiracial experience: racial borders as the new frontiers*. Op. cit., p. 79-97.

SKERRY, Peter (1996) "Many American dilemmas: the statistical politics of counting by race and ethnicity", *Brooking Review*, Summer, p. 36-9.

SKRENTNY, John David (1996) *The ironies of affirmative action: politics, culture, and justice in America*. Chicago: The University of Chicago Press.

SPICKARD, Paul R. (1989) "Mixed blood", *Intermarriage and ethnic identity in twentieth-century America*. Madison: The University of Wisconsin Press.

\_\_\_\_\_. (1992) "The illogic of American racial categories". Em: ROOT, Maria P. P. (org). *Racially mixed people*. Newbury Park: Sage, p. , 12-23.

THERNSTROM, Stephan & THERNSTROM, Abigail (1997) *America in black and white: one nation, indivisible*. New York: Simon & Schuster.

VAIL, Leroy (1989) "Introduction: ethnicity in Southern African history". Em: VAIL, Leroy (org). *The creation of tribalism in Southern Africa*. London / Berkeley: Currey / University of California Press, p. 1-19.

VERMEULEN, Hans & GOVERS, Cora (1997) "From political mobilization to the politics of consciousness". Em: GOVERS, Cora & VERMEULEN, Hans (org). *The politics of ethnic consciousness*. Houndmills: Macmillan, p. 1-30.

VISWESWARAN, Kamala (1998) "Race and the culture of anthropology", *American Anthropologist*, n. 100, p. 70-83.

WEBSTER, Yehudi O. (1994) *The racialization of America*. Macmillan.

WINANT, Howard (1998a) "Contesting the meaning of race in the post-civil rights period". Em: HUGHEY, Michael W. (org). *New tribalisms: the resurgence of race and ethnicity*. Op. cit., p. 197-211.

\_\_\_\_\_. (1998b) "Racism today: continuity and change in the post-civil rights era", *Ethnic and Racial Studies*, n. 21, p. 755-66.

WRIGHT, Lawrence (1994) "One drop of blood", *The New Yorker*, July, p. 46-55.

## SUMMARY

### **Essentializing difference: demographic census, multiculturalism and multi-racial groups in the USA**

Drawing on the recent debate on multiculturalism in the United States, this paper discusses ethno-racial classifications and their major consequences for the construction of the notion of "race" in that country. The author analyzes the changes incorporated in the demographic census, focusing on the introduction of self-classification, the categories built

by governmental agencies, and the multi-racial movement, the latter of which combines resistance to the classification in force and a need to create one's own place in Society. All those factors show that the centrality of "race" not only reflects the History of American racial relations but is also a mold for popular conceptions.

## RÉSUMÉ

### **L'essence de la différence: le recensement démographique, le multiculturalisme et le multiracial aux États Unis**

Cet article prend pour point de départ les discussions les plus récentes sur le multiculturalisme aux États Unis pour débattre les classifications ethno-raciales et leurs principales conséquences en ce qui concerne la construction de l'idée de "race" dans ce pays. L'auteur analyse les changements survenus dans le recensement démographique en distinguant l'introduction de l'auto-classification, les catégories établies par

les services gouvernementaux et le mouvement multiracial qui, selon lui, est une conjugaison de résistances à la classification en vigueur avec le besoin d'aménager sa propre place en lui. Ces facteurs montrent tous que la centralité de "race" n'est pas qu'un reflet de l'histoire des relations raciales américaines, mais aussi un moule pour les conceptions populaires.

# O esquecimento, o perdão e o ressentimento: a cidadania na Martinica (1848-50)

Myriam Cottias

---

*Recebido para publicação em fevereiro de 1998.  
Université des Antilles et de la Guyane. Faculté de Droit et d'Economie de Martinique.*

*O artigo discute o processo de construção da cidadania na Martinica procurando destacar a relação entre seus aspectos políticos e emotivos. Segundo a autora, os sentimentos têm uma racionalidade, uma lógica, e podem ser manipulados segundo necessidades políticas. Assim, ao longo de todo o século XIX, a memória da escravidão foi reativada de acordo com tais necessidades. O recurso do esquecimento utilizado pelo Estado para garantir seu funcionamento não levou em conta as experiências individuais de sofrimento provocadas pelo sistema de servidão. Dessa forma, o esquecimento [oubli] e o não-esquecimento [non-oubli] atuaram como possibilidades criadoras de situações sociais distintas.*

**Palavras-chave:** cidadania, Martinica séc. (XIX), emancipação, controle social.

*Só podemos verdadeiramente esquecer se primeiro tivermos verdadeiramente lembrado.*  
Agnès Heller

**E**squecimento [*oubli*], perdão, mágoa, rancor, ressentimento, medo: a abolição da escravidão é um momento eminentemente político e emotivo. Intensas emoções perpassam os diferentes grupos sociais no momento em que a República tenta eliminar o aleatório, a fluidez e a reversibilidade dos sentimentos através da instauração do Direito Universal.

A abolição da escravatura nas possessões francesas foi uma das primeiras medidas da Segunda República proclamada em Paris em 25 de fevereiro de 1848. A decisão política foi tomada no dia quatro de março, quando Victor Schœlcher voltou a Paris, e o decreto de implementação ficou pronto em 27 de abril: em um prazo de dois meses, nenhuma colônia francesa teria mais escravos. Sua implementação nas Colônias, contudo, se deu em datas distintas: na Martinica, em 23 de maio, após o levante dos *ateliers*<sup>1</sup>; em 27 de maio, para evitar distúrbios semelhantes, em Guadalupe; e na Guiana, de acordo com o calendário oficial, em 10 de junho. Na fraternidade (termo utilizado no decreto de 27 de abril), 60% da população da Martinica e 68% da população de Guadalupe se tornou cidadã francesa. Note-se que, já nos termos da promulgação da abolição da escravatura<sup>2</sup>, o direito estava mesclado ao emotivo.

No coração dessa fraternidade, o esquecimento: esquecimento da divisão social, dos antagonismos extremos e ancestrais, de uma organização social fundada na servidão da maioria da população e nos antagonismos de raça que definiam as relações sociais. Esquecimento. O termo atravessou todo o século XIX, pelo menos. Qual era

sua função no seio dessa sociedade que experimentava uma mudança radical em sua organização jurídica? Qual era o jogo organizado entre o esquecimento e a memória? Como e por que ao esquecimento se juntaram outros sentimentos, como o perdão, o rancor, a mágoa e o ressentimento? Sentimentos que animaram o político, que se articularam com o político, já que, bem entendido, interessa-me mais mostrar a racionalidade dos sentimentos<sup>3</sup>, as lógicas práticas que os determinaram e organizaram, que descrevê-los ou revivê-los. Não faço, portanto, trabalho de escritor.

## República e esquecimento

Começemos pelo esquecimento, pela obliteração da memória, quando a República instaurada em 1848 fundou uma nova era do Direito. Nas Colônias, pela segunda vez a República aboliu a escravidão, dessa vez de maneira irreversível. O debate foi iniciado já em 1828, mas os abolicionistas não conseguiam escolher a forma que a abolição deveria tomar: gradual e progressiva, à imagem das colônias inglesas cujos relatórios eram analisados pela Société d'Abolition de l'Esclavage, ou abrupta como exigiam os radicais?

Foi nesse sentido que o estabelecimento da República em 1848 marcou uma ruptura jurídica, pois resultou de uma escolha política radical que nenhum governo, nem mesmo o do Segundo Império, abjurou. Em um movimento de "inclusão social", segundo a frase de Pierre Rosanvallon, a França republicana assimilou completamente as Colônias "à mãe-pátria"<sup>4</sup> para que elas integrassem o corpo político francês e entrassem na narrativa histórica da Metrópole. Além disso, propôs a igualdade social e política, a cidadania plena e total e o direito

a trabalho assalariado, acesso à terra e educação. O fato mais significativo desse acontecimento, aquele que melhor marca sua diferença para as antigas metrópoles colonizadoras, foi sem dúvida a instauração, imediata e concomitante à *Émancipation*<sup>5</sup>, do sufrágio universal nas Colônias. A liberdade e o sufrágio universal foram estabelecidos no mesmo dia, 4 de março de 1848. Esse ato fundador da República, que devolveu o poder aos cidadãos, igualmente fundou a comunidade francesa e integrou as Colônias ao grande corpo francês, a essa “união dos corações dentro da *Cité*” cara a Michelet. A República criou uma “comunidade imaginada”, no sentido dado à expressão por Benedict Anderson (1993: 202). Em nome da assimilação política, a fim de regenerar as Colônias e integrá-las à Nação, houve, no plano jurídico, o esquecimento da memória da escravidão.

Conforme um mecanismo costumeiro na constituição do Estado moderno, implementado nas Colônias pela primeira vez em 1848, o Estado consolidou o esquecimento impondo um duplo processo de categorização e identificação<sup>6</sup>, do qual dependia a reconciliação, o cimento social. “Não há mais livres nem escravos, mas cidadãos”, escreveu o governador da Martinica em 1849. A República, universalista, generosa, fraternal, não marcaria mais diferenças entre os indivíduos: criaria, ou recriaria, o vínculo social, “exigindo com confiança uma liberdade completa dos irmãos excluídos por tanto tempo da família nacional”.<sup>7</sup> Os mecanismos de funcionamento do Estado tinham por finalidade instaurar as condições do esquecimento através da assimilação nacional. As categorias estatísticas de registro da população, por exemplo, nivelaram o passado, obliterando as diferenças sociais e raciais e suprimindo da memória administrativa aquelas categorias que não

se coadunavam com os princípios republicanos. De acordo com seus princípios, a República queria uma ruptura com o passado, com a memória da escravidão, e para essa finalidade utilizou meios legais. Quais foram esses mecanismos de esquecimento que tiveram por objetivo assegurar a integração das Colônias ao seio da concepção do Estado e garantir a implementação de princípios gerais?

Em primeiro lugar, os decretos de 1848 deram aos novos livres [*affranchis*] seu título de cidadania, isto é, de nacionalidade<sup>8</sup>: “a condição de ter nascido ou sido naturalizado francês pode explicar-se seja pela posse resultante de votos anteriores, seja pela reapresentação de certidões de naturalização expedidas pelos governos precedentes, pareceres ou outros certificados oficiais”<sup>9</sup>. Para que o voto pudesse ser organizado, atribuiu-se a cada novo cidadão um sobrenome, uma individualidade, uma identidade forçada. O Estado identificou os indivíduos, forçando-os a adotar um sobrenome, um patronímico, que o escravo não possuía durante o período da escravidão. A individualidade, por meio da confirmação de patronímicos, foi dada ao mesmo tempo que o decreto de 27 de abril contendo a abolição da escravatura, enviado grátis aos novos cidadãos!<sup>10</sup> Um sobrenome que só seria utilizado pelos novos livres em procedimentos administrativos ou não seria utilizado em absoluto, por razões que incluíam até crenças mágicas.

O esquecimento que suprimiu a memória para que a sociedade se cimentasse, reconciliado a uma tradução jurídica, a anistia. Antes mesmo da promulgação da lei de *Émancipation*, a anistia foi dirigida aos escravos “que o horror da servidão” levara a fugir e aos cimarrões que se comprometessem a descer das colinas<sup>11</sup>, a não mais ocupar terras que não lhes pertencessem e a não “se

isolar mais de uma sociedade” que só via entre todos “os seus membros irmãos iguais”.

É em torno da noção jurídica da anistia que se revela o incômodo da República, que se pode medir sua ambigüidade, sua reserva com relação às Colônias. Os decretos gerais foram publicados em Paris; a anistia foi posta em prática por governadores coloniais apanhados entre a fraternidade e a gestão de uma situação de crise em que se cruzavam e se misturavam temores, medos e pressões de proprietários. Perverteu-se o Direito, que não simbolizava mais a igualdade dos membros da sociedade, mas a tomada de medidas de caráter excepcional. Já a 22 de maio de 1848 foi colocada à prova a prática da reconciliação social, da anistia. Esse evento permitiu à República cristã, por um lado, conceber o perdão como elemento de reforço do esquecimento (esquecimento, anistia e perdão estavam vinculados) e, por outro, suscitar temores que justificavam as medidas de exceção originadas em uma lei de 9 de fevereiro de 1827. No coração mesmo da República, utilizou-se uma lei enraizada no período da escravidão: enquanto advogava o esquecimento, a República procurava as justificativas para sua utilização do Direito de exceção na memória legislativa do período da escravidão.

Eis os fatos. A atmosfera reinante na colônia era febril nesse maio de 1848. Desde o fim do mês de março a notícia da *Émancipation* era conhecida e o decreto de promulgação, aguardado. Os incidentes se multiplicavam. Nessa fase de transição, os confrontos eclodiam toda semana (no Marin, em Rivière Pilote, no Prêcheur): alguns escravos abandonaram as *habitations*<sup>12</sup>, outros se recusaram a trabalhar, todos queriam salvar suas terras. Foi nesse clima de espera impaciente e difícil por parte dos escravos e de medo por parte

dos senhores que, no dia 20 de maio, a prisão do escravo Romain, por ter tocado tambor à noite provocou o levante dos *ateliers* do Prêcheur e de Saint-Pierre. Entre escravos e livres, 25 pessoas foram mortas e 50 ficaram feridas (Nicolas s/d: 27), além das 32 que morreram no incêndio da casa de Sanois. O genro do prefeito do Prêcheur, Dujon, foi assassinado; nos municípios do sul houve incêndios e estupros. No dia 23 de maio, o governador Rostoland decretou – sem aguardar, portanto, a chegada de Perrinon, portador do decreto oficial – a abolição da escravatura.

Esses acontecimentos provocariam uma mudança da própria definição do esquecimento: a proposta de paz social que se fundara no esquecimento das desigualdades e do passado se tornava o esquecimento dos acontecimentos do 22 de maio. Era necessário esquecer não a escravidão, mas a violência das revoltas; a anistia era a dos revoltosos; o perdão se dirigia a todos aqueles que haviam cometido atos repreensíveis. Não foi a violência da escravidão, mas aquela expressa no momento da abolição, que foi necessário “cobrir com um véu”<sup>13</sup>.

Talvez afesteja o paradoxo: a República propôs seu perdão, sua anistia foi selada por uma missa pela vítimas do 22 de maio celebrada em 8 de junho de 1848, a fim de assegurar “a tranquilidade do país, o relaxamento das paixões e das lutas de partidos”<sup>14</sup>, por uma falta cometida não *contra* os escravos, mas *pelos* escravos. Contudo, colocar a República à prova a abalaria permanentemente, revelaria a fragilidade de sua posição e despertaria temores e preconceitos dos quais os republicanos não escapariam.

Três homens e uma mulher que nunca foi identificada<sup>15</sup> foram considerados culpados pelo assassinato do Sieur Dujon, acusados pelas testemunhas oculares Martial

Pataud, pedreiro, e Jean Coiffier (vulgo Petit Frère) e Jules Adra, ambos lavradores<sup>16</sup>. Logo após esses eventos e ao mesmo tempo que a proclamação da *Émancipation*, pronunciou-se a anistia dos crimes políticos, que valia “como uma transação que retirava seu valor do interesse público”<sup>18</sup>. Nove meses mais tarde, contudo, após a eleição de Louis-Napoléon Bonaparte para presidente e a partida do General Rostoland, colocou-se em questão a denominação desse crime. Os eventos de 22 de maio haviam sido qualificados como “ato político”, mas em fevereiro de 1848 emergiu um debate desenvolvido subterraneamente até então. Devia-se considerar o assassinato um crime político ou um delito de direito comum, de acordo com a sentença do Tribunal Penal [*Cour d'Assises*] de Saint-Pierre de 30 de dezembro de 1848? Devia-se permitir que o crime “desse mártir da transformação social da colônia”<sup>18</sup> fosse anistiado? Foi precisamente em torno dessas questões que o direito universalista foi esquecido pela autoridade local para se tornar um direito de exceção. De fato, esses homens<sup>19</sup> continuaram anistiados pelo crime que cometeram, mas foram qualificados como indivíduos “perigosos para a colônia”. Após uma sessão extraordinária do Conseil Privé e seguindo-se a uma ordem orgânica administrativa de 22 de agosto de 1833, o Governador pronunciou a expulsão ilimitada da Colônia dos três homens anistiados! Em lugar de dar impulso a um movimento para a igualdade completa, a República formulou regulamentos particulares aplicáveis às suas Colônias, e foi levada a isso exatamente pela pressão exercida sobre ela pelo Conseil Privé. A República havia reformado as instâncias judiciárias da Colônia, criando júris distritais que julgavam as matérias civil e penal, mas o Conseil Privé permaneceu, mesmo após 1848, sendo uma emanção do

poder dos colonos, continuando a exercer o papel de tribunal de recurso. Ele “concede a anistia”<sup>21</sup>, claro que constantemente voltando atrás em suas decisões após algum tempo.

Outro paradoxo da República de 1848 talvez seja este: a anistia foi pronunciada unilateralmente, sem que houvesse um contrato recíproco de esquecimento, perdão e reconciliação dentro das instâncias de decisão, menos ainda no seio da população. Os atores políticos da Martinica, assim, consideraram o esquecimento um instrumento do qual podiam se servir para seus próprios fins. Requerido em um ambiente em que o antagonismo era ancestral, em que as oposições repousavam ao mesmo tempo nas diferenças de *status* econômicos, de posições sociais reconhecidas ou negadas, e em preconceitos ligados à “raça”, que davam a cada um seu lugar dentro da sociedade, o esquecimento só poderia ser instrumentalizado, utilizado para permitir que os grupos sociais antagonistas continuassem a existir. O esquecimento não recriava o vínculo social, não o consolidava: permitia manipular melhor as relações políticas e impedia a constituição de uma comunidade real no lugar da comunidade “imaginada” pela República. O esquecimento era imposto, não consentido. A memória deveria ser “corrigida” [*raturée*], segundo a expressão de Glissant, mas perduravam em cada indivíduo os sentimentos do passado aos quais nenhum membro da sociedade colonial (a não ser os administradores de fora da Martinica) escapava. A falta de coesão social, de projeto político coerente, permitia a cada grupo definir-se pouco a pouco como grupo. O ressentimento – refiro-me à definição latina do ressentimento: ira, velha cólera – podia existir pela ausência de um acordo político real e pela



ilusão da República segundo a qual o Estado podia produzir a sociedade.

## Esquecimento, memória, ressentimento e controle social

### 1. Os homens políticos republicanos

A mensagem dos republicanos martiniquenses em 1848 foi, igualmente, esquecer. O conteúdo que deram ao esquecimento, contudo, foi diferente do dos administradores da Metrópole.

Para eles, o esquecimento não era tanto a obliteração da memória, mas o perdão de uma falta. Uma falta não nomeada, calada, a respeito da qual havia um acordo tácito: a escravidão e suas conseqüências sociais de exclusão e distanciamento social. O barão desse tema foi Bissette, homem de cor livre, condenado em 1824 ao exílio e ao vitupério por ter difundido uma brochura chamada "Da situação dos homens de cor livres das Antilhas" ["*De la situation des hommes de couleur libres aux Antilles*"]. Bissette, que já havia dito "que não perdoaria jamais seus carrascos", não negava o "ressentimento profundo ocasionado pela conduta dos habitantes brancos das Colônias com relação a ele e seus amigos", mas constatava com "franqueza e prazer" que esse sentimento se atenuara por causa do reconhecimento que ele recebera na França (Bissette 1830).

Como dissemos, a abolição da escravidura é um momento eminentemente político e emotivo. No dia 2 de agosto de 1848, Bissette se declarou partidário da "indenização, do perdão e do esquecimento". "A liberdade manchou-se de sangue em Saint-Pierre e no Prêcheur [...] Dizei a todos os nossos irmãos [...] que cubram por favor o passado com um véu"<sup>21</sup>. A 5 de fevereiro

de 1850, escreveu: "Amigos, não nos ocupemos mais do passado e fecundemos o porvir"<sup>22</sup>, e também "Dominemos cada mágoa para que a era da liberdade seja vigorosamente constituída, invariavelmente estabelecida"<sup>23</sup>. Perdão, mágoa, passado: termos retomados no discurso político sem serem descritos, mas sem que se negasse sua legitimidade ou sua realidade. Na hora da instauração do direito, eram sentimentos violentos que atravessavam a sociedade.

O domínio desses sentimentos equivalia portanto a um acordo político, e se tornou um instrumento de controle social. A legitimidade da mágoa, do rancor e do ressentimento não era negada, mas era preciso evitar que sua expressão aberta pusesse em risco a cidadania republicana, que representava uma nova identidade proposta à sociedade colonial. Pelo esquecimento, os homens políticos de cor elaboraram uma nova identidade, a do Republicano "bom cidadão" ["*bon citoyen*"].

Não era tanto a negação da memória que estava em funcionamento aqui, mas mais exatamente um pedido de enterramento, de "obliteração institucional", segundo a expressão de Nicole Loraux, para que os homens de cor encontrassem sua legitimidade, seu lugar finalmente reconhecido no seio de uma sociedade colonial regenerada: a República permitiu, de fato, que os homens de cor livres definissem um novo ponto de origem, distante do antigo.

A necessidade do esquecimento se justificava por interesses individuais em que a própria história desses homens de cor estava obliterada, já que dessa obliteração dependia sua integração na nova sociedade e a realização de suas aspirações sociais. Segundo Bissette, as bases dessa nova sociedade repousariam também sobre a aliança com proprietários como Pécoul e sobre a "fusão absoluta das raças, a manutenção

da ordem, o restabelecimento do trabalho e da produção" (Nicolas 1997: 25). Por seu lado, Pécoul explicava a ação de Bissette nos mesmos termos:

*Não era mais como antes, de um lado os brancos, do outro os mulattos e os negros. Sob a bandeira de Bissette marchavam todos os franceses que se propunham como objetivo o esquecimento do passado, a fusão absoluta das raças, a manutenção da ordem, o restabelecimento do trabalho e da produção. Reerguendo os brancos do estado de prostração ao qual os havia levado a revolução de fevereiro, o chefe desse partido os havia reconciliado com os negros (idem).*

Do controle dos antigos mestres e da multidão dos novos libertos [*affranchis*], percebida como ameaçadora, dependia o equilíbrio e a realização desse pacto republicano. Não esqueçamos: medos perpassavam essa sociedade, medos de uns em relação aos outros. Para os brancos e mulattos, o medo de serem massacrados pelos novos livres; para os negros, tanto o medo de serem igualmente massacrados quanto o de que a escravidão fosse restabelecida.

Há que repetir: os sentimentos têm uma racionalidade, uma lógica, e podem ser manipulados segundo necessidades políticas. Assim, ao longo de todo o século XIX, a lembrança, a memória da escravidão, foi reativada de acordo com as necessidades políticas. O esquecimento [*oubli*] ou o não-esquecimento [*non-oubli*] são como comportas que se pode ou não abrir e que deixam vaziar a mágoa, o rancor, o ressentimento e o medo que manam da soma das experiências individuais e da herança familiar e

social. A mágoa, o rancor e o ressentimento são elementos de controle social. A história da Martinica oferece exemplos disso, exemplos que mostram como o esquecimento da escravidão foi instrumentalizado pelos homens de cor. Assim, logo após a abolição da escravidura, foi implementado o sistema de associação preferido pelos proprietários brancos, enquanto que a maior parte dos novos livres exigiu um salário. O compromisso social pareceu ameaçado e obrigou as forças políticas a se mobilizarem: os senhores estavam inquietos, os *ateliers*, agitados, e era necessário resolver uma crise que arriscava ameaçar a produção do açúcar. Era necessário convencê-los a aceitar a associação. O argumento usado tem importância. Perrinon, comissário da República, homem de cor, declarou aos novos livres que "o salário recorda a escravidão"<sup>24</sup>. O argumento foi falacioso, mas seus efeitos, imediatos: os novos livres recalciitrantes assinaram o acordo de associação.

Um segundo exemplo. Em agosto de 1848, durante as eleições, um homem livre de cor escreveu os nomes de Bissette, Schœlcher, Pory Papy, France e Mazuline na cédula eleitoral de um novo livre para evitar, segundo ele, um retorno da escravidão. A utilização da memória da escravidão servia a fins políticos, o medo de seu retorno era constantemente manipulado. A alternância entre o esquecimento e o não-esquecimento seguia uma temporalidade precisa, vinculada ao regime político vigente e às escolhas econômicas. Era necessário esquecer a escravidão para realizar a unidade social; era necessário recordar a escravidão para não comprometer o equilíbrio econômico ou para combater as forças de oposição aos republicanos. O medo do retorno da escravidão foi um recurso político até o fim do século XIX e, assim, o não-esquecimento foi privilegiado após o fim

da República. Em 1852, o governador da Martinica falou das “inquietudes [...] nos espíritos dos novos livres a respeito da conservação de sua liberdade”<sup>25</sup>, e afirmou que “Espíritos nefastos imputam perfidamente ao Príncipe Presidente da República, por meios manhosos e ocultos, a intenção de restabelecer, seguindo o exemplo de seu tio, a escravidão nas Colônias”<sup>26</sup>.

O elemento emotivo ancorado na lembrança e na experiência da escravidão era facilmente manipulado e instrumentalizado para fins políticos, sem a preocupação real de construir uma comunidade. Como se poderia suprimir essa memória? Nesse jogo de não-vítimas, nada nem ninguém poderia.

## 2. Os colonos [colons]

Para os antigos senhores, o esquecimento em 1848 significava a aliança com os novos livres para poder controlar seu trabalho. O fardo a ser esquecido era pesado.

Era-lhes necessário também esquecer ou fingir esquecer os preconceitos construídos e desenvolvidos ao longo do período escravocrata. Pierre Dessalles, colono da Martinica, contou de maneira irônica as manifestações de acordo e proximidade que os proprietários e ele próprio foram obrigados a fazer aos homens de cor que ocupavam posições importantes: as provas de fusão, segundo o termo da época, os abraços solenes e os abraços informais provocavam nojo na maior parte deles, que só consentia em fazê-lo por oportunismo político. “Recebi a visita de três homens de cor, [...] tive que oferecer-lhes a mão” (Dessalles/d: 52)<sup>27</sup>. E ainda: “tenho pena de meu pobre filho caso se encontre na obrigação de oferecer a mão a Bissette” (idem: 58)<sup>28</sup>.

O mecanismo de manipulação do esquecimento por parte dos antigos senhores é

evidente. Era necessário propugnar o esquecimento, isto é, a reconciliação social, quando a questão da indenização não havia sido resolvida e o governo era republicano (e, portanto, totalmente oposto a seus interesses). Com a chegada do Segundo Império eles não estavam nem no esquecimento nem no não-esquecimento, pois haviam recuperado posições de preponderância. As relações sociais se reformulavam como que por via do passado.

Com o restabelecimento do império, os compromissos eram menos necessários. Os proprietários recuperaram postos políticos dominantes, abandonaram seu discurso de rancor em relação à República... até o restabelecimento da Terceira República. Então seu ressentimento explodiu violentamente, vinculado à perda de seu *status* privilegiado e manifesto na forma de uma irritação de identidade que se expressou em toda sua violência nos anos 1880. “Os únicos franceses aqui somos nós, os brancos, entendi-o bem, vaidosos africanos, pois nós o somos de nascimento, e quanto a vós o sois por decreto” (Schœlcher 1979: 29). O paradigma do esquecimento e não-esquecimento retomava sua força. Antes, a definição da identidade francesa não constituía problema. No momento em que a igualdade social se tornou oficial, em que as barreiras raciais elaboradas ao longo da história não foram mais garantidas e se tornaram teoricamente fora-da-lei, foi necessário que o grupo dos brancos refundasse a compartimentalização sobre bases novas para manter a exclusão civil dos novos livres. Os proprietários brancos imputaram uma nova identidade aos novos livres para definir sua própria identidade. Qualificá-los de africanos marcou sua exclusão da comunidade francesa e os fez recordar sua origem escrava. O não-esquecimento caiu com todo seu peso sobre a população dos novos livres.

## 3. O esquecimento impossível

Assim como se pode estabelecer, do ponto de vista do Estado, a racionalidade do esquecimento, a do não-esquecimento é fácil de demonstrar quando não se fazem as mudanças de estrutura dos quadros elementares da vida cotidiana. Falo aqui dos novos livres.

A relação com o não-esquecimento e a memória não era distribuída por igual. Os atores sociais dominantes podiam substituir ou fingir substituir sua memória pelo esquecimento devido à satisfação, seja da ordem do reconhecimento social (para os homens de cor), seja de interesses materiais a serem garantidos (para os proprietários brancos). Decidiu-se pelo esquecimento, mas essa era uma decisão bastante frágil: vacilava à medida que os interesses que justificavam sua escolha não eram mais garantidos. Para os novos livres, para os quais se voltavam tanto os discursos políticos quanto as medidas pertinentes ao trabalho, a memória da escravidão não podia ser suprimida. O esquecimento era impossível, não por decisão, mas pelo confronto com a situação real. Simultaneamente, era impossível estar de acordo com o esquecimento, aceitar um acordo social, enquanto os eixos da vida cotidiana e as formas de trabalho pouco mudavam.

O trabalho era o problema. Promulgaram-se oito decretos juntamente com o da *Émancipation*. Quatro deles diziam respeito ao trabalho e à vagabundagem: deviam garantir o direito ao trabalho e tranquilizar os proprietários inquietos. As Oficinas Nacionais [*Ateliers Nationaux*]<sup>29</sup>, que na Metrópole eram uma manifestação do direito ao trabalho de cada cidadão, nas Colônias, onde não havia desemprego, tomaram outro significado, e com razão! Elas foram percebidas como uma nova forma coerciva de

trabalho. Em suas formas tradicionais, a abolição não dava aos antigos escravos meios de reconversão independentes das relações com os antigos senhores. Em termos de trabalho, ela mudava pouca coisa: seu dever era trabalhar. “É preciso gritar ‘Viva a França!’, ‘Viva o trabalho!’”, disse Perrinon aos novos livres. Uma das primeiras missões do Comissário-Geral foi fazer uma visita aos campos martiniquenses para exortar ao trabalho,<sup>30</sup> o que fez com que os antigos escravos dissessem: “Ele só fala de trabalho” [*“Enniquie travail quique sorti dans bouche li”*]<sup>31</sup>. O contrato da liberdade, aquele da cidadania republicana, fundava-se no trabalho<sup>32</sup>, mas as formas de trabalho haviam evoluído muito pouco. Não se falava mais em dar uma indenização aos novos livres, como havia sido sugerido em 1834 por Bissette, “para a reparação da violência física e moral exercida contra eles” (*apud* Schmidt: 109); nem de uma indenização “repartida em partes iguais entre colonos espoliados de seus escravos e os próprios escravos”, de acordo com a proposta de Victor Schœlcher em 1848 (idem) ou da atribuição de um pedaço de terra como compensação, e menos ainda da expropriação de terras ocupadas pelos colonos. A estrutura do trabalho perduraria no quadro da *habitation*. Não era, portanto, uma mudança da forma de trabalho, mas a formulação de um comprometimento recíproco entre antigos senhores e antigos escravos, um “acordo de associação” – concebido em um modelo preconizado também na Metrópole<sup>33</sup> – quase sempre iníquo.

Em 18 de agosto de 1848 foi assinado o acordo de associação que seria evocado por Pierre Dessalles como um acordo que devia “amarrar os antigos escravos ao trabalho”<sup>34</sup>. Incluiu, seguindo o modelo estabelecido por Perrinon, jornadas de trabalho de nove horas; sábados, domingos e feria-

dos como dias de repouso; a atribuição pelo proprietário de uma horta [*jardin*] e uma cabana [*case*] a cada trabalhador ou trabalhadora enquanto estivesse no contrato de associação; o direito do trabalhador à terceira parte bruta ou à metade dos açúcares, “entregue em espécie” à medida que fosse fabricada<sup>35</sup>. O proprietário fornecia as terras da *habitation*, os prédios da empresa, as cabanas dos trabalhadores, os utensílios e instrumentos de lavoura<sup>36</sup>, e tinha de pagar o médico e os medicamentos, assim como as despesas ocasionadas por feridas recebidas durante a jornada de trabalho. O controle do trabalho era particularmente severo porque as faltas sem o consentimento do proprietário eram punidas de maneira muito dura: o proprietário podia exigir o equivalente monetário do dobro da duração da ausência.

Contudo, foi certamente na discussão desses contratos que se exprimiu o sentido de liberdade<sup>37</sup> dos novos livres: tornaram-se verdadeiros atores de sua liberdade (Tomich 1995: 247)<sup>38</sup> na negociação das cláusulas que não aceitavam. Afirmaram-se como interlocutores verdadeiros diante do proprietário e adotaram formas coletivas de expressão que foram percebidas como novidade. Se ao longo de todo o período de escravidão a divisão dentro do grupo dos escravos fora sublinhada, após a Emancipação foi sua ação coletiva que passou a ser descrita, notadamente pelos proprietários. Em seu discurso, os escravos se transformaram em uma multidão inquieta, refletindo seus próprios medos.

A principal modificação do processo de trabalho desejada e reivindicada pelos novos livres dizia respeito à remuneração concreta do trabalho. A partir da escravidão e da prática do arrendamento de certos escravos por seus senhores para que exercessem pequenos ofícios nas cidades, o

salário teve a preferência da maioria dos trabalhadores. Simbolizava a liberdade em dinheiro, desvinculando-os de uma relação de dependência total do senhor. O salário era desejado e mesmo rentável, do ponto de vista econômico, já que, em 1848, “muitos trabalhadores foram trabalhar em St Jacques, que lhes pagava um salário”, relatou um fazendeiro [*planteur*]. Para os proprietários, o salário representava a necessidade de uma quantidade em dinheiro que em geral não possuíam, e introduzia entre eles a idéia de concorrência econômica: “pelo trabalho assalariado, o proprietário fica assim à mercê de seus vizinhos que pela oferta de um salário mais elevado podem lhe tirar os lavradores mais inteligentes e trabalhadores. O salário estabelece também a concorrência do preço da jornada e leva o preto [*nègre*] à vagabundagem”<sup>39</sup>.

Para o Comissário-Geral Perrinon, o salário representava o risco de desorganizar a economia e a produção. O perigo era grande o bastante, e a reivindicação dos novos livres, forte o bastante, para que ele percorresse as *habitations* tentando convencê-los da necessidade de associação. Perrinon preferia esse sistema por razões tanto morais quanto econômicas (Tomich 1995: 248). A relação com a memória é evidente, aqui: os proprietários viam na associação uma maneira de instaurar disposições “semelhantes ao passado” e a situavam na continuidade com a escravidão tanto na forma da remuneração do trabalho quanto em sua organização simbólica – eles estavam no não-esquecimento, em contradição com seu discurso político. O jogo entre esquecimento e não-esquecimento dava o sentido do progresso: os proprietários estavam no passado; os novos livres, na mudança. Ao reclamar um salário, os antigos escravos queriam suprimir em parte a lembrança da escravidão. Seu desejo de esquecê-la era tal

que foi utilizado por Perrinon para forçá-los a aceitar o contrato de associação. Em uma equivalência surpreendente, ele declarou aos trabalhadores da *habitation* Nouvelle Cité que o salário lembrava a escravidão! Se a demonstração de uma ligação entre os dois termos devesse ser feita, seria interessante ver que foi a evocação da escravidão que impeliu os novos livres a admitir o contrato de associação.

Outra reivindicação essencial que dava sentido à liberdade era a por terra. Os novos livres viviam na expectativa da distribuição de terras. Circulavam boatos e rumores nos campos: "Perrinon viria à colônia para lhes distribuir terras", diziam os escravos em 18 de maio de 1848. Ameaças foram feitas aos proprietários: tratava-se de matar os "brancos", dividir entre si suas terras, difundiram-se "idéias comunistas" que eles não entenderiam, assim como não entenderiam "todo o restante" e, nessa "hora tardia", muitos ainda sonhavam com a distribuição de terras (Dessalles s/d: 339). A reivindicação da terra também estava presente na negociação das cláusulas dos contratos de associação relativas às hortas [*jardins*]. Sua dimensão era discutida asperamente por esses homens e mulheres livres, que utilizavam seu novo estatuto para defender as hortas de subsistência<sup>40</sup>.

O espaço de liberdade entre seu novo estatuto de cidadão e as estruturas de trabalho que pouco mudaram em suas formas básicas definiu-se através de reivindicações formuladas abertamente, e também na apreensão mesma do trabalho. Apesar dos meios coercivos implementados pelo senhor, que anotava estritamente as faltas, organizaram-se atos coletivos de resistência. O conjunto do *atelier* chegava atrasado ao trabalho, o conjunto das mulheres se recusava a trabalhar durante a noite em períodos de trabalho em turnos [*roulaison*], o

*atelier* todo se opunha à partida do açúcar de uma *habitation* ou defendia seu trabalho impedindo a chegada dos jornaleiros contratados pelo senhor para cortar a cana. O absentismo e a lentidão no trabalho eram interpretações da liberdade que permitiam, na minha opinião, não esquecer essa nova cidadania.

E o ressentimento? Fora dos discursos políticos que pregavam a união e a concórdia, ele estava em jogo todos os dias, para todos os atores da sociedade colonial. Era constituído de experiências pessoais que, mesmo diferentes em seu caráter de acontecimento [*événementialité*], eram estruturalmente semelhantes, pois ocorridas no interior do sistema de escravidão. A história da Martinica se escreveu em termos de dominação e subordinação, de inclusão e exclusão, que se traduziam entre os indivíduos em sentimentos como a cólera, o medo, o ódio e o rancor. A história martiniquense é feita de tensões e gritos abafados, silenciosos a maior parte do tempo, a não ser quando ressoavam: "Vaidosos africanos!", que fazia eco ao grito ancestral de "Morte aos brancos!". Esse grito de ressentimento perpassa toda a história da Martinica, ritmo o tempo da escravidão e o da pós-abolição. Sua racionalidade e sua legitimidade se explicam, são admitidas, por todos os atores da época. Em 1848, circulavam ameaças de matança de "brancos", de expulsão dos "brancos" do país<sup>41</sup>. Em 3 de junho de 1848, em comemoração ao 3 de junho de 1790 – data na qual os homens de cor haviam sido massacrados por "brancos" – organizou-se um enforcamento simulado de um "branco"...

## Conclusão

A violência endêmica, esporádica, individual ou coletiva, responde à violência estrutural da escravidão. A *Émancipation* não permitiu o alívio das tensões em parte por causa das carências do político: nem em um nível geral, por causa da ambiguidade da República, que hesitava entre a integração e a exceção jurídica e política; nem em um nível local, por causa dos interesses da classe política; nem no nível dos

quadros de produção, pois o novo espaço de liberdade se mantinha entre a nova situação e a do período escravocrata. A escravidão não tinha solução na República. O recurso do esquecimento utilizado pelo Estado para garantir seu funcionamento após uma ruptura política não levou em conta os sofrimentos e as experiências individuais provocadas pelo sistema da servidão. As tensões permaneceram: o rancor e o ressentimento reentraram continuamente na política.

## Notas

1. *Atelier* ou *atelier d'esclaves*: grupo de escravos que trabalhavam juntos (N. do T.).
2. Assim como da promulgação da República. "Segundo a filosofia republicana do tempo, a idéia da fraternidade é central" (Furet 1988: 228).
3. Essas inquietações seguem as mencionadas por Arlette Farge (1997: 37).
4. Decreto de 3 de maio de 1848 sobre o serviço militar. *Bulletin Officiel de la Martinique*, p. 437.
5. "Abolição", mas com conotações de cidadania, fraternidade etc. (N. do T.).
6. "[...] forma de poder que se exerce na vida cotidiana imediata, que classifica os indivíduos em categorias, os designa por sua individualidade própria, os vincula à sua identidade, lhes impõe uma lei de verdade que têm de reconhecer e que os outros devem reconhecer neles. É uma forma de poder que transforma os indivíduos em 'sujeitos': sujeito submisso ao outro pelo controle e independência, e sujeito vinculado à sua própria identidade pela consciência ou conhecimento de si" (Foucault *apud* Noiriel).
7. Circular ministerial de 7 de maio de 1848 com instruções sobre a execução do decreto de 27 de abril de 1848. BOM, p. 595.
8. De acordo com uma equivalência de termos sublinhada por Gérard Noiriel.
9. Decreto de 5 de março de 1848 que organizava as eleições nas Colônias.
10. Lei [*arrêté*] de 21 de outubro de 1848 relativa à constatação da individualidade de cada novo cidadão.
11. *Mornes*, locais ermos onde os cimarrões se refugiavam (N. do T.).

12. Propriedade rural colonial nas Antilhas Francesas, constituída da terra, plantações, edifícios, a família do proprietário e seus escravos (N. do T.)
13. Carta do Almirante Bruat ao Ministério de 7 de fevereiro de 1849. Caixa 165, pasta 1.518.
14. Bruat diante do Conseil Privé em 24 de fevereiro de 1849. CAOM, caixa 165, pasta 1.518.
15. Segundo os boatos, ela era "vendedora de peixe".
16. Nos documentos, o primeiro é qualificado de *mulâtre* [mulato], os outros dois, de *noirs* [negros].
17. 17 de fevereiro de 1849. CAOM, caixa 165, pasta 1.518.
18. CAOM, caixa 165, pasta 1.518.
19. Nesse meio tempo, são retiradas as acusações contra a vendedora de peixe desconhecida.
20. Husson. Conseil Privé, fevereiro de 1849.
21. *Les Antilles*, 2 de agosto de 1848.
22. *Courier de la Martinique*.
23. *Courier de la Martinique*, 5 de fevereiro de 1850.
24. Dessalles, 18 de junho de 1848.
25. CAOM, caixa 165, pasta 1.517.
26. CAOM, caixa 165, pasta 1.517.
27. 17 de junho de 1848.
28. 14 de julho de 1848.
29. Decreto de 25 de fevereiro de 1848.
30. Dessalles, 6 de junho de 1848.
31. Dessalles, junho de 1848.
32. Isso já que as relações sociais são definidas como deveres recíprocos que fazem com que os cidadãos tenham obrigações com relação à República e a República com relação aos cidadãos.
33. "Os trabalhadores devem se associar entre si para desfrutar do benefício legítimo de seu trabalho" (Furet 1988: 236).
34. Carta de 26 de julho de 1848 (Dessalles s/d).
35. Artigo 14º. do Contrato da associação da Nouvelle Cité. Cf. Dessalles (s/d: 341).
36. Artigo 2º. do Contrato da associação da Nouvelle Cité. Cf. Dessalles (s/d: 340).

37. Essa expressão deu título a um livro sobre o tema. Ver McGlynn & Flescher (1992).
38. Para a situação em Cuba, ver Scott (1994: 81-9).
39. Relatório da "Commission sur le travail libre à la Martinique", citado por Nicolas (1997: 16).
40. A exigência de terra parece mais ligada à constituição de uma economia de subsistência que à de uma economia composita. Artigo 4º. do Contrato da associação: "Os trabalhadores conservam como no passado e pelo tempo em que permaneceram em sociedade o gozo de suas cabanas e hortas [...] que não devem exceder 10 ares" (N. do T.: um are = mil metros quadrados).
41. Esses fatos são relatados por Adrien Dessalles em seu *Journal* (diário).

## Referências bibliográficas

- ANDERSON, Benedict (1993) *Imagined communities*. Londres: Verso.
- BISETIE (1830) *L'émancipation civile et politique appliquée aux Colonies françaises*. Paris: Ledoyen.
- DESSALLES, Pierre. *La vie d'un colone à la Martinique au XIX siècle*.
- FARGE, Arlette (1977) *Des lieux pour l'histoire*. Paris: Seuil.
- FORSTER, Elborg & FORSTER, Robert (orgs.) (1996) *Sugar and slavery, family and race: the letters and diary of Pierre Dessalles, planter in Martinique, 1808-1856*. Johns Hopkins University Press.
- FURET, François (1988). *La révolution*. Paris.
- MCGLYNN, Franck & FLESCHER, Seymour (orgs) (1992) *The meaning of freedom: economics, politics and culture after slavery*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.
- NICOLAS, Armand (s/d) "La révolution esntiesclavagiste de mai 1848 à la Martinique".
- \_\_\_\_\_. (1997) *Histoire de la Martinique 2*.
- SCHMIDT, Nelly (1994) *Victor Scholcher et l'abolition de l'esclavage*. Paris: Fayard.
- SCHOELCHER Victor (1979) *Polémique coloniale*. Paris: Désormeaux / L'Harmattan.
- SCOTT, Rebecca (1994) "Defining the boundaries of freedom in the world of cane: Cuba, Brazil, and Louisiana after emancipation", *The American Historical Review*, 99, 1, p. 81-9.
- TOMICH, Dale (1995) "Contested terrains. Houses, provision grounds, and the reconstruction of labour in post-emancipation Martinique". Em: TURNER, Mary (org.) *From chattel slaves to wage slaves*. Londres: Indiana University Press.
- TURNER, Mary (org.) (1995) *From chattel slaves to wage slaves*. Op. cit.

## SUMMARY

### **Forgetting, forgiveness and resentment: citizenship in Martinique, 1848-1850**

This paper discusses the process of building citizenship in Martinique, highlighting the relation between its political and emotional aspects. In the author's view feelings have their own rationality and logic and can be manipulated according to political needs. Throughout the nineteenth century the memories of slavery were

reactivated to suit those needs. The state's use of forgetting as a resource to ensure its own operation did not take into account the painful individual experiences resulting from the bondage system. Forgetting [*oubli*] and not forgetting [*non-oubli*] thus acted as two possibilities that created distinct social conditions.

## RÉSUMÉ

### **L'oubli, le pardon et le ressentiment: la citoyenneté en Martinique (1848-50)**

L'article évalue le processus de construction de la citoyenneté en Martinique et cherche à distinguer le rapport entre ses aspects politiques et émotionnels. Selon l'auteur, les sentiments ont une rationalité, une logique et peuvent être manipulés d'après les besoins politiques. Ainsi, tout au long du XIX<sup>ème</sup> siècle, le souvenir, la mémoire de l'esclavage ont été réactivés selon

telles nécessités. Le recours à l'oubli employé par l'État pour assurer son fonctionnement n'a pas pris en compte les expériences individuelles de souffrance provoquées par le système de la servitude. L'oubli et le non-oubli ont donc agi comme deux possibilités qui donnaient lieu à des situations sociales distinctes.





# As associações de nativos em Angola: o lazer militante em prol dos angolanos<sup>1</sup>

Eugénia Rodrigues

---

*Recebido para publicação em dezembro de 1999  
Instituto de Investigação Científica Tropical – Lisboa*

*Este artigo tem como objetivo analisar a utilização do lazer como instrumento de reivindicação política pelas associações nativas da região de Luanda, nas primeiras décadas do século XX. Tais associações representavam a elite nativa que havia perdido poder econômico e político com a abolição do tráfico de escravos e com a instauração do colonialismo em Angola, procurando construir uma "identidade angolana" distinta dos portugueses metropolitanos e dos demais angolanos. Analisa duas organizações representativas nascidas durante a República: o Grémio Africano e a Liga Angolana.*

**Palavras-chave:** Associações nativas, Grémio Africano, Liga Angolana, lazer.

## Introdução

Iniciada a expansão européia, Angola suscitou o interesse dos portugueses como território abastecedor de escravos. Até as primeiras décadas do Oitocentos, a região se manteve na periferia do império português, estando-lhe reservado o papel de mercado fornecedor de mão-de-obra para o Brasil. Durante esse período, a presença colonial portuguesa em Angola foi essencialmente litorânea e centrada em Luanda e Benguela, cidades a partir das quais se construíram, seguindo os trilhos do comércio, linhas de penetração para o interior com fronteiras mal definidas.

Nas regiões sob domínio português, começou a surgir uma elite fundamentalmente mestiça, alimentada por novos elementos brancos e negros, ela própria envolvida no tráfico de escravos como intermediária entre os chefados africanos e os negreiros portugueses e brasileiros. No norte da colônia, essa elite se concentrava em Luanda e nas povoações à volta dos rios Dande, Bengo, Cuanza e Lucala. Sua riqueza se baseava sobretudo nos bens acumulados ao longo de gerações e na posse de escravos exportados para a América ou utilizados localmente como mão-de-obra doméstica ou rural, nas funções de carregadores, concubinas e soldados. Usufruindo da cidadania portuguesa, a “elite mestiça” gozava dos direitos civis e políticos da metrópole, integrando a administração, o exército e a Igreja. Com a abolição do tráfico transatlântico em meados do século XIX, grande parte dessa elite enveredou pela utilização da mão-de-obra acumulada na exploração agrícola, respondendo ao aumento da procura internacional por produtos tropicais. No entanto, as leis abolicionistas foram aos poucos privando os proprietários de trabalhadores, fazendo com que acabassem falindo por falta de capital

para aquisição de equipamentos e mão-de-obra.

A perda do Brasil e a construção do império africano implicaram profundas transformações em Angola a partir de meados do século XIX, principalmente desde a década de 1870, quando as pressões internacionais tornaram urgente a ocupação do território. As leis fundiárias e laborais privaram os nativos de terras e de mão-de-obra, tornando-os dependentes dos cargos públicos. Contudo, um controle mais direto da metrópole levou à preferência por candidatos europeus para os postos superiores da administração e do exército, relegando os crioulos a cargos subalternos que, além de mal pagos, não ofereciam a preponderância política de outrora. A instauração do colonialismo levou à progressiva decadência e subalternização dessa elite aos colonos europeus que afluíram a Angola. No virar do século XX, os nativos de Angola perderam o controle dos recursos econômicos e viram abalados seu prestígio e sua influência. Conquanto ainda possuíssem propriedades e se dedicassem ao comércio, empregando-se como médios e pequenos funcionários, iniciara-se o processo de subalternização que se completaria por volta de 1930.<sup>2</sup>

Essa marginalização motivou protestos nos estratos superiores dessa elite, expressos principalmente nos inúmeros jornais existentes na colônia. Seu descontentamento os levou ao ensaio da definição de uma “identidade angolana” distinta da dos portugueses metropolitanos e dos demais africanos, embora reivindicando ambas as heranças, e se exprimiu na forma de violentas críticas ao poder colonial, incluindo a formulação de idéias separatistas.<sup>3</sup> Até as primeiras décadas do século XX, os elementos dessa elite eram conhecidos por “filhos do país”, “angolenses” e “nativos”, diferenciando-se da indistinta massa de “afri-

canos civilizados” sob domínio português e dos habitantes dos sobados independentes designados “pagãos” ou “gentios” (António 1968: 65-6, 115-6; Dias 1984). A instauração do colonialismo, com a progressiva ocupação do território e domínio das populações, traduziu-se no ensaio de novas categorizações. Desde fins do século XIX, a lei gradualmente introduziu distinções entre “civilizados” – posteriormente, “assimilados” – e “indígenas”<sup>4</sup>. A partir de 1913, segundo a definição legal, os “assimilados” eram os que sabiam falar português, exerciam profissão liberal ou pagavam contribuições e revelavam a adoção de costumes europeus.<sup>5</sup> Essa legislação progressivamente amputou a elite nativa de setores que, por não terem rendimentos bastantes ou não serem suficientemente ocidentalizados, foram incluídos na definição de “indígena”. Os estudiosos de Angola têm tentado encontrar conceitos que permitam analisar essa elite constituída nos espaços de influência portuguesa. Na sequência de outros estudos sobre a elite nativa, adotar-se-á aqui a designação “crioulos”, que remete à existência de um sincretismo cultural incorporando as culturas europeia e africana.<sup>6</sup>

Este estudo pretende analisar as formas de lazer em que se empenharam as associações de crioulos da região de Luanda, focando, em particular, seu papel na estratégia política da elite nativa. O período em análise circunscreve-se às primeiras décadas do Novecentos, quando surgiram associações de nativos empenhadas em uma intensa atividade reivindicativa, no contexto de instauração do colonialismo em Angola. Nessa época, deu-se uma crescente atribuição de importância ao espaço urbano e às formas de socialização e de lazer a ele inerentes. Do ponto de vista metodológico, optou-se por privilegiar o núcleo documental constituído pela imprensa an-

golana – europeia e nativa – em que as atividades de lazer foram amplamente documentadas.<sup>7</sup>

### **As associações de nativos nas primeiras décadas do Novecentos: a Liga Angolana e o Grémio Africano**

Desde o fim do Oitocentos organizaram-se em Angola associações de classe, sociedades de assistência e grupos recreativos e culturais, evidenciando o crescimento e a diversificação do tecido urbano. Os deportados europeus republicanos – parte deles exilada na sequência de uma revolta em 1891 na cidade do Porto – aparentemente tiveram um papel importante nessas associações, além de animarem clubes clandestinos e lojas maçônicas. Remonta ao fim do século XIX a fundação, em Angola, de agremiações como a Associação Comercial, a Associação Beneficente dos Empregados do Comércio e o Clube Naval. Embora os nativos angolanos participassem dessas associações, não deixaram de constituir seus próprios grupos recreativos e de assistência e de fundar clubes literários e de instrução.<sup>8</sup>

Após a proclamação da República em Portugal em 5 de outubro de 1910, essas associações se multiplicaram. Surgiram nessa época as principais organizações de nativos, a Liga Angolana e o Grémio Africano – provavelmente com origem na cisão de uma associação constituída ainda durante a Monarquia –, oficializadas em 6 e 20 de março de 1913, respectivamente.<sup>9</sup>

A clivagem entre os crioulos angolanos, herdada do século XIX, traduzia diferenças de origem social e de cor, assim reconhecidas e socialmente valorizadas. De um lado, um núcleo que, embora já em declínio, era economicamente mais poderoso e dispunha

de um prestígio social enraizado; do outro, famílias que constituíam um estrato mais baixo da elite crioula.<sup>10</sup> Essa divisão se traduzia em conflitos pessoais entre membros dos dois grupos independentemente das relações entre eles, manifestas em acontecimentos sociais como festas e, sobretudo, funerais.

Com cotas mais seletivas, o Grêmio Africano – com sede na Rua Avelino Dias, na cidade baixa<sup>11</sup> – associava sobretudo famílias renomadas desde o século anterior ou mesmo antes. Embora possuíssem um patrimônio cada vez mais reduzido, ainda mantinham interesses agrícolas e comerciais e continuavam a desempenhar cargos médios na administração. No Grêmio se reunia um pequeno grupo dessas famílias de Luanda, como Amaral Gourgel, Ribeiro da Costa, Brito Teixeira, Amzalak Lima, Beltrão, Anapaz e Quadrio, com destaque para os Castelbranco<sup>12</sup>. Além disso, elementos de famílias européias conviviam com os nativos da associação.

Na Liga Angolana, filiavam-se igualmente elementos de famílias conhecidas – como Vandunem ou Vieira Dias –, mas cuja ascensão à elite nativa era mais recente. No entanto, a maioria de seus sócios era oriunda de estratos mais baixos, não por acaso mestiços mais escuros e negros. Eram em grande parte pequenos funcionários públicos, empregados do comércio, operários e pequenos proprietários rurais que viam a si próprios como “os pobres” e “os humildes”.<sup>13</sup> Entre seus inúmeros ativistas, contavam-se Manuel Inácio dos Santos Torres, José Carlos Oliveira, Maurício de Almeida, João Almeida Campos, Manuel dos Santos Vandunem, António de Assis Júnior e António Joaquim de Miranda.<sup>14</sup> Com sede no popular bairro da Mutamba, a Liga tinha uma maior implantação em Luanda, estendida ao seu *hinterland*, e a

Benguela. Na verdade, com fins mais amplos, aparentemente conseguiu maior influência entre os nativos.

Os objetivos enunciados por ambas as associações estavam relacionados à assistência mútua, ao recreio e à instrução.<sup>15</sup> Ao menos nos primeiros anos, a Liga chegou a subsidiar a escola Arsénio do Carpo<sup>16</sup> e, na década de 1920, o Grêmio manteve sua própria instituição de ensino primário.<sup>17</sup> O investimento na instrução era considerado uma via de acesso ao progresso e à civilização que tanto europeus quanto nativos reconheciam em atraso em Angola. Com conhecidas ligações ao movimento pan-africanista internacional através das associações africanas de Lisboa<sup>18</sup>, a Liga propunha-se igualmente a pugnar “pelos interesses da Província”, assim como a defender os “dos associados e velar pelos seus direitos”<sup>19</sup>. Na seqüência dos objetivos enunciados, a Liga interveio politicamente contra a discriminação que, com a consolidação do colonialismo e o aumento da imigração européia, se enraizava na sociedade angolana. Essa intervenção era, de resto, um dever decorrente da noção republicana de cidadania. Com efeito, alguns dirigentes da Liga alistaram-se nas seções angolanas dos partidos republicanos da metrópole. Perseguindo maior eficácia política, a partir de 1916 a Liga participou das eleições legislativas apoiando os candidatos evolucionistas<sup>20</sup>, que supostamente defenderiam melhor a igualdade, constitucionalmente reconhecida mas cada vez mais distante do cotidiano de Angola.

De fato, as primeiras décadas do século XX, em particular os anos da República (1910-26), foram marcadas por uma intensa conflitualidade. Esse período assistiu a um rápido crescimento da população européia, cujas atitudes racistas eram escoradas nas novas correntes do pensamento europeu.

**Evolução da população europeia em Angola**

1913 – 13.800
1920 – 20.700
1922 – 29.000
1924 – 36.192
1927 – 42.843
1931 – 59.333

Fontes: Galvão (1940: 290) e Neto (1964: 113, 164).

Em um contexto marcado, por um lado, pela crescente rivalidade entre europeus e nativos em torno de empregos, terras e mão-de-obra e, por outro, pelas guerras desencadeadas pelo governo colonial para submeter os chefados independentes, a atividade política da Liga lhe valeu diversas acusações. Amiúde vários dos seus membros foram presos por traição e separatismo, incitamento às revoltas dos camponeses do interior de Luanda, ligação às greves operárias e envolvimento com a resistência dos chefados independentes às armas portuguesas.

O primeiro momento de intenso confronto ocorreu em 1914-15, durante o governo de Norton de Matos que, pouco antes, havia apadrinhado a formação dessas associações. As críticas de dirigentes da Liga às formas de cobrança do imposto indígena estiveram na origem da suspeita de um movimento “mata-brancos” a partir de Malange, cidade a leste de Luanda. A essa altura, a situação político-militar na colônia era desastrosa para os portugueses. Em 1913-14, eclodira uma revolta dos bakongo no norte de Angola contra o recrutamento forçado de trabalhadores para Cabinda. No Sul, em Naulila, o exército alemão do Sudoeste Africano (atual Namíbia) infligiu uma pesada derrota aos portugueses, aproveitada pelos cuamato para dizimar as guarnições dos fortes construídos pouco

antes. A guerra se prolongou por 1915-16, quando uma expedição comandada pelo general Pereira de Eça reocupou o território dos cuamato e conquistou os cuanhama. Os dirigentes da Liga foram acusados de traição e presos, suspeitos também de liderar os bakongo e apoiar os rivais militares dos portugueses (Wheeler & Pélissier 1971: 121; Pélissier 1978: 225; 1986: 295-9; Rodrigues 1994: 29-33).

Pouco depois, em 1917, durante o governo de Pedro Massano de Amorim, a ocupação de terras pelos plantadores europeus conduziu à revolta dos sobados de Seles, Amboim e Libolo, ao sul de Luanda. Nas margens do Cuanza, os pequenos proprietários nativos de Dalatando e Lucala também foram atingidos pela demarcação de terrenos pelos colonos. António de Assis Júnior, advogado dos camponeses, e outros dirigentes da Liga regressaram à prisão, acusados de liderar um movimento revoltoso que se estenderia a Luanda e Benguela.<sup>21</sup>

No período de 1921-22, a conflitualidade atingiu o auge em vários setores da sociedade angolana. Em 1921, Norton de Matos, novamente em Angola, agora como alto-comissário<sup>22</sup>, criou quadros separados para os funcionários públicos europeus e nativos com diferentes vencimentos, provocando grande contestação. Simultaneamente, as populações rurais iniciaram um movimento de protesto. Em 1919, uma nova lei sobre as terras permitira o aumento do açambarcamento de terrenos pelos europeus no Cuanza, Lucala e Dande (1921-22) e aumentara o recurso ao trabalho forçado para as obras públicas e para as plantações de europeus, estendendo-o a pequenos agricultores nativos, teoricamente isentos. Os camponeses de Catete se dirigiram a Luanda para pedir a intervenção da Liga junto às autoridades, acabando por ser presos, tal

como A. Assis Júnior e outros elementos da Liga (Wheeler & Pélissier 1971: 122-5; Pélissier 1978: 229-30; Dias 1984: 73; Clarence-Smith 1990: 149; Rodrigues 1994: 37-44).

Na seqüência desses acontecimentos, em 21 de fevereiro de 1922, o alto-comissário Norton de Matos decretou o encerramento da Liga e dos jornais nativos. Em diversas ocasiões até ao início da década de 1930, vários dirigentes nativos foram presos e deportados. Contudo, os nativos continuaram a se reunir e a endereçar mensagens a governadores e personalidades políticas de passagem por Luanda. Embora tenha sido autorizada sua reconstituição, em 1925, pelo alto-comissário Rego Chaves, a associação só viria a se reorganizar em 1930, sob a designação de Liga Nacional Africana. As acusações de separatismo não atingiram o Grêmio Africano, que se manteve em atividade.<sup>23</sup>

## O cotidiano e o lazer

De acordo com o espírito do movimento associativo da época, a Liga Angolana e o Grêmio Africano investiram na organização do lazer de seus membros, em particular os luandenses. Todavia, essas iniciativas freqüentemente se integraram – sobretudo no caso da Liga Angolana – na estratégia de luta política dessas associações, que aproveitavam os poucos meios de intervenção disponíveis em defesa dos direitos dos nativos. Por conseguinte, as ocasiões de lazer serviam à afirmação de objetivos políticos, ainda que estes nem sempre fossem explicitamente formulados.

Nas primeiras décadas do Novecentos, o reduzido comércio luandense de ócio, dominado pelas empresas Carlos Everdosa e Salazar e C., aliava a atividade de

profissionais e amadores. Além da produção local, a oferta de lazer contava com a atuação esporádica de grupos vindos da metrópole e a exibição de uma meia dúzia de filmes nos cinemas Cine-Parque e Olímpia. Para além das disponibilidades desse mercado e das ocasiões de convívio de iniciativa particular, sobretudo familiar, o tempo livre era passado nos cafés mais importantes da cidade. A vida era “monótona e sensaborona”, segundo uma expressão muito comum na imprensa da época.

Nessas circunstâncias, a organização do tempo livre constituía uma das principais áreas de intervenção das diversas agremiações, concomitantemente às novas formas de socialização surgidas com o crescimento urbano. Recitais de amadores, operetas, quermesses, bailes, regatas e concursos de natação promovidos pelas associações eram amplamente noticiados na imprensa local. Aparentemente, esses eventos sociais eram mais freqüentes nas coletividades mais antigas e de maior poder econômico, como o Clube Naval e a Associação Beneficente dos Empregados do Comércio.

No entanto, também as recentemente constituídas associações de nativos investiam na organização do lazer. O Grêmio Africano adotava programas semelhantes aos das associações hegemônicas por europeus. Os recitais de seu grupo dramático, “Aurora e liberdade”, compunham-se geralmente de um drama, várias comédias, monólogos, poemas e canções, não faltando nem mesmo o fado. Os textos eram de autores portugueses ou franceses, por vezes traduzidos pelos próprios responsáveis pelo grupo.<sup>24</sup>

Nos bailes do Grêmio Africano, que se estendiam pela madrugada, dançava-se ao som de músicas européias. Marcavam-se quadrilhas e eram feitos concursos para

escolher o melhor par. O júri de uma dessas provas chegou a ser integrado por um professor de dança vindo de Lisboa.<sup>25</sup> As danças de origem africana, bem-aceitas nos estratos mais altos da sociedade luandense no século XIX (Ribas 1965: 55-9), não parecem ter sido freqüentes ou, não sendo socialmente diferenciadoras, não eram noticiadas.<sup>26</sup> Constituindo desde há muito a camada superior da elite nativa da colônia, com hábitos de convívio social e de relacionamento familiar com os europeus af radicados, as famílias reunidas no Grêmio denunciavam, quando não exibiam, a adoção de modelos ocidentalizados de comportamento social.

Com efeito, nas primeiras décadas do século XX, ainda era freqüentes as relações entre as mais eminentes famílias luandenses e a elite branca da colônia. Alguns apelidos dos participantes nas festas do Grêmio Africano parecem apontar nessa direção.<sup>27</sup> Os membros dessa associação, por sua vez, integravam-se nas festas e regatas do Clube Naval<sup>28</sup>, a associação mais elitista de Angola. Contudo, a partir de meados dos anos 1920 – como se disse, um período de grande aumento da imigração europeia e de notório crescimento de atitudes racistas –, esse convívio diminuiu e os nativos do Grêmio Africano ficaram cada vez mais isolados. Nessa época, houve aumento do preço das cotas do Clube Naval, com o objetivo de evitar a admissão “de sócios sem todos os requisitos que os Estatutos prevêm”<sup>29</sup>. Essa medida excluía os muitos colonos pobres recém-chegados a Angola, mas afastava também os nativos, cujos recursos diminuía e que se viam acossados pelas atitudes racistas dos europeus. No início da década de 1930, já não se encontravam testemunhos da participação de nativos nos eventos sociais desse clube.<sup>30</sup>

As iniciativas da Liga Angolana na organização do tempo livre eram mais esporádicas e se afastavam um pouco do padrão europeizado. Na imprensa, não se anunciavam recitais da Liga, e os bailes de salão eram menos freqüentes. Seus elementos provavelmente estavam mais ligados às sociedades recreativas populares, que tinham grande adesão das camadas mais baixas dos nativos de Luanda.<sup>31</sup> Embora nessas coletividades fossem cultivadas as danças africanas, os sócios da Liga tentaram demonstrar a assimilação de comportamentos ocidentalizados e, em 1918, a agremiação iniciou aulas de dança para os sócios e suas famílias, para “equipará-la às outras associações”<sup>32</sup>. Tratava-se claramente de uma estratégia para obter maior reconhecimento da Liga e de seus elementos junto às autoridades e à comunidade europeia da colônia.

Se as festas de salão eram raras, em contrapartida organizavam-se piqueniques e bailes campestres em espaços abertos que permitiam grande afluência. Um desses eventos, no Ano Novo de 1916, teve lugar no muceque Boa Vista, no Alto da Maianga.<sup>33</sup> No século XIX, esse era um local de quintas e hortas, situado no subúrbio da cidade e visitado pelos luandenses, mas, com o crescimento urbano, foi progressivamente ocupado pelos muceques.<sup>34</sup> No meio das diversões populares, os dirigentes aproveitaram esse convívio para discursar aos veraneantes, provavelmente evocando as recentes prisões de seus sócios, acusados de conspiração.

Outras iniciativas dessa natureza deslocavam a população de Luanda para as povoações do interior. Na memória dos luandenses<sup>35</sup>, perduraram as excursões ferroviárias a Cabiri, em 1915<sup>36</sup>, e a Cabiri e ao Catete, no ano seguinte<sup>37</sup>. Muitos nativos da cidade tinham ligações familiares e de



amizade nessas localidades às margens do rio Bengo. Além disso, a Liga contava com um importante núcleo de ativistas aí residentes – como o agricultor Luís Coelho Moreira Bastos –, ou aí colocados como funcionários públicos – o caso de Gervásio Ferreira Viana.<sup>38</sup> Por conseguinte, esse era também um meio de a Liga promover suas atividades fora de Luanda e criar laços de identidade entre seus membros.

O investimento na relação com as terras de onde parte dos sócios da Liga era originária era bem acolhido pela população local. Em 1915, a passagem do comboio que transportava os convivas suscitou saudações constantes. Cabiri “apresentava um aspecto festivo e os seus habitantes procuravam a melhor maneira de receber os numerosos excursionistas que em um momento [invadiam] todas as casas comerciais e de amigos, parentes e conhecidos”<sup>39</sup>. Esses eventos eram animados pela banda de música do seminário de Luanda<sup>40</sup> e incluíam quermesses e partidas de futebol. Em 1915, os grupos de futebol do Caminho de Ferro e do Nacional, nos quais jogavam muitos sócios da Liga, participaram da excursão para disputar um jogo em Cabiri.

As atividades da Liga se diferenciavam das do Grêmio por serem mais variadas e, provavelmente, mais abertas às camadas “indígenas” da população. As excursões ferroviárias mobilizavam centenas de participantes. Em 1915, por exemplo, encheram dez carruagens do comboio e, no ano seguinte, cerca de 500. Ainda em 1915, uma projeção de filmes em Luanda despertou “muito interesse ao povo que a eles acorreu, principalmente a população indígena”<sup>41</sup>. Essa era uma forma de a Liga não só intervir na socialização dos seus sócios como também propagandear a própria associação e suas causas. Com efeito, esse tipo de atividade simultanea-

mente permitia o contato direto com as populações e garantia a publicidade da Liga na imprensa, habitualmente atenta a esses eventos. Paralelamente a uma maior abertura aos níveis mais baixos da população luandense, a Liga diferenciava-se também de sua congênera mais elitista por ser objeto de maior segregação por parte dos europeus. Exceto o comparecimento esporádico de um reduzido número de sócios honorários, assumidos defensores dos nativos, ou a presença ocasional de individualidades homenageadas, os europeus estavam ausentes de suas atividades, em resultado da maior hostilidade em relação à Liga.<sup>42</sup>

Precisamente porque estava sujeita a maiores desconfianças que o Grêmio, a Liga Angolana se empenhava mais em demonstrar lealdade política a Portugal e aos governos republicanos, regulando suas ações em função do momento político. Foi o que aconteceu, por exemplo, em agosto de 1915. Em meio às acusações de revolta e aliança com os alemães, a Liga participou da grande manifestação, organizada pela Câmara e pelas associações da capital, aos militares portugueses libertados pelos alemães depois de aprisionados em Naulila em 18 de dezembro de 1914.<sup>43</sup> A Liga adiou sua excursão a Cabiri para não prejudicar as comemorações luandenses do 15 de agosto.<sup>44</sup> No ano seguinte, quando Portugal entrou na Primeira Guerra Mundial, a Liga não hesitou em anular festejos programados, que “podiam ser mal interpretados pelos que estão sempre dispostos a malsinar os atos alheios”<sup>45</sup>. De fato, em 1915 a associação fôra (e seria recorrentemente) acusada de promover um “banquete para solenizar a derrota das forças portuguesas no sul de Angola”<sup>46</sup>. Ainda durante a Primeira Grande Guerra, a Liga se empenhou em um movimento de recolha de fundos na

colônia, fazendo reverter para a Cruz Vermelha a receita de uma de suas excursões.<sup>47</sup>

Quando da vinda de novos governadores ou da passagem por Luanda de militares que se tinham notabilizado nas guerras de ocupação no sul da colônia, a Liga se apressava a homenagear em sua sede os recém-chegados. Essas pequenas recepções eram a ocasião propícia para protestar sua lealdade à Mãe Pátria, mas também para reivindicar os direitos dos nativos perante a administração portuguesa. Em 1916, o novo governador-geral coronel Massano de Amorim foi recebido pela direção com um champanhe de honra e vários discursos.<sup>48</sup> No mesmo ano, a Liga organizou uma homenagem a Alexandre Vasconcelos e Sá, um dos heróis da revolução republicana de Lisboa que, desde 1914, combatia no Sul e regressava então à metrópole. Vasconcelos e Sá, cujo nome era alvitado para ministro das Colônias, era apologista de uma autonomia mais ampla das colônias e defendera uma maior integração dos nativos ao exército e à administração. Os dirigentes da Liga aproveitaram a ocasião para lhe entregar uma petição que ele deveria defender na Europa.<sup>49</sup> Em 1918, foi a vez de homenagear o tenente-coronel Canazeda de Andrade, igualmente de passagem por Luanda.<sup>50</sup> Desse modo, através das atividades sociais que promoviam, os dirigentes da Liga tentavam fazer-se aceitos pelos colonos e pelas autoridades como ocidentalizados e integrados à soberania portuguesa, não abdicando contudo de reivindicar seus direitos.

No plano associativo, a afirmação de uma identidade angolense parece ter passado sobretudo pelas reuniões fúnebres realizadas por ocasião do desaparecimento de angolanos ilustres ou de seus familiares. Em 1916, ambas as associações foram em romaria até a campa de Silvério Ferreira,

membro da Liga com grande prestígio entre os nativos, falecido no ano anterior.<sup>51</sup> Em 1925, uma comissão de amigos organizou um cortejo em memória de Manuel Pereira dos Santos Vandunem – um dos mais destacados ativistas da Liga e antigo diretor de *O Angolense* –, e no ano seguinte abriu uma subscrição para erigir uma pirâmide em sua campa.<sup>52</sup> Nos discursos proferidos nessas ocasiões, os dirigentes da Liga elogiavam a ação dos dirigentes desaparecidos em favor da causa dos nativos, cuja herança reivindicavam.

## As festas e a celebração da memória comum

### O Carnaval

A participação das associações de nativos nos momentos de evocação coletiva de um passado comum – como os festejos de Carnaval e as comemorações oficiais do 15 de agosto e do 5 de outubro – é igualmente reveladora da forma como elas intervêm na organização do lazer e o utilizavam como arma política.

O carnaval – momento de (des)construção das hierarquias sociais, de celebração da cidade e de mostra do gentílico – era tradicionalmente festejado nas regiões de mais antiga ocupação portuguesa.<sup>53</sup> Desde o século XIX, corsos organizados por sociedades carnavalescas rivalizavam entre si, percorrendo as ruas da cidade e contribuindo, assim, para a elaboração de uma cultura urbana. Grupos do mesmo setor profissional ou estrato social, frequentemente ligados por laços de vizinhança, expunham à aprovação do público os enredos e danças de caráter satírico ensaiados durante o ano. Grande parte

dessas representações resultava da iniciativa das camadas mais baixas da população, designando-se “danças indígenas”, embora também fosse comum a participação de grupos de jovens dos estratos superiores da sociedade luan-dense.

Nas primeiras décadas do século XX, exibiam-se nas ruas de Luanda “batuques colossais”, integrando centenas de participantes mascarados em cuja indumentária garrida sobressaíam “formidáveis chapéus”. Os desfiles incluíam símbolos da identidade dos grupos e cartazes com bonecos e legendas, provavelmente satíricos.<sup>54</sup> Entre os vários grupos, faziam-se notar os pescadores e os cabindas. Esse último grupo mimetizava comportamentos ocidentais, envergando uniformes de oficiais da marinha, com galões e dragonas douradas, chapéu armado e luvas brancas – “autênticos almirantes negros”<sup>55</sup>.

Os anos de 1920 assistiram a algumas mudanças nos divertimentos carnavalescos. A difícil conjuntura econômica de meados dessa década refletiu-se na atuação dos grupos no Carnaval, que não conseguiram apresentar mais que pequenos grupos de andrajosos.<sup>56</sup> Igualmente por essa época, introduziram-se novos divertimentos, provavelmente por influência dos colonos recém-chegados. Os estratos superiores dos europeus e dos nativos continuavam a sair à rua mascarados – por vezes, em carros ornamentados –, mas entregavam-se a batalhas de milho, feijão e fubá, tornando-se alvo das críticas que consideravam o carnaval “indígena” mais civilizado e com maiores afinidades com a tradição do entrudo português.<sup>57</sup> Finalmente, as divisões que se iam tecendo desde o início dos anos 1920 entre europeus e africanos na ocupação do espaço citadino – com a demolição dos “bairros indígenas”, gra-

dualmente relegados para a periferia da cidade e substituídos pelas habitações dos novos colonos – refletiram-se no convívio entre as duas comunidades. Inicialmente, os diversos grupos carnavalescos e o público ainda se misturavam por todo o espaço urbano. Mas, no fim da década, a regulamentação municipal introduziu a clivagem física e social nos festejos, nomeadamente com a proibição do desfile das sociedades carnavalescas nas principais ruas da cidade. Em consequência, em 1927 um jornal aconselhava seus leitores a optar pelas zonas da cidade mais adequadas ao seu estatuto social:

*Quem gostar de ver grupos e batuques vai para a Ingombota e Musseques. Quem gostar de ver os comandantes cabindas com medalhas e espadas vai para Ribeira. Quem gostar do brinquedo dos feijões furados e bolas de farinha, vai para a Praia. Meninas, senhores e rapazes elegantes darão nota alegre e artística nas Avenidas Salvador Correia e Brito Godins.*<sup>58</sup>

Ensaivava-se assim uma geografia social e racial da cidade. As camadas mais baixas dos nativos eram confinadas ao bairro popular das Ingombotas e aos muceques. A zona portuária era o domínio dos cabindas, que ao longo do ano se dedicavam ao trabalho marítimo. Os grupos de foliões eram encaminhados para a praia. As elegantes avenidas Salvador Correia, na baixa comercial, e Brito Godins, na cidade alta, ficavam reservadas à elite da cidade.

Para além dos festejos de rua, as agremiações e casas de espetáculos organizavam recitais e bailes. Os nativos do Grêmio Africano habitualmente participavam das festas do Clube Naval, mas a partir de

meados dos anos 1920 a associação passou a organizar seus próprios bailes<sup>59</sup>, talvez como resultado da maior discriminação presente na sociedade angolana. No entanto, a imprensa não refere iniciativas da Liga Angolana na organização do Carnaval, provavelmente porque seus elementos se associavam às tradicionais manifestações das sociedades recreativas que se apropriavam da cidade. De fato, para além dos desfiles mais populares, grupos de nativos também percorriam as ruas e as principais casas de Luanda reconstituindo, por exemplo, traços da sociabilidade do século XIX, “os tempos áureos de Angola em que as loandenses se apresentavam com trajes riquíssimos e cobertas de ouro”<sup>60</sup>. A evocação de um passado mítico – tema recorrente do protesto crioulo – servia, desse modo, para denunciar a progressiva subalternização dos nativos e a deterioração de sua situação nas primeiras décadas do Novecentos.

### **O 15 de agosto: a restauração de Angola**

As comemorações do aniversário da restauração de Angola, a 15 de agosto, eram outro momento de forte investimento em atividades de lazer. O estabelecimento do domínio holandês em Angola em 1641 interrompera o fluxo de escravos para o Brasil, ameaçando também os interesses dos colonos portugueses. A restauração da soberania lusa, em agosto de 1648, fora financiada com capitais brasileiro e levada a cabo por uma armada vinda do outro lado do Atlântico, comandada por Salvador Correia de Sá e Benevides, nomeado governador de Angola no ano anterior (Dias 1989; Guedes 1989).

Em 1653, o Senado da Câmara de Luanda decidiu associar a comemoração da res-

tauração de Angola aos festejos de 15 de agosto em honra de Nossa Senhora da Assunção<sup>61</sup>. Desde então, o acontecimento passou a ser celebrado com atos religiosos. À missa seguia-se a procissão que, saindo do Convento de S. José, percorria as ruas da cidade até a igreja matriz, e da qual, por decisão do poder municipal, toda a população era obrigada a participar.

O modelo de coexistência de celebrações religiosas e cívicas, que vigoraria nas primeiras décadas do século XX, foi elaborado no fim do Oitocentos, quando as cerimônias passaram a integrar festividades cívicas reclamadas pelos setores republicanos, nativos e europeus, que consideravam a efeméride um momento oportuno para “a educação cívica do povo”<sup>62</sup>. Com efeito, em 1893, conflitos entre a hierarquia católica, de um lado, e a Câmara Municipal e a Associação Comercial, do outro, estiveram na origem das primeiras atividades cívicas paralelas aos festejos religiosos. Nesse ano, a Restauração foi comemorada durante três dias (13, 14 e 15 de agosto), nos quais tocaram duas bandas e a cidade se vestiu de bandeiras e iluminação, parecendo “uma d’essas terras do Minho em dias de festa”<sup>63</sup>, em uma alusão às festividades populares daquela província do norte de Portugal. Na cidade alta, em frente ao palácio do governo, as comemorações de iniciativa da Igreja incluíram, além dos atos religiosos, uma quermesse a favor dos pobres. Na baixa, no Largo de Salvador Correia, a Câmara e a Associação Comercial promoveram um bode aos pobres, seguido de “uma procissão cívica que foi colocar uma coroa de louros no pedestal da estátua”<sup>64</sup> do restaurador Salvador Correia de Sá e Benevides.

As comemorações desse ano, repetidas em 1894, forneceram o padrão posterior da celebração em que se incorporariam as iniciativas religiosas e cívicas. No início do

século XX, o acontecimento continuava a ser revivido com uma missa, a que compareciam os diversos corpos sociais (escolas, bombeiros, forças armadas, associações e Câmara), e um sermão evocativo do acontecimento. À tarde, as ruas da cidade eram percorridas por um grandioso cortejo.<sup>65</sup>

Instaurada a República, as atividades profanas acabaram por dominar o 15 de agosto, ainda que caracterizadas por uma certa irregularidade, decorrente da acidentada vida política da colônia e, em menor grau, da difícil conjuntura econômica.<sup>66</sup> Organizadas pela Câmara, que convidava as diversas coletividades, as comemorações oficiais resultavam sobretudo da iniciativa da comunidade local, mas as expectativas em torno da capacidade dos governadores de mudar a situação da colônia e o apoio dispensado pelos governos geraram celebrações mais grandiosas.<sup>67</sup> Substituindo a procissão, o cortejo cívico percorria as ruas da cidade baixa subindo ao Largo Pedro V, onde, após os discursos do presidente da Câmara e outras personalidades, eram colocadas coroas de flores na estátua de Salvador Correia. No desfile, acompanhado pela população da cidade, faziam-se representar os poderes públicos, as escolas e as associações profissionais, de assistência, recreativas e desportivas, às vezes exibindo estandartes e carros alegóricos com símbolos de sua identidade.<sup>68</sup>

A partir de 1913, coincidindo com o nascimento de inúmeros grupos desportivos, as comemorações passaram a incluir competições, realizadas no Campo dos Coqueiros e consideradas "a mais importante e espetaculosa festa atlética que se realiza em Luanda"<sup>69</sup>. As equipas, constituídas por europeus e nativos, disputavam os prémios oferecidos pelas associações e casas comerciais e, a partir de 1915, a Taça de Luanda, instituída pela Câmara.<sup>70</sup> As ati-

vidades desportivas congregavam grande parte da população da cidade, milhares nos melhores anos, cerca de mil, nos piores.

Essa era também uma ocasião de solidariedade social. Durante os festejos, organizavam-se atividades como recitais e quermesses, cuja receita, como a bilheteria das competições, por exemplo, revertia a favor de instituições de caráter social como os bombeiros, os asilos ou, durante a Primeira Guerra Mundial, o Fundo de Solidariedade Nacional.

Os nativos participavam das comemorações através de suas associações ou, no caso dos concursos desportivos, integrando as equipas de competição. Durante a República, o Grémio Africano participava do cortejo cívico e, enquanto manteve uma seção desportiva, das provas atléticas.<sup>71</sup> Posteriormente, seus elementos passaram a fazer parte de outras equipas luandenses. A Liga Angolana costumava assinalar a data com iniciativas cívicas e promovia conferências, "educando o espírito dos associados nos princípios do civismo, aguçando-lhes o sentimento de dedicação pela Pátria"<sup>72</sup>, como aliás acontecia em relação a outras ocasiões. Sem equipa própria, a Liga não tinha participação institucional nas provas desportivas, embora atletas presumivelmente a ela ligados aparecessem nos concursos representando vários clubes. Além disso, seu corpo dirigente participava da assistência e colaborava com a oferta de prémios para as competições desportivas.<sup>73</sup>

Ao longo do tempo, as festas da restauração de Angola passaram a simbolizar a unidade de portugueses e nativos envolvidos no confronto militar com os invasores. Os europeus recém-chegados acabavam por se identificar com a data e participar das comemorações. Nas primeiras décadas do Novecentos, o 15 de agosto era a verdadeira "festa nacional"<sup>74</sup> de Angola, embora vivida com maior

intensidade na região de Luanda.<sup>75</sup> As comemorações da restauração concorriam, desse modo, para mitigar, ainda que por um curto período, os conflitos entre europeus e nativos e assegurar a construção de uma identidade comum. As festividades celebravam um acontecimento da história angolana em que europeus e nativos tinham tido participação ativa, tornando-os agentes do mesmo processo histórico, fato exaustivamente sublinhado nos discursos evocativos da data. As próprias atividades que marcavam a data concorriam no mesmo sentido. Embora separados e por vezes ordenados, os diversos grupos que participavam do cortejo cívico se integravam em um mesmo corpo. As provas atléticas juntavam, no concurso e na assistência, europeus e nativos, e as rivalidades eram deixadas para a competição entre as equipes. Por último, concorria-se monetariamente para causas sociais comuns. A celebração do 15 de agosto parece ter sido menos utilizada pelos nativos do ponto de vista político, embora em outras ocasiões os crioulos lembrassem o papel de seus antepassados na construção da soberania portuguesa em Angola.

### **O 5 de outubro: a festa republicana**

O 5 de outubro, aniversário da implantação da República em Portugal e feriado instituído pelo novo regime, era outra ocasião de comemorações. Existia em Angola uma numerosa comunidade de republicanos, o que fez com que o novo regime fosse entusiasticamente recebido tanto por europeus quanto por nativos<sup>76</sup>, não obstante seu progressivo desapontamento com os políticos republicanos.

Durante a década de 1910, as comemorações oficiais se resumiam ao desfile do

corpo consular, funcionários do Estado e representantes das associações em direção ao palácio para a apresentação de cumprimentos ao governador. Aparentemente, as autoridades republicanas dispensaram em Angola a intensa mobilização popular para a qual tanto se empenhavam na metrópole.<sup>77</sup> Na cidade, na qual pontificavam a tradicional iluminação e os balões venezianos, o dia era preenchido por atividades a cargo das associações. Organizavam-se os habituais recitais, concertos de música, sessões cinematográficas, bailes e quermesses e, por vezes, competições desportivas. Inicialmente com caráter fragmentário e dependentes de empenhos isolados, as festividades pouco a pouco se enraizaram na vida coletiva. Diversamente do 15 de agosto, a festa republicana não chegou a fixar um modelo de celebrações. Em 1916, por exemplo, as manifestações populares circunscreveram-se a um “carnaval dos cabindas”. Organizado por Luís Gomes Sambo, o desfile incluiu um carro alegórico representando o cruzador Almirante Reis<sup>78</sup>, em uma evocação da participação da marinha na revolução republicana de Lisboa. Fantasiados, como habitualmente, de oficiais e marinheiros, os cabindas executaram suas danças durante o trajeto pelas ruas da cidade e em frente ao palácio.<sup>79</sup> Em 1918, as festividades estiveram a cargo dos bombeiros, que animaram a cidade com um simulacro de incêndio. À noite, organizou-se no Largo da República uma quermesse acompanhada pela banda municipal.<sup>80</sup> Em 1920, as festas, ocorridas na ilha do Cabo, passaram quase despercebidas, e aos jogos desportivos, diversões populares, quermesse e teatro juntou-se uma regata.<sup>81</sup>

Foi apenas a partir do início da década de 1920, durante o segundo mandato do maçom Norton de Matos (1921-23), que as comemorações da implantação da República

adquiriram maior importância, passando a ser organizadas pelo governo, em uma clara afirmação da administração diante dos grupos de interesses da colônia. Em 1921, as festas incluíram competições desportivas de dimensão equiparável às do 15 de agosto e, a partir de então, as atividades desportivas invadiram a festa republicana. Além do futebol e da luta greco-romana, a inclusão dos desportos automobilísticos – corridas e gincanas –, a cargo do Clube Naval, anunciavam a chegada da civilização industrial.<sup>82</sup> Ainda nesse ano, houve uma grandiosa festa nos jardins da residência do alto-comissário para as crianças de todas as escolas, seguindo iniciativas paralelas de doutrinação republicana na metrópole. Por fim, lançou-se a primeira pedra de um conjunto de obras públicas<sup>83</sup> que, aliás, se tornariam uma marca da ação de Norton de Matos em Angola. Os festejos se repetiram nos anos seguintes, embora sem jamais conseguir a adesão obtida pelas festas do 15 de agosto.

Tanto o Grêmio Africano quanto a Liga Angolana enveredaram pela organização de suas próprias comemorações republicanas. Em 1915, em uma tentativa de apaziguar as vivas desconfianças de colonos e autoridades, anunciava-se que os “sócios da Liga Angolana, no desejo de provarem que estão perfeitamente identificados com o novo regime, promovem festas públicas e populares”<sup>84</sup>. Durante três dias, um extenso programa de rua atraiu grande parte da população de Luanda. Nesse ano, a Liga organizou comemorações também em Cabiri.

No entanto, apesar das esperanças com que a receberam, foi-se instalando entre os nativos a convicção de que ou a República não tinha chegado a Angola ou, se havia mesmo um novo regime, ele era hostil aos nativos.<sup>85</sup> Em 1916, os festejos, mais discre-

tos, se resumiram a uma sessão solene na sede da Liga. Os oradores salientaram que “a República tinha um igual significado para todos os portugueses que desejavam ser livres e progredir qualquer que fosse a sua cor ou raça; que a pátria não se limitava à metrópole e se estendia ao bem maior Portugal Colonial”<sup>86</sup>. Repetidas em 1917 as duras perseguições de que seus membros haviam sido alvo dois anos antes, as iniciativas propagandeadas pela Liga parecem ter se reduzido a recatadas preleções sobre o acontecimento. Nesses discursos, os oradores aproveitavam para lembrar que “o programa das Democracias”<sup>87</sup> continua sem execução e reivindicar o desenvolvimento da instrução, a descentralização administrativa e a participação dos nativos na condução da colônia, condições para o progresso de Angola. Com uma intervenção menos politizada, o Grêmio Africano reservava o dia da República para recitais e tardes dançantes.<sup>88</sup>

## Conclusão

Nas primeiras décadas do século XX, os nativos de Angola tentaram utilizar o lazer como instrumento de reivindicação política, sobretudo através de suas organizações representativas, nascidas já durante a República: o Grêmio Africano e a Liga Angolana. Numa época em que crescia na sociedade angolana a hegemonia europeia e aumentava a pressão pela assimilação dos modelos europeus, as associações de nativos tentavam demonstrar, através do lazer, tanto sua identificação com a soberania portuguesa quanto sua adoção dos valores da civilização ocidental, a fim de poderem defender a igualdade jurídica herdada da Monarquia Constitucional.

Desse modo, o lazer idealizado e organizado pelas associações de nativos seguiu sobretudo um modelo e uma postura adotados da Europa, mais evidentes no caso do Grémio, que reunia um núcleo de famílias nas quais as influências europeias eram mais antigas. Não obstante os esforços individuais de alguns intelectuais nativos na valorização tanto da cultura tradicional do *hinterland* de Luanda quanto de comportamentos mais africanizados que eventualmente adotariam em sua vida privada, em função da imagem que pretendiam passar para a comunidade as associações de nativos tendiam a valorizar iniciativas que apontassem para o tipo europeu de realização

pessoal, em detrimento da defesa de uma cultura crioula.

Apesar do empenho dos nativos, também na área do lazer se fez sentir a nova realidade colonial. Sobreveio a identificação racial, que acabou por estruturar as clivagens físicas e sociais entre europeus e nativos no espaço urbano. Os festejos coletivos, nomeadamente os do 15 de agosto, de certo modo ajudaram a mitigar as consequências do conflito inter-racial, através do instantâneo "apagamento" das diferenças sociais e étnicas. Em meio à cíclica celebração da história, contudo, lembrava-se a negação de um presente comum e reivindicava-se a igualdade de direitos com os europeus.

## Notas

1. Este texto é uma edição revista da comunicação apresentada no Encontro Internacional "O quotidiano na história portuguesa". Lisboa, 1993.

2. Sobre a evolução da geografia política de Angola durante os séculos XIX e XX, ver, por exemplo, Pelissier (1986). Sobre Angola e o colonialismo português, ver Alexandre (1978; 1998), Bender (1980), Dias (1982; 1998), Péliissier (1978), Torres (1991) e Wheeler & Péliissier (1971). Sobre a elite nativa e o protesto crioulo nesse período ver, além das obras anteriores, António (1968; 1990), Dias (1984), Lopes (1972) e Lopo (1952; 1964).

3. Ver Dias (1984; 1998: 515-42), Lopo (1952; 1964), Pelissier (1978: 215-21) e Wheeler (1970; 1972).

4. Após a abolição da escravatura em 1875, a distinção entre "civilizados" e "indígenas" foi feita primeiro em matéria de direito, em 1894. Na categoria "indígenas" eram incluídos, por definição legal, os que pelos usos e costumes não se distinguiam dos demais africanos; para eles, a legislação substituiu a pena de prisão por trabalho correcional. Logo depois, o Regulamento do Trabalho de 1899 instituiu a obrigação legal e moral do trabalho, devendo os "indígenas" ser portadores de um passe em que era registada sua situação laboral. Ver Cunha (1953: 122-4). Sobre a evolução das leis laborais, ver também Torres (1991: 163-70).

5. Portaria n. 43 de 25 de janeiro de 1913, publicada no *Boletim Oficial de Angola*, n. 4, em 1913. Essa distinção foi consagrada pela lei orgânica de 15 de agosto de 1914. Finalmente, o Estatuto dos



Indígenas de 1926 – com nova versão em 1928, que vigoraria até o início da década de 1960 – firmou a divisão entre os “assimilados”, sujeitos à lei comum, e os “indígenas”, regidos pelos usos e costumes. Ver Cunha (1953: 139, 178; 1955: 217) e Wheeler & Pélissier (1971: 130).

6.A designação de crioulos foi proposta pela primeira vez por Mário António em *Luanda: “ilha” crioula* (1968: 17). Posteriormente, o autor desenvolveria o conceito de sociedade crioula em outras obras, nomeadamente no “Prefácio a Ngá Mutúri, noveleta de Alfredo Troni” (António 1990: 157-66). Outros autores aceitaram, na esteira de M. António, a existência de sociedades crioulas nos espaços de antiga colonização portuguesa em Angola. Ver Clarence-Smith (1990), Dias (1984), Hamilton (1981), Pélissier (1978) e Wheeler & Pélissier (1971). No entanto, alguns historiadores, como A. Margarido (1980) e Costa Andrade (1980), recusam o conceito defendendo a existência de um relativo isolamento cultural entre os setores europeus e africanos.

7.Lamentavelmente, os periódicos angolanos disponíveis em Portugal são escassos, principalmente os produzidos por nativos. Isso acontece quer porque faltam coleções, quer porque seu acesso é interdito aos investigadores pelo fato de as instituições depositárias estarem permanentemente em mau estado.

8.Silvério Ferreira, por exemplo, um destacado intelectual nativo e membro da Liga Angolana, esteve antes ligado à criação da Associação Literária Luandense, Câmara dos Deputados e Câmara de Instrução e Recreio. Ver *O Angolense*, n. 3, de 10 de outubro de 1917, p. 1-2. Sobre as inúmeras associações surgidas nesse período, ver Ribas (1965: 27-39).

9.*Boletim Oficial de Angola*, n. 10, 8 de março de 1913, p. 160 e n. 13, 29 de março de 1913, p. 211. Sobre a provável constituição anterior dessas associações, ver *Voz de Angola*, n. 7, 16 de fevereiro de 1908, p. 3 e n. 19, 3 de maio de 1908, p. 3.

10.Refer-se aqui apenas a uma divisão lata que corresponde, na generalidade, às bases sociais de cada uma dessas associações. Para uma caracterização mais completa da elite nativa e de seus vários segmentos durante esse período, ver Dias (1984).

11.Luanda crescera com duas zonas bem distintas. Na chamada cidade alta, localizavam-se as sedes do governo e do bispado, bem como as residências dos altos funcionários civis e militares; na cidade baixa, predominavam os comerciantes e o pequeno funcionalismo. Ver Amaral (1968: 24-5) e Lemos (1969: 140-3).

12.Esses nomes aparecem em algumas referências aos dirigentes do Grêmio Africano e, sobretudo, nas listas dos participantes de suas reuniões sociais publicadas na imprensa. Sobre essas famílias em particular, ver Lemos (1969: 150-1, 185-96).

13.Manuel Inácio dos Santos Torres, em um discurso proferido na recepção ao governador Massano de Amorim. Em: *A Província*, n. 77, 8 de maio de 1916, p. 1.

14.Segundo as listas dos corpos gerentes da Liga e as notícias das diversas iniciativas da Liga Angolana publicadas na imprensa. Foi possível averiguar a profissão de apenas alguns dirigentes da Liga: Manuel Inácio dos Santos Torres era funcionário dos Correios; João Almeida Campos, condutor dos Caminhos de Ferro de Luanda; António Joaquim de Miranda, funcionário da Fazenda; Luis Coelho Moreira Bastos, agricultor; Manuel Pereira dos Santos Vandunem Junior, funcionário da Secretaria Geral do governo; António de Assis Júnior, advogado provisionário; e Maurício de Almeida chegou a desempenhar o cargo de secretário interino da Câmara de Luanda.

15. Os objetivos da Liga Angolana eram: "1) Pugar pelos interesses da Província; 2) Difundir a instrução conforme os seus recursos pecuniários; 3) Defender os interesses dos associados e velar pelos seus direitos; 4) Montar, à medida de suas posses, aulas de ginástica para a educação física dos sócios e proporcionar-lhes toda a espécie de recreios e desportos" (*Boletim Oficial de Angola*, n. 1, 8 de março de 1913). Os objetivos do Grêmio eram apenas "instrutivos, educativos e recreativos". a atingir "promovendo conferências, preleções ou palestras; estabelecendo um gabinete de leitura; organizando jogos, saraus, concertos e outras festas tendentes à educação e diversão dos sócios; sustentando a publicação de um boletim e, quando as suas posses o permitam, criando aulas de ensino literário e físico" (*Boletim Oficial de Angola*, n. 13, 29 de março de 1913).

16. *O Angolense*, n. 3, 10 de outubro de 1917, p. 4.

17. As primeiras referências à escola do Grêmio Africano são de 1924 (*O Preto no Branco*, n. 7, 12 de junho de 1924, p. 3); em 1925, a escola tinha cerca de 200 alunos (*Comércio de Angola*, n. 18, 28 de agosto de 1925, p. 3).

18. Os africanos residentes na metrópole estabeleceram diversas organizações hegemônicas pela Junta de Defesa dos Direitos da África, criada em 1912, com objetivos culturais e de intervenção na política colonial, defendendo a autonomia das colônias e a posse das terras pelos africanos. Em 1919, um grupo dissidente fundou a Liga Africana, mantendo o mesmo programa, e em 1921 a Junta passou a se designar Partido Nacional Africano. A Liga Angolana acabou por se filiar à Liga Africana. Cf. Margarido (1980: 349-50), Santos (1968; 1975) e Pélissier (1978: 223-8).

19. *Boletim Oficial de Angola*, n. 10, 8 de março de 1913, p. 160.

20. *A Província*, n. 66, 15 de fevereiro de 1916, p. 2.

21. Assis Júnior escreveu na prisão a sua versão dos acontecimentos em *Relato dos acontecimentos de Dala Tando e Luacala*, reeditado em 1985 pela União dos Escritores Angolanos. Ver também Pélissier (1986: vol. II, 43-60), Rodrigues (1994: 33-7) e Wheeler & Pélissier (1971: 121-2).

22. Desde a instauração do regime republicano em 1910 as colônias portuguesas eram administradas por governadores-gerais com largos poderes, conferidos pelas leis orgânicas de 15 de agosto de 1914. A revisão constitucional de 1920 os substituiu por altos-comissários, eleitos pelo Senado e com competências ainda maiores (Cunha 1953: 132-40). A autonomia das colônias propalada pelos republicanos revertia, assim, para os governantes coloniais, e não para as populações.

23. Sobre a persistência do Grêmio e o encerramento e reconstituição da Liga, ver Rodrigues (1994: 43-7 e 60-3). Entretanto, vários autores defendem que ambas as associações foram encerradas. Ver Wheeler & Pélissier (1971: 147) e Pélissier (1986: 235-6).

24. Vejam-se, por exemplo, os programas referidos em *A Província*, n. 98, 8 de agosto de 1916, p. 2 e n. 170, 8 de junho de 1918, p. 2 e no *Jornal de Angola*, n. 88, 13 de abril de 1918, p. 1.

25. *A Província de Angola*, n. 177, 17 de outubro de 1925, p. 21; *Notícias de Luanda*, n. 6, 17 de outubro de 1925, p. 3. Sobre os programas dos bailes, ver também *A Província*, n. 120, 22 de março de 1917, p. 2; n. 162, 8 de abril de 1918, p. 2 e n. 169, 30 de maio de 1918, p. 2; *Jornal de Angola*, n. 96, 8 de junho de 1918 e *Jornal do Comércio*, n. 22, 27 de março de 1920, p. 1.

26. Apenas se noticia uma morna caboverdiana. Ver *Jornal de Angola*, n. 22, 12 de outubro de 1916.

27. Ver, por exemplo, *A Província*, n. 68, 15 de janeiro de 1916, p. 2 e n. 120, 22 de março de 1917, p. 2. A participação de europeus na associação é referida também em *Angola*, n. 29, janeiro de 1939, p. 2.
28. *A Província*, n. 61, 8 de janeiro de 1916, p. 2 e n. 89, 8 de agosto de 1916, p. 2; *Jornal de Angola*, n. 14, 12 de agosto de 1916, p. 1.
29. *Comércio de Angola*, n. 3, 9 de maio de 1925, p. 7.
30. Em várias fotografias de atividades do Clube Naval em 1933, por exemplo, só aparecem brancos (*Comércio de Angola*, n. 587, 11 de dezembro de 1933).
31. Alguns de seus elementos, funcionários públicos e operários, aparecem ligados à fundação dessas sociedades. Ver Ribas (1965: 31-3).
32. *A Província*, n. 173, 30 de junho de 1918, p. 2.
33. *A Província*, n. 60, 30 de dezembro de 1915, p. 2 e n. 61, 8 de janeiro de 1916, p. 1.
34. Os muceques, cujas origens remontam aos quintalões em que os escravos esperavam o embarque, eram bairros de cubatas habitados por africanos e europeus pobres gradualmente afastados do centro da cidade (Amaral 1968: 115-21).
35. Por exemplo, em 1933, essas excursões ainda eram notícia na revista da Liga Nacional Africana. *Angola*, ano 1, n. 4, maio de 1933, p. 6 e 10.
36. *A Província*, n. 44, 30 de agosto de 1915, p. 2.
37. *A Província*, n. 94, 15 de setembro de 1916, p. 1.
38. Luís Coelho Moreira Bastos seria um dos representantes dos nativos no Conselho Legislativo da colônia (1922-25), um órgão consultivo do alto-comissariado criado em 1921. Gervásio Ferreira Viana viria a ser o principal impulsionador do reaparecimento da Liga em 1930, sob a designação de Liga Nacional Africana, embora tenha se afastado logo a seguir à sua fundação, em decorrência de conflitos internos. Ver Rodrigues (1994: 72).
39. *A Província*, n. 44, 30 de agosto de 1915, p. 2.
40. Parte da juventude de Luanda frequentava o seminário, que funcionou como instituição de ensino secundário até à criação do primeiro Liceu em 1919. Depois dessa data, manteve-se aí uma escola primária (Henderson 1990: 182).
41. *A Província*, n. 49, 8 de outubro de 1915, p. 2.
42. Os responsáveis pela Liga evocavam o convívio com os europeus para protestar contra a "perseguição feroz" e a extinção da associação (*A Mocidade*, n. 11, 23 de outubro de 1924). No entanto, são poucas as referências à participação de europeus em suas atividades. Um dos mais notórios defensores dos nativos era Francisco Pereira Batalha, diretor de *A Província*. O jornal apoiava as posições da Liga, o que lhe valeu problemas com o governo da colônia. Outro defensor era o comerciante Guilherme Lima, que chegou a ser preso em 1915 juntamente com os dirigentes da Liga.

- 43.A *Província*, n. 41, 8 de agosto de 1915, p. 1. Para além de pesadas baixas, os alemães fizeram 37 prisioneiros, libertados em 1915. Ver Pélissier (1986: vol. II, 234-5).
- 44.A *Província*, n. 42, 15 de agosto de 1915, p. 2.
- 45.A *Província*, n. 72, 30 de março de 1916, p. 2.
- 46.A *Província*, n. 182, 14 de setembro de 1918, p. 2.
- 47.A *Província*, n. 94, 15 de setembro de 1916, p. 1.
- 48.A *Província*, n. 77, 8 de maio de 1916, p. 1
- 49.A *Província*, n. 80, 30 de maio de 1916, p. 2.
- 50.A *Província*, n. 186, 19 de outubro de 1918, p. 2.
- 51.A *Província*, n. 99, 15 de outubro de 1916, p. 2 e *Jornal de Angola*, n. 23, 19 de outubro de 1916, p. 2.
- 52.*Notícias de Luanda*, n. 5, 10 de outubro de 1925, p. 3; *A Província de Angola*, n. 180, 28 de outubro de 1925, p. 4. *A Província de Angola*, n. 200, 6 de janeiro de 1926, p. 2.
- 53.D. Birmingham filia os desfiles do carnaval de Luanda aos cortejos seiscentistas do Estado e da Igreja. (Birmingham 1991: 420-22. Sobre o carnaval de Luanda ver também Ribas, (1965: 43, 55, 65, 96).
- 54.A *Província de Angola*, n. 111/112, 28 de fevereiro de 1925, p. 3.
- 55.*Actualidades*, 10 de fevereiro de 1929.
- 56.A *Província de Angola*, n. 111/112, 28 de fevereiro de 1925, p. 3.
- 57.Eram freqüentes críticas como esta: “[de] quando em vez surgem *sportsmans* dedicados à ginástica sueca, que atiram com toda a força muscular feijões à cara de quem passa, o que dá muita vontade de rir quando aqueles batem nos olhos. Outros atiram fubá podre, serpentinas e há ainda os que atiram uns tubos de vidro com clorato dentro, que ao detonarem deixam o credo na boca, não venha algum estilhaço cortar-nos uma artéria” (*A Província de Angola*, n. 31, 6 de março de 1924, p. 4). Ver também *A Província de Angola*, n. 212, 20 de fevereiro de 1926, p. 1.
- 58.A *Província de Angola*, n. 376, 5 de fevereiro de 1927, p. 3.
- 59.A *Província de Angola*, n. 111/112, 28 de fevereiro de 1925, p. 3.
- 60.A *Província*, n. 69, 8 de março de 1916, p. 2.
- 61.A *Província de Angola*, n. 1, 16 de agosto de 1923, p. 1. A cidade passou a se chamar São Paulo da Assunção de Luanda, integrando em seu nome a referência a Nossa Senhora da Assunção.
- 62.*Voz de Angola*, ano II, n. 33 (87), 15 de agosto de 1909, p. 3. A defesa das comemorações cívicas era feita igualmente pela imprensa nativa, que criticava a exclusividade dos festejos religiosos e afirmava: “como civilizados e evolutivos, devemos cercar esta tradição dos modernos ensinamentos,

tirar d'ella licção proveitosa para o presente e, à sua sombra, plantar a árvore do futuro. que é o bem estar dos nossos filhos, d'aquelles que nos hão-de suceder na lucta pela vida. no amor à pátria e na religião do civismo" (*O Angolense*, n. 25, 8 de agosto de 1909, transcrito em *Voz de Angola*, ano II, n. 33 (87), 15 de agosto de 1909, p. 3).

63. *A Família Portuguesa*, n. 16. Lisboa, 20 de agosto de 1893, p. 3.

64. Idem.

65. Ver uma descrição em *A Defesa de Angola*, n. 295, 18 de agosto de 1907, p. 3.

66. Em 1917, por exemplo, durante as revoltas de Seles e Amboim e boatos de conspiração dos nativos, as comemorações se reduziram a uma quermesse organizada pela Cruzada das Mulheres Portuguesas. Ver *A Província*, n. 139, 21 de agosto de 1917, p. 1. Em 1924, na noite de 14 para 15 de agosto houve uma movimentação para substituir o encarregado do governo, e as atividades do dia se limitaram às competições desportivas, porque "a política absorveu por completo a mentalidade geral" (*A Mocidade*, n. 7, 18 de agosto de 1924, p. 1). Ver também *A Província de Angola*, n. 57, 18 de agosto de 1924, p. 1.

67. Assim, por exemplo, no primeiro ano do segundo governo de Norton de Matos (1921-23) realizaram-se grandiosos festejos (*Jornal do Comércio*, n. 119, 12 de agosto de 1922, p. 1). No ano seguinte, fez-se notar a "ausência quase completa de funcionários e de organismos oficiais" em conflito com o alto-comissário (*A Província de Angola*, n. 2, 23 de agosto de 1923, p. 3).

68. *Voz de Angola*, ano III, n. 34 (140), 22 de agosto de 1910, p. 2; *Jornal do Comércio*, n. 120, 19 de agosto de 1922, p. 1.

69. *Jornal de Angola*, n. 15, 19 de agosto de 1916, p. 2.

70. A Taça de Luanda tinha grande prestígio. Detida em cada ano pelo grupo vencedor, era oferecida ao fim de três anos à agremiação que conseguisse acumular o maior número de primeiros lugares nesse período (*A Província*, n. 41, 8 de agosto de 1915, p. 2).

71. A equipe do Grêmio Africano participou das provas de atletismo em 1915 e 1916 (*A Província*, n. 43, 22 de agosto de 1915, p. 2 e n. 91, 22 de agosto de 1916, p. 3).

72. Exposição feita pelos dirigentes da Liga Angolana a Cunha Leal, quando de sua visita a Angola em 1924 (*A Mocidade*, n. 11, 23 de outubro de 1924, p. 4).

73. *Jornal de Angola*, n. 15, 19 de agosto de 1916, p. 2 e *A Província*, n. 91, 22 de agosto de 1916, p. 2.

74. *A Província de Angola*, n. 1, 16 de agosto de 1923, p. 1.

75. Na região de Benguela, a data era comemorada apenas pelos nativos. Ver *Jornal de Benguela*, n. 33, 19 de agosto de 1921, p. 2 e *Jornal do Comércio*, n. 122, 2 de setembro de 1922, p. 4.

76. Ver, por exemplo, *Voz de Angola*, ano 3, n. 41 (147).

77. Sobre a mobilização republicana na metrópole, ver Ramos (1994: 425-33).

78. Um dos cruzadores da marinha portuguesa fora batizado com o nome de "Almirante Reis", em

homenagem ao vice-almirante Carlos Cândido dos Reis, um dos dirigentes republicanos que, convencido do fracasso da revolução, suicidou-se na madrugada de 4 de outubro de 1910 – véspera da vitória.

79. *Jornal de Angola*, n. 22, 12 de outubro de 1916, p. 2 e *A Província*, n. 98, 8 de outubro de 1916, p. 2.

80. *A Província*, n. 185, 12 de outubro de 1918, p. 2 e *Jornal de Angola*, n. 110, 22 de outubro de 1918, p. 2.

81. *Jornal do Comércio*, n. 25, 11 de setembro de 1920, p. 4 e n. 29, 9 de outubro de 1920, p. 1.

82. *A Província de Angola*, n. 174, 7 de outubro de 1925, p. 4 e n. 180, 28 de outubro de 1925, p. 2.

83. Sobre o programa de festas de 1921, ver *Jornal do Comércio*, n. 78, 15 de outubro de 1921, p. 1.

84. *A Província*, n. 48, 30 de setembro de 1915, p. 3. Ver também n. 44, 30 de agosto de 1915, p. 3.

85. Ver, por exemplo, a carta de Luis Moreira Bastos em *A Província*, n. 40, 15 de agosto de 1915, p. 1 e 3, e *O Angolense*, ano I, n. 2, 6 de outubro de 1917, p. 1.

86. *O Independente*, n. 162, 10 de outubro de 1916. Ver também *Jornal de Angola*, n. 22, 12 de outubro de 1916, p. 2.

87. *O Angolense*, ano I, n. 2, 6 de outubro de 1917, p. 1.

88. Ver, por exemplo, *O Independente*, n. 162, 10 de outubro de 1916 e *A Província de Angola*, n. 580, 7 de outubro 1927, p. 2.

## Referências bibliográficas

- ALEXANDRE, Valentim (1979) *Origens do colonialismo português moderno*. Lisboa: Sá da Costa.
- \_\_\_\_\_. (1998) "A questão colonial no Portugal oitocentista". Em: DIAS & ALEXANDRE (org). *O império africano*, vol. X de SERRÃO, Joel & MARQUES, A. H. de Oliveira. *Nova história da expansão portuguesa*. Lisboa: Estampa.
- AMARAL, Ilídio do (1968) *Luanda*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- ANTÓNIO, Mário (1968) *Luanda, "ilha" crioula*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- \_\_\_\_\_. (1990) *Reler África*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- BENDER, Geral J. (1980) *Angola sob o domínio português: mito e realidade*. Lisboa: Sá da Costa.
- BIRMINGHAM, David (1991) "O carnaval em Luanda". *Análise Social*, vol. XXVI, n. 111. Lisboa, p. 417-29.

- CUNHA, J. M. da Silva (1953) *O sistema português de política indígena*. Coimbra: Coimbra.
- DIAS, Jill (1982) "A sociedade colonial de Angola e o liberalismo português: 1820-1859". Em: PEREIRA, M. H.; FERREIRA, M. F. S. M. & SERRA, J. B. (org). *O liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*. Lisboa: Sá da Costa.
- \_\_\_\_\_. (1984) "Uma questão de identidade: respostas intelectuais às transformações económicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930", *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n. 1, Lisboa, p. 61-93.
- \_\_\_\_\_. (1989) "A interferência holandesa em Angola e a luta pela defesa da colônia". Em: ALBUQUERQUE, Luís (org). *Portugal no mundo* vol. III. Lisboa: Publicações Alfa.
- \_\_\_\_\_. (1998) "Angola". Em: DIAS & ALEXANDRE (org). *O império africano*. Op. cit.
- GALVÃO, Henrique (1940) "Zonas colonizáveis de Angola e soluções aconselháveis para intensificar a sua colonização". Em: *Congresso do mundo português*, vol. XV, tomo II. Lisboa.
- GUEDES, Max Justo (1989) "A luta pela expulsão dos holandeses em Angola". Em: ALBUQUERQUE, Luís (org). *Portugal no mundo*. Op. cit.
- HAMILTON, Russel G. (1981) *Literatura africana, literatura necessária: I-Angola*. Lisboa: Edições 70.
- HENDERSON, Lawrence W. (1990) *A igreja em Angola*. Lisboa: Editorial Além-Mar.
- JUNIOR, António Assis (1917-18) *Relato dos acontecimentos de Dala Tando e Lucala*. Luanda: UEA, 1985.
- LEMONS, Alberto de (1969) *Nótulas históricas*. Luanda: Fundo de Publicidade e Turismo.
- LOPES, Carlos Cardoso (1972) "A sociedade angolana do século XIX, suas origens, seus preconceitos, sua estrutura", *Ocidente*, vol. 83, n. 413, Lisboa.
- LOPO, Júlio de Castro (1952) *Para a história do jornalismo de Angola*. Luanda.
- \_\_\_\_\_. (1964) *Jornalismo de Angola: subsídios para a sua história*. Luanda: Centro de Informação de Angola.
- MARGARIDO, Alfredo (1980) *Estudos sobre literaturas das nações africanas de língua portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo.
- NETO, João Pereira (1964) *Angola: meio século de integração*. Lisboa: ISCSPU.
- PÉLISSIER, René (1978) *La colonie du minotaure: nationalismes et révoltes en Angola (1926-1961)*: Orgeval.
- \_\_\_\_\_. (1986) *História das campanhas de Angola: resistência e revoltas: 1845-1941*. 2 vol. Lisboa: Estampa.
- RAMOS, Rui (1994) "A segunda fundação". Em: MATTOSO, José (org). *História de Portugal*, vol. VI. s/l: Círculo de Leitores.

RIBAS, Oscar (1965) *Izomba*. Luanda: Tipografia Angolana.

RODRIGUES, Maria Eugénia Alves (1994) *A representação social do branco na imprensa angolana dos anos 30: a revista Angola da Liga Nacional Africana*. Dissertação de mestrado. Mimeo.

SANTOS, Eduardo dos (1968) *Pan-africanismo*. Lisboa.

\_\_\_\_\_. (1975) *A negritude e a luta pelas independências na África portuguesa*. Ed. Minerva.

TORRES, Adelino (1991) *O império português entre o real e o imaginário*. Lisboa: Escher.

WHEELER, Douglas L. (1970) "An early Angolan protest: the radical journalism of José de Fontes Pereira (1823-1929)". Em: ROTBERG, R. & MAZRUI, Ali (org). *The traditions of protest in black Africa*. Oxford.

\_\_\_\_\_. (1972) "Origin of African nationalism in Angola: assimilated protest writings 1859-1929" Em: CHILCOTE, R. H. (org). *Protest and resistance in Angola and Brazil: comparative studies*. Berkeley.

WHEELER, Douglas L. & PELISSIER, René (1971) *Angola*. Londres.



## SUMMARY

### **Native associations in Angola: militant leisure in behalf of angolans**

The paper aims at analyzing the use of leisure by native associations in the Luanda region as a means of making political claims during the early decades of the century. Those associations represented a native elite that had lost its economic and political power with the extinction of slave trade and the establishment of colo-

nialism in Angola, and they sought to build an "Angolan identity" as distinct from both that of metropolis-born Portuguese and other Angolans. Two representative organizations created during the republican period are analyzed, viz. the African Guild and the Angolan League.

## RÉSUMÉ

### **Les associations de natifs en Angola: les loisirs militants au profit des Angolais**

Cet article a pour but d'analyser l'usage des loisirs comme outils de revendication politique des associations originaires de la région de Luanda, dans les premières décennies de ce siècle. Ces associations représentaient alors l'élite native ayant perdu de son pouvoir économique et politique avec l'abolition du trafic des esclaves

et l'implantation du colonialisme dans ce pays, dans sa quête de construire une "identité angolaise" distincte de celle des Portugais métropolitains et des autres Angolais. Il examine deux organisations représentatives nées pendant la République: *Grémio Africano* et *Liga Angolana*.

# 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 multissecularmente 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

Índia 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 constitua 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 subseqüentes, 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 subseqüente 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 retransca 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, sofríamos 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 desvencilhar.

## O Éden pobre brasileiro

Como se aproximam ou se diferenciam hoje essas duas nações-contidente, 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 lumpem excluído do campo à situação de reexclusão.

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 absenteeístas 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 vácuo 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 conspícua 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 nesta 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 periféricamente 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 excrescente 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 anômica, 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 substituídos 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-continente do grande vazio, do desenvolvimento frustrado 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.

## RÉSUMÉ

### **Contraste 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 prémisse 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 média<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> 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, abstando-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 discórdia 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 superbrãmane, 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 conseqüências 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.<sup>3</sup>

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”.<sup>4</sup>

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.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup>

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 ex-intocável negociando diamantes não são mais vistos como comportamentos socialmente desviantes. Que o primeiro ocorra mais frequentemente 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.<sup>7</sup>

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 frequentemente 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 frequentemente 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.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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 saíram, 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-surto 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. Conseqüentemente, 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.<sup>10</sup> Nesse caso, embora pudessem 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 amplas<sup>11</sup>, 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.<sup>12</sup> 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 padrões 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 frequentemente 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 dos *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 elite 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.<sup>13</sup> 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 deslegante, 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 macrosistema 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 frequentemente 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 nomenclável 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*.<sup>14</sup> 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 “sancritizados” constituíam sua síndrome cultural. Tanto a ritualização quanto a sancritização 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 Délhi, em junho e julho de 1996.

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

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 "ex-intocáveis", 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 antibrâmanes 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, constituíam 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 "politização 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) "Varna 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.

SRINIVASM. 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 aciona 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*]<sup>1</sup>, 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 [*avisayata*] 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 conseqüência, 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 [*abadhitva*] funciona como critério de realidade: se a ilusão é anulada [*bhadita*] 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 [*Brahmam-vidya*] – dádiva 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 intelectual [*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, simplificada, 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 compreensiva 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 experiencial?

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-

plicar 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 [*paramartha*] 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 Vedas [*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 experienciais 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 [*adhikara-bheda*].

## 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 «philosophe» en Inde: connaissance, 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 Délhi, 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 Baniás (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<sup>1</sup>. 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 atravessariam 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 perseguiu 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 ativamen-

te 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”*]<sup>2</sup>, 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 RSS<sup>3</sup>. 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”<sup>4</sup>. 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”<sup>5</sup>. 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 juizes 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 Penal<sup>6</sup>. 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 1<sup>o</sup> 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 conseqüências, 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 prejudicial 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 omissivo 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 puja*n 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 Ritambhara, 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. Inectivas fanáticas, colocando frente a frente o Lord Ram hindu e o invasor e conquistador Babar serviram sob medida para enfiar 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 assembleias 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 negociata 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 Gujaral que culminou na dissolução prematura do Lok Sabbha, 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 AIADMK; 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 governo<sup>7</sup>.

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 Vajpayee, 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, Vajpayee 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 gravita 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/locais.

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 comunistas<sup>8</sup>. 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/locais 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/locais, 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”<sup>9</sup>, 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 sabe / Não respondeu	Total	INC +	BJP+	Outros	Não sabe / Não respondeu	Total	INC +	BJP+	Outros	Não sabe / Não respondeu	Total
<b>Gênero</b>															
Feminino	26,6	23,0	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)
<b>Localidade</b>															
Rural	28,2	22,6	36,6	12,6	7299 (75,9)	31,1	32,1	28,4	8,5	6128 (75,3)	32,8	33,7	23,6	10,0	7087 (77,8)
Urbana	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	15,6	13,6	2024 (22,2)
<b>Idade</b>															
Até 25 anos	25,7	26,9	32,2	15,2	2366 (24,6)	28,7	35,2	26,6	9,5	1716 (21,1)	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)
<b>Educação</b>															
Analfabeto	29,1	21,1	36,4	13,3	4022 (41,9)	33,1	29,0	27,9	10,0	3407 (41,9)	36,6	29,6	21,9	11,9	3731 (41,2)
Primeiro 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	3250 (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)
Diplomouse 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	619 (6,7)
<b>Ocupação</b>															
Trabalhador rural/tribi	29,8	17,0	42,2	10,9	4280 (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)
Artêsão e trab. habilidade	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)
Executivos/ 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)
<b>Comunidade</b>															
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)
Tribo 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	991 (4,1)	37,1	24,3	27,6	11,0	272 (3,3)	32,7	32,4	23,6	11,4	343 (3,8)
<b>Classe Econômica *</b>															
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 (27,7)	2392 (24,9)	3241 (33,7)	1319 (13,7)	9614 (100)	2506 (30,8)	2698 (33,2)	2179 (26,8)	750 (9,2)	8133 (100)	2987 (32,8)	3154 (34,6)	1988 (21,8)	982 (10,8)	9111 (100)

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

Fonte: CSDS, Data Unit.

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

BJP+ : 1996; BJP, Shiv Sena, Samata; 1998; BJP, Shiv Sena, Samata; 1999; Cong., SAD (B), HVP, MDMK, AIADMK, TDP (NTR); 1999; BJP, Shiv Sena, JD (U), Akali Dal, HVP, HVC (Sukhran), TDP (Naidu), DMK, PMK, TRC (Ramamurthy), MDMK, MGP/MGRADMK, Trinamul Cong.



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

Casta	Classe econômica					N°. total de casos na amostra
	Muito pobre	Pobre	Classe média	Classe alta	Total votos BJP	
Casta ordenada	16,9	22,6	24,6	32,3	20,6	1682 (18,2)
Tribo ordenada	23,6	30,6	36,3	52,9	29,3	719 (7,9)
Outras castas	35,6	38,6	39,1	45,9	38,5	3198 (35,1)
Castas superiores	32,2	50,7	56,3	53,5	50,5	2291 (25,1)
Muçulmanos	12,7	8,8	12,4	11,3	11,2	898 (9,9)
Outros	13,3	28,6	45,3	30,5	32,4	343 (3,8)
<b>Total</b>	<b>26,6</b>	<b>33,9</b>	<b>40,0</b>	<b>44,3</b>	<b>34,6</b>	<b>9111 (100,0)</b>

Fonte: Data Unit, CSDS.

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

Casta	Classe econômica					N°. total de casos na amostra
	Muito pobre	Pobre	Classe média	Classe alta	Total votos BJP	
Casta ordenada	7,1	10,4	17,8	20,2	10,5	1682 (18,2)
Tribo ordenada	10,8	17,6	25,3	45,1	17,1	719 (7,9)
Outras castas	16,2	18,8	19,4	24,1	18,6	3198 (35,1)
Castas superiores	15,6	31,3	40,0	41,8	34,7	2291 (25,1)
Muçulmanos	3,1	1,1	4,1	6,9	3,5	898 (9,9)
Outros	11,1	12,7	16,3	16,0	14,9	343 (3,8)
<b>Total</b>	<b>11,8</b>	<b>17,6</b>	<b>24,3</b>	<b>30,7</b>	<b>19,4</b>	<b>9111 (100,0)</b>

Fonte: Data Unit, CSDS.

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

Educação	Classe econômica					N°. total de casos na amostra
	Muito pobre	Pobre	Classe média	Classe alta	Total votos BJP	
Analfabeto	24,9	32,0	37,1	46,7	29,6	3731 (41,2)
Até segundo grau	28,8	34,5	37,4	42,2	34,7	3250 (35,9)
Segundo grau ou mais	34,4	37,7	45,9	44,9	43,4	2073 (22,9)
<b>Total</b>	<b>812</b>	<b>799</b>	<b>807</b>	<b>714</b>	<b>3132</b>	<b>9054</b>
	<b>(26,5)</b>	<b>(33,9)</b>	<b>(40,1)</b>	<b>(44,3)</b>	<b>(34,6)</b>	<b>(100,0)</b>

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 surcroît, 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.

# ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS

## Assinatura

Subscription	2000 (37+38)	2001 (39+40)
Brasil (Individual) R\$ 20,00	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Brasil (institucional) R\$ 30,00	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Other Countries (Individual) US\$ 20,00	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Other Countries (institucional) US\$ 30,00	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

## Números atrasados (com assinatura)

Back issues (with subscription)	Números / Issues
Brasil (Individual) R\$ 10,00	_____
Brasil (institucional) R\$ 15,00	_____
Other Countries (Individual) US\$ 10,00	_____
Other Countries (institucional) US\$ 15,00	_____

## Pagamento

Payment

Total \$ \_\_\_\_\_

**Cheque** (Only in Brazil)

enviar cheque nominal para Contra Capa Livraria Ltda.

Rua Dias Ferreira, 214 - Leblon - 22431-050 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil

tel: (55 21) 511-4082 fax: (55 21) 511-4764

**Visa**  **Mastercard**  **Diners**  **Amex**

cartão nº / card #

\_\_\_\_\_

valido até / valid thru

\_\_\_\_\_

nome do titular / holder's name

\_\_\_\_\_

assinatura / signature

\_\_\_\_\_

data / date

preços válidos até / prices valid until

31/06/2001

06/31/2001

---

**Assinante**

Ordered by

nome / name

-----  
-----  
endereço / address

-----  
cep / zip code

cidade / city

estado / state

país / country

tel. / phone fax / fax

e-mail @

---

**Envie seu pedido de assinatura ou solicite por  
telefone / fax / e-mail:**

Send this coupon or order by  
phone / fax / e-mail:

**Contra Capa Livraria**

Rua Dias Ferreira, 214 – Leblon  
22431-050 — Rio de Janeiro — Brasil  
Tel. (021) 511-4082; Fax (021) 511-4764  
E-mail: ccapa@easynet.com.br

### Número anterior

Interessa quem responde a questão sobre cor? Classificação racial e desigualdade de renda no Brasil ■ Raça, imigração e eugenia: o projeto de "regeneração nacional" da Liga Brasileira de Higiene Mental ■ Uma religião para o futuro: a rede transnacional dos cultos afro-americanos ■ Quando histórias de liberdade são histórias da escravidão: fugas escravas na Província do Grão-Pará (1860-1888) ■ "Que crime é ser cismático?" As transgressões de um pastor negro no Recife patriarcal, 1846 ■ A centralidade das margens: arte, gênero e criatividade afro-americana ■



9770101648370