

CONFLITO ETNONACIONALISTA E VIOLÊNCIA COLETIVA NO SUL DA ASIA (*)

Stanley J. Tambiah

A ubiqüidade do conflito étnico

Em diferentes épocas, determinada ordem de fenômenos, agrupados sob rótulos genéricos do tipo classe social, casta, raça, desigualdade de gênero, modernização, torna-se objeto de grande interesse acadêmico. Depois o número de pesquisas diminui, não apenas porque os rendimentos marginais decrescem, como também porque os próprios fenômenos, conforme repetidos na tela dia história, perdem saliência ou se transformam em outros eventos que são classificados de modo mais expressivo sob novos rótulos.

Um desses rótulos, que abrange uma variada gama de fenômenos da mesma família, é o de "etnicidade". Não deixa de ser significativo que o termo *etnicidade* tenha entrado em moda e se estabelecido nos dicionários usuais da língua inglesa a partir da década de 60. Diferenças e identidades lingüísticas, nacionais, religiosas, tribais e raciais, assim como os conflitos e as competições que nelas se baseiam, não são evidentemente fenômenos novos. Mas o destaque recentemente adquirido por esse termo reflete uma nova realidade, do mesmo modo que a nova maneira de usá-lo reflete uma mudança, em escala mundial, dessa realidade durante a última metade do século XX, atingindo tanto os países industrializados do Primeiro Mundo quanto os países "em desenvolvimento" do Terceiro.

O termo *etnicidade* parece ter ganho popularidade na literatura das ciências sociais durante a década de 60 e início da de 70 não apenas por descrever certos fenômenos do chamado Terceiro Mundo, mas também como uma resposta à emergência de movimentos étnicos no mundo industrializado e afluente, especialmente nos Estados Unidos, Canadá e Europa Ocidental. E, após a dissolução da URSS e dos regimes comunistas do Leste Europeu, a enxurrada de conflitos internos que ali eclodiram também passou a ser vista como tendo uma natureza étnica e etnonacionalista.

O conflito étnico é um fato crítico de nosso tempo, o que não apenas sua ubiqüidade quanto o aumento de sua freqüência e intensidade comprovam. Dados recentes estimam que cerca de 50 países (inclusive as repúblicas que substituíram a URSS) experimentam atualmente conflitos etnonacionalistas de um ou outro tipo. A maioria desses conflitos implica violências, homicídios, incêndios e destruição de propriedades. As revoltas civis dão margem à intervenção das forças de segurança do Estado, às vezes visando reprimi-las, outras vezes agindo em conluio com os agressores e, em outros casos ainda, com ambas finalidades. Eventos dessa natureza ocorreram no Sri Lanka, na Malásia, na Índia, no Zaire, na Guiana e na Nigéria. Assassinatos em massa de civis pelas Forças Armadas ocorreram em Uganda e na Guatemala, e um grande número de baixas entre a população civil foi registrado na Indonésia, Paquistão, Índia, Sri Lanka e Ruanda.

Alguns grupos étnicos dissidentes declaram objetivos separatistas que colocam em risco a integridade das unidades políticas até então existentes; esses objetivos, por sua vez, incitam à invasão de países (por exemplo, a invasão da Etiópia pelos somalianos) ou à intervenção armada, como a do Sri Lanka pela Índia, em 1987. Além disso, o conflito étnico frequentemente induz ao deslocamento em massa de populações, muitas delas levadas para campos de refugiados instalados nos países vizinhos, como aconteceu na África, no Oriente Médio, Sri Lanka e outros lugares. Finalmente, não se deve esquecer a expulsão em massa de populações, como a que ocorreu com os asiáticos em Uganda na década de 70.

A escalada dos conflitos étnicos é vigorosamente incentivada pelo contrabando de armas e o livre comércio de tecnologias da violência, o que não apenas viabiliza a resistência dos grupos dissidentes em face das forças militares do Estado, mas também permite aos cidadãos empregarem armas letais nas suas lutas internas.

A internacionalização da tecnologia da destruição, evidenciada pelo terrorismo e contraterrorismo, revela uma faceta do capitalismo de mercado e do comércio internacional da qual Adam Smith e Immanuel Wallerstein não suspeitaram. A ubiquidade, a frequência e a intensidade do conflito étnico, suprido pelas modernas tecnologias da destruição e da comunicação, e promovido pela mídia, fazem desse conflito uma realidade singular do final do século XX.

O Estado nacional em crise e a ascensão do etnonacionalismo

Deixando de lado uma série de nuances, pode-se identificar dois modelos de nacionalismo que interagem e competem entre si em muitas regiões do mundo. Cada modelo caracteriza-se por custos e vantagens específicos e a tarefa neste final de século é descobrir uma maneira de reconciliá-los para construir uma nova síntese na vida política das coletividades humanas.

Por um lado, há o nacionalismo do Estadonação, historicamente concebido e realizado pela primeira vez na Europa, especialmente na Europa Ocidental. Por outro lado, há o que denomino de *etnonacionalismo*, que surgiu isoladamente em diferentes regiões do planeta. O etnonacionalismo foi e continua a ser representado na Europa sob a forma do nacionalismo romântico alemão, originalmente proposto por Herder, Schlegel e outros, e hoje encontra espaço particularmente no Leste Europeu. Ele também se manifesta em muitos outros lugares do mundo - na África, no Oriente Médio, no Sul e Sudeste Asiático, e na América Latina. Em suas diversas variantes, o etnonacionalismo não é definitivamente uma construção exclusiva do Ocidente. Representando um estímulo de alcance mais geral, ele emergiu de maneira independente em muitos lugares, embora os processos globalizadores da atualidade contribuam para sua convergência.

Em seu papel mundial de potências imperiais, os Estados nacionais europeus originários procuraram transplantar seu modelo para as colônias e territórios dependentes do Terceiro Mundo, o que se acelerou com o processo de descolonização posterior à Segunda Guerra Mundial. De fato, seu impacto sobre as formas e práticas sociais nas antigas colônias colocou em evidência um tipo intensificado de etnonacionalismo nas reações regionais às políticas centralizadoras e homogeneizadoras do Estado nacional, vistas como indesejáveis ou excessivas. No Leste Europeu, a uma imposição semelhante do modelo de Estado-nação sobre um território diferenciado por clivagens lingüísticas, religiosas e étnicas, e a subsequente imposição de regimes comunistas autoritários depois da Segunda Guerra Mundial, sucede hoje uma explosão de demandas etnonacionalistas e regionais tão competitivas, divisionistas, intolerantes e violentas quanto eufóricas e cheias de ambições grandiosas e de promessas coletivas para seus participantes.

É essa confluência histórica, esse confronto, essa dialética entre o projeto de formação do Estado nacional e as pretensões do etnonacionalismo que constituem o objeto principal deste artigo. A meu ver, o que está ocorrendo nos países do sul da Ásia (e em outras nações recentemente independentes do Terceiro Mundo) não é muito diferente do que está acontecendo no Leste Europeu e na recém-hindada Comunidade dos Estados Independentes.

Ora, considerando que muitos teóricos ocidentais e líderes políticos e intelectuais do Terceiro mundo têm defendido a idéia do Estado-nação secular como o alicerce sobre o qual se deve edificar a modernização e o desenvolvimento econômico, é importante levar em conta duas advertências. Primeiro, que, historicamente, o Estado-

nação europeu ocidental foi o resultado de uma série de acontecimentos muito especiais, incluindo sublevações sociais, tensões internas, revoluções e guerras separatistas entre Estados. (Tendemos a esquecer isso quando ficamos impacientes diante dos problemas de governabilidade e desenvolvimento econômico em outros países.) Segundo, que existe a possibilidade de se incorrerem uma falácia fundamental quando se tenta impor uma construção histórica, como o Estado-nação, realizado em um território distinto, a um mundo dependente, como se sua concretização fosse uma etapa necessária de uma História Universal, do progresso e evolução sociocultural. Essa suposição, derivada de premissas iluministas, talvez alcance um *status* quase "hegemônico" nos assuntos mundiais (embora tenha sido questionada e contestada na própria Europa).

O que está acontecendo - e, na realidade, de que maneira percebemos, representamos e interpretamos o que está acontecendo - nos lugares onde os fatos que levaram à constituição do Estado nacional secular não se concretizaram, concretizam-se lentamente ou de modo desigual, ou são ativamente negados como prejudiciais (por exemplo, no Irã, com o fundamentalismo xiita, ou na Índia, com os nacionalistas hindus)? Será chegada a hora de abandonarmos a linguagem dos "obstáculos" ao "desenvolvimento" para falarmos da "resistência" ativa dos setores sociais subalternos a ele?

De maneira desconcertante, a fase promissora e expansiva de construção da nação no sul da Ásia foi posta à prova, e até radicalmente invertida, pela eclosão de conflitos étnicos a partir dos anos 60. A dissensão estabeleceu-se em torno de questões como idioma, raça, religião e território. Como consequência, houve uma mudança nos *slogans* e nos conceitos. Grupos *étnicos* e *conflito étnico* tornaram-se os rótulos mais evidentes para tratar desses eventos. Os termos *sociedade plural*, *"devolution of powers"*, *"pátrias tradicionais"* [*traditional homelands*], *autodeterminação - velhas* palavras que assumem nova força e urgência - começaram a definir os parâmetros do debate político e as análises acadêmicas. Após anos de escalada do dissenso étnico e da consciência pluralista, hoje recomenda-se que a autoridade política central, o Estado, que na fase anterior de construção da nação e de crescimento econômico fora designado como o ator principal e o núcleo estratégico para iniciar, dirigir e controlar o futuro do país e sua trajetória histórica, funcione como um "juiz", arbitrando diferenças e contribuindo para que as culturas regionais tenham condições de promover seus "autênticos" interesses e identidades.

A politização da etnicidade

Hoje, uma questão crucial é a transição de uma política do Estado-nação para uma política de pluralismo étnico. Aqui, convém mencionar como ponto de referência o livro de Anderson (1985), *Imagined communities., reflections on the origins and spread of nationalism*, não apenas para reconhecer sua contribuição, como para avançar a argumentação no sentido de incorporar novos acontecimentos.

O relato construído por Anderson acerca da ascensão da consciência nacional na Europa em fins do século XVIII e início do XIX, sob a influência das revoluções lingüísticas, seguidas, a partir de meados deste último, da promoção e manipulação de um "nacionalismo oficial" por parte das monarquias européias com base em uma identificação nacional projetada nos idiomas vernáculos, levou-o a perceber corretamente que os instrumentos políticos de formação da nação nos novos Estados do Terceiro Mundo consistiam de um entusiasmo nacionalista autêntico e de uma sistemática, e até maquiavélica, insuflação da ideologia nacionalista por intermédio dos meios de comunicação de massa, do sistema educacional, das regulamentações administrativas e de mecanismos semelhantes. Esse misto de nacionalismo popular e oficial, por sua vez, resultou de anomalias criadas pelo imperialismo europeu: a notória arbitrariedade das fronteiras e a intelectualidade bilíngüe sustentavam-se precariamente acima de populações tão diversas.

Um problema na tese de Anderson, especialmente se levamos em conta os acontecimentos na Índia do período anterior e posterior à independência (1947) (um país que ele, aliás, não analisa), é a sugestão de que o nacionalismo nas colônias e no Terceiro Mundo foi uma reação mais ou menos passiva, ou tomada de empréstimo, ao impacto europeu. Um exame do discurso nacionalista na Índia, nas versões de três diferentes personalidades - o pensador pioneiro Bankimchandra Chattopadhyay; Mohandas Gandhi, responsável pela consolidação da idéia de nação, mas que desqualificou a noção de moderno; e Jawaharlal Nehru, que associou a idéia de nação ao Estado -, mostra que, embora as reações coloniais e pós-coloniais na maioria dos casos tivessem assumido a forma de "revoluções passivas", elas também foram dialeticamente engendradas e filtradas pelas experiências de líderes e elites locais de diversas posições,

cujas opiniões políticas não eram de modo algum unitárias e homogêneas.

Fenômeno semelhante ocorreu no Sri Lanka. Durante as décadas imediatamente anteriores à independência (1948), enquanto a opinião dominante dos políticos do Congresso Nacional do Ceilão e seus sucessores (inclusive D. S. Senanayake e S. W. R. D. Bandaranaike) era de colaboração com o British Colonial Office, outras vozes eminentes da oposição, como a de Anagarika Dharmapala, pai do nacionalismo budista cingalês, dos comunistas radicais e dos trotskistas, exprimiam uma retórica revolucionária e anticolonialista.

A lógica eurocêntrica de Anderson está, na realidade, presa ao projeto de formação do Estado-nação tanto quanto o complexo "*derivative discourse*" proposto por Partha Chatterjee (1986); as duas concepções precisam ser refinadas, o que exige uma transformação radical de suas narrativas. A política dos novos Estados independentes, inicialmente formulada em termos de ideologias e políticas vinculadas ao Estado-nação, conduziu, em virtude de várias dialéticas internas e diferenças, a uma nova fase dominada pela competição e pelo conflito entre coletividades étnicas que colocam em questão os dogmas nacionalistas da unidade do Estado-nação. Os princípios políticos da etnicidade são, de fato, produto do entrelaçamento e da oposição dos dois processos globais anteriormente mencionados: o capitalismo mundial, operado pelas corporações multinacionais, e a generalização do processo de construção nacional das colônias libertadas, agora governadas por elites intelectuais que, contudo, precisam dar respostas às suas bases eleitorais divididas. Esses processos interativos globais, embora contendo certos efeitos homogeneizadores, são responsáveis pela criação de diferenciações e antagonismos no interior das novas sociedades, os quais se manifestam na forma de conflitos étnicos.

Deparamo-nos recentemente com a chocante constatação de que a política de etnicidade é não apenas uma grande preocupação nos novos países independentes do Terceiro Mundo, como vem surgindo com grande força no que se convencionou chamar de Segundo Mundo: o império soviético recentemente desmembrado e seus satélites no Leste Europeu. A desintegração e o desmembramento dessas antigas formações sociais resultaram na criação - e na demanda pela criação - de novos Estados a partir de uma base etnonacionalista, o que contribuiu para intensificar os conflitos, entre os quais os mais impressionantes são os da Armênia-Azerbaijão, com respeito a Nagorno-Karabak, e as lutas triangulares envolvendo croatas, sérvios e muçulmanos na ex-Iugoslávia.

Simultaneamente, também assistimos a uma mudança drástica na confiança e na tolerância da Europa Ocidental, que, à medida que as condições econômicas internas se deterioram e o desemprego cresce, tem dado provas de preocupante chauvinismo, racismo, discriminação e crise de identidade e de uma nova inclinação para o isolamento nacional, além de desferir ataques contra trabalhadores estrangeiros e aos imigrantes.

Na fase atual do etnonacionalismo, caracterizada pela politização da etnicidade, alguns aspectos se destacam. Os grupos étnicos, como grupos, reclamam e esperam *habilitar-se a direitos coletivos* (sendo secundários os conceitos de direito individual e de identidade individual). Em geral, trata-se de um grupo majoritário que reivindica uma ação afirmativa em seu nome para corrigir uma pretensa injustiça histórica, o que confere um novo conteúdo à ação afirmativa normalmente empreendida em nome de minorias e de setores sociais subalternos.

O que denomino de etnonacionalismo relaciona-se com a formulação de respostas e resistências regionais ou subnacionais ao que é percebido como um Estado hegemônico excessivamente centralizado e com o desejo de construir formações sociopolíticas regionais e locais autônomas.

Cabe mencionar quatro temas em relação à construção do Estado nacional e à modernização nos novos países independentes e nos chamados países em desenvolvimento do Terceiro Mundo, que cada vez mais induzem à política do nacionalismo. Eles são os quatro pilares sobre os quais o projeto do Estado-nação se estabelece.

O primeiro problema de um país que abrange uma pluralidade de idiomas refere-se à decisão sobre qual deve ser a língua ou as línguas usadas na educação e na administração. Um problema típico da fase pós-colonial em países como a Índia, Paquistão, Birmânia, Sri Lanka e Malásia, que possuem um capital literário próprio e um idioma escrito, é o de substituir o inglês pelo *swabasha* (o idioma próprio). Essa questão tem vários desdobramentos. Por sua relevância e atualidade internacional para os conflitos étnicos que vêm assolando o sul da Ásia, o Leste Europeu e outras regiões, o fenômeno do etnonacionalismo lingüístico é um assunto que merece atenção urgente. Quais são as relações entre uma língua, os que através dela se expressam e o capital cultural e a realidade social que eles

constróem?

O etnonacionalismo lingüístico sustenta a existência de uma identidade substantiva entre uma coletividade de pessoas e o idioma que elas falam e por intermédio do qual se comunicam. Essas pessoas têm em comum uma sólida percepção de que sua língua e suas criações orais e literárias - poesia, mitos, folclore, epopéias, textos de natureza filosófica, religiosa, histórica e científica - são íntima, integral e essencialmente ligadas aos seus donos, criadores e co-participantes de um mesmo legado. Essa forte identidade exclusivista - que ignora e elimina as trocas, empréstimos e interações das línguas, seus falantes e suas migrações - torna-se um fator de discórdia ainda mais profundo quando a herança de um idioma é fundida com as idéias de etnicidade e raça, religião, território e país natal.

O etnonacionalismo lingüístico, poderoso estímulo e ponto de apoio das reivindicações de "direitos coletivos" e de políticas preferenciais nos séculos XIX e XX, tem uma importante relevância sobre a dupla questão de como uma língua se relaciona com o mundo externo e de como se relaciona com seus falantes: a questão da relação entre as palavras e as coisas, e entre as palavras e os seres humanos - questões que ocuparam a atenção tanto dos pensadores e filósofos do Renascimento e do Iluminismo na Europa quanto dos poetas, gramáticos e reformadores religiosos de muitos países do Oriente e do Ocidente. Mas essa questão também remete a muitos outros problemas que dizem respeito aos vínculos entre povos, línguas e universos culturais e sociais por eles construídos, e segundo os quais vivem e agem. Não tendo sido examinados antes, eles são decisivos quando os horizontes se ampliam, especialmente na era do nacionalismo e do etnonacionalismo, do final do século XVIII até o presente.

O segundo problema, estreitamente relacionado com o anterior, é o das políticas de modernização que inauguram ambiciosos programas de educação e alfabetização. Seu resultado tem sido o aumento explosivo do número de pessoas letradas, em uma população que também cresce em ritmo explosivo, e a emergência de uma juventude educada e semi-educada que busca emprego em economias de crescimento lento que são incapazes de incorporá-la. É dessa juventude urbana desempregada que se originam os mais notórios e ativos participantes dos movimentos etnonacionalistas e dos tumultos étnicos.

A terceira questão, que suscita controvérsia, refere-se aos movimentos populacionais de grande escala e às migrações, resultantes do desenvolvimento econômico e da modernização em países de baixa renda, alta densidade populacional e desemprego rural. Esses movimentos provocam rápidas e surpreendentes modificações na distribuição demográfica em uma região onde as populações se vêem como diferentes umas das outras por suas origens étnicas, religião, tempo de residência e outros fatores. Myron Weiner (1978) formulou uma hipótese acerca das conseqüências sociais e políticas da migração interna em uma sociedade pluriétnica de baixa renda: 1) proporcionando incentivos e oportunidades de mobilidade, o processo de modernização cria condições para o aumento da migração interna; 2) o processo de modernização alimenta o crescimento da identificação e das coesões étnicas.

A última proposição de Weiner é especialmente verdadeira nos casos em que a migração e o choque entre grupos gera competição pelo controle ou acesso à riqueza econômica, ao poder político e ao *status* social; nos casos em que há um forte senso de "eticidade territorial" - a noção de que determinados grupos étnicos têm raízes no território por serem *bbumiputra* (filhos da terra) -, especialmente entre a população nativa da região para onde convergem os imigrantes; e ainda nos casos em que a migração altera o equilíbrio demográfico e a mistura de grupos étnicos em um determinado espaço.

O quarto problema diz respeito ao grau de viabilidade do serularismo, conforme definido pela filosofia ocidental do Estado-nação, em contextos civilizatórios como os que prevalecem em muitas regiões do mundo - no Oriente Médio, no Sul e no Sudeste Asiático. Nesses lugares, muitas pessoas se recusam a aceitar que a religião seja relegada a uma esfera privada e estão sinceramente persuadidas de que os valores e crenças religiosos devem necessariamente impregnar as atividades políticas e econômicas. O que é passível de discussão é a maneira de concretizar essa visão de mundo em um contexto em que uma multiplicidade de religiões, cada uma com suas práticas específicas e um volume variado de fiéis, estão ao mesmo tempo presentes na arena política.

Não é este o lugar para nos alongarmos na discussão desse problema, mas cabe assinalar o enigma com que nos defrontamos, nós de origem asiática: embora todos devêssemos fazer um esforço para compreender e levar em conta as razões da rejeição do secularismo ocidental por parte de certas comunidades religiosas, temos também de enfrentar

com determinação o problema de decidir qual política deve ocupar seu lugar em uma arena em que muitas comunidades religiosas, com agendas políticas divergentes, rivalizam entre si e formulam demandas que trazem embutidas discriminação e desigualdade entre cidadãos que, em princípio, deveriam usufruir dos mesmos direitos civis e conviver pacificamente.

O Human Development Report 1995 (elaborado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento) faz uma acusação demolidora à maneira como o desenvolvimento perpetua as desigualdades atuais, especialmente nos chamados países em desenvolvimento, afirmando que o desenvolvimento "não é nem sustentável nem merece ser sustentado". O Relatório arrola determinadas conseqüências assimétricas do crescimento econômico - e, eu poderia acrescentar, da construção forçada do Estado-nação - que exigem uma pronta ação corretiva. Os seguintes trechos do Relatório mencionam fatores que exacerbam os conflitos étnicos:

Crescimento sem emprego - o conjunto da economia cresce, mas as oportunidades de emprego não aumentam. Nos países em desenvolvimento o crescimento sem emprego tem representado longas jornadas de trabalho e remunerações muito baixas para as centenas de milhões de pessoas empregadas na agricultura de baixa produtividade e no setor informal.

Crescimento desumano - os frutos do crescimento econômico beneficiam principalmente os ricos e mantêm milhões de pessoas em condições de miséria crescente. Entre 1970 e 1985, o PNB mundial aumentou cerca de 40%, mas o número de pobres cresceu aproximadamente 15%. Enquanto a renda *per capita* de 200 milhões de pessoas caiu durante o período de 1905 a 1980, o mesmo aconteceu com um bilhão de pessoas entre 1980 e 1993.

Crescimento sem direito de opinião - o crescimento da economia não foi acompanhado pela extensão da democracia ou do acesso ao poder. A repressão política e os mecanismos de controle autoritário silenciaram as vozes divergentes e sufocaram as demandas de maior participação social e econômica.

Crescimento sem raízes - que destrói a identidade cultural dos povos. Estima-se haver cerca de 10 mil culturas diferentes no mundo, mas muitas delas correm o risco de ser marginalizadas ou eliminadas. Em alguns casos, culturas minoritárias vêm sendo esmagadas por culturas dominantes cujo poder é fortalecido pelo crescimento. Em outros casos, os governos impuseram deliberadamente uma uniformidade ao processo de construção nacional, obrigando a aceitação, por exemplo, de uma língua nacional.

Na transição de uma política do Estado-nação para uma política de pluralismo étnico, a "politização da etnicidade" é a força propulsora. Em uma discussão sistemática sobre o conflito étnico, muitas questões podem ser examinadas por meio de uma orientação interpretativa que levanta o problema de como grupos étnicos concorrentes se percebem no processo de adquirir, manter e defender pretensos direitos do grupo a certas qualificações e ao capital simbólico como educação e ocupação profissional, oportunidades de vida e recompensas materiais - como rendas e bens -, privilégios suntuários que habilitam a estilos de vida distintos, honrarias - como títulos e cargos (marcas do orgulho étnico e nacional) - e respeito e precedência religiosa e lingüística. As honrarias são dispensadas pelo Estado ou por outras autoridades que são os árbitros principais da distinção social. Na afirmação e no esforço para obter direitos coletivos, poder, prestígio, ocupações, bens materiais, juízos estéticos, hábitos, princípios morais e convicções religiosas se reforçam e têm implicações mútuas.

A religião não é uma simples questão de crença e culto; ela também tem ressonâncias sociais e políticas e conotações comunitárias. Da mesma maneira, a língua não é apenas um mecanismo de comunicação, mas tem impacto sobre a identidade cultural e a criação literária, sobre os benefícios da educação e da ocupação, além da legitimação histórica de precedência social. Da mesma forma, o território tem implicações múltiplas, que extrapolam a localização espacial e incluem exigências de reconhecimento de um "país natal" e da condição de ser "filho da terra".

É preciso dar conta de toda uma arena política na qual, como diz Donald Horowitz (1985),

questões fundamentais, como cidadania, sistema eleitoral, escolha de idiomas e religiões oficiais, direitos do grupo a posições especiais na ordem social, mais do que simplesmente o quadro geral em que se processa a ação política, tomam-se tópicos recorrentes dessa política.

A luta por afirmar o valor do grupo, a honra do grupo, os direitos coletivos de igualdade, constitui o eixo da política da etnicidade e um ingrediente essencial da espiral de exacerbação dos sentimentos e da conseqüente explosão da violência.

Uma tese de grande aceitação no passado entre intelectuais, políticos e jornalistas, liberais e de esquerda, e que

ainda hoje muitos continuam a defender, é a de que a política do comunalismo, envolvendo partidos e organizações que patrocinam as causas religiosas, lingüísticas e de casta de suas respectivas bases, seria mais corretamente entendida como um jogo instrumental a serviço dos interesses das classes altas e das novas elites empresariais, que têm mais a ganhar aderindo a essa plataforma eleitoral. E como eles são os letrados e os instruídos, os que possuem especializações profissionais, também são os que mais se beneficiam com a ação afirmativa e os direitos das minorias.

Seria imprudente negar que essa tese tem seu mérito, que ela permite a desconstrução da política do comunalismo e o exame de seus fundamentos. Pelo menos para aqueles que investigam a explosão generalizada e quase universal dos conflitos atualmente chamados de "étnicos" ou "etnonacionalistas", também se torna patente que muitos outros aspectos estão em jogo, além do caráter meramente instrumental (como o interesse da elite ou classe dirigente), primordial (no sentido de instintos naturais arraigados) ou "construcionista" (como as comunidades persuasivamente imaginadas da nova *intelligentsia* literária).

No tipo de discurso da etnicidade que atualmente ganha terreno como perspectiva privilegiada não estão presentes apenas os aspectos acima referidos; há outros processos - comunicativos, mobilizadores e semióticos - que é necessário examinar para podermos compreender por que e como, no contexto da prática eleitoral da democracia competitiva, o apelo à identidade e aos direitos coletivos, bem como aos legados e atributos religiosos, lingüísticos, territoriais, "raciais" ou de casta, impele à participação fortemente emocional e cheia de aspirações em ações coletivas impregnadas de extrema violência.

Multidões e tumultos populares

Minha pesquisa sobre conflitos etnonacionalistas e violência coletiva no sul da Ásia focaliza, basicamente, o fenômeno dos distúrbios civis nas suas expressões mais freqüentes e dramáticas; apenas marginalmente examino as condições e formas do conflito étnico que se transforma em guerra civil quando forças profissionais de segurança do Estado entram em choque com movimentos de guerrilha e grupos de insurretos que, em um processo de triangulação, podem estar em guerra entre si. Essa condição radical de guerra civil é freqüentemente o resultado final de tumultos populares, tais como os que são focalizados em meu livro *Leveling crowds: ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia* (Tambiah, 1996).

É verdade que a palavra *riot* [tumultos] tem conotações conservadoras e autoritárias, e pode ser usada como um opróbrio pelas autoridades e forças de segurança do Estado, ou pelas classes dominantes e pela aristocracia proprietária, para qualificar a resistência, os protestos políticos e a mobilização coletiva dos chamados estratos inferiores: operários, camponeses, lumpemproletariado e "classes criminosas". Partindo desse modo de avaliar e desse uso retórico, as multidões são tratadas como "turbas" ou multidões desordenadas [mobs], sugerindo que seus participantes são irracionais, descontrolados, dispostos a queimar e saquear, fazendo jus, portanto, à intervenção repressiva da polícia, do Exército e dos comitês de vigilância. Há um gênero de estudos sobre os movimentos populares no Ocidente, elaborados por autores como George Rudé, E. P. Thompson, Eric Hobsbawm, Natalie Zemon Davis, Charles Tilly e outros, que comenta as conotações dessas palavras e suas implicações. Contudo, também esses autores empregam a palavra *riot* em uma acepção neutra para indicar a violência coletiva das multidões, seja nas revoluções, rebeliões, guerras religiosas ou outras ocasiões de desordem pública. É nesse sentido que eu me refiro ao fenômeno da violência coletiva nos conflitos étnicos como *riots*.

A violência étnica analisada em meu livro, à exceção dos tumultos de 1915 no Ceilão colonial, ocorreu na Índia, Paquistão, Sri Lanka e Bangladesh, no período posterior às suas respectivas independências. Nesses países, o rótulo *riot* é de uso corrente como referência a determinados tipos de ação coletiva das multidões - testemunhos e relatos de fontes de diferentes tipos documentam atos de violência como incêndios premeditados, saques e danos físicos a pessoas. Mas se os conceitos gerais de "contra-insurreição" e "resistência" podem designar eventos importantes da história colonial em face da soberania britânica, alienígena e exploradora, e seus colaboradores nativos, os mesmos postulados não se aplicam com tanta facilidade, nem de maneira inequívoca, às situações em que se pode demonstrar que os agressores não foram apenas o governo ou as classes dirigentes - embora estes estejam particularmente envolvidos nesses tumultos étnicos -, ou às situações em que as entidades em conflito incluem um amplo espectro de categorias sociais, desde os setores educados e afluentes até a grande maioria da população mais pobre.

O ponto de vista coletivo

Muitos conflitos comunais focalizados em minha pesquisa, conflitos que envolvem grandes coletividades e culminam em uma explosão de violência estruturada por técnicas e estratégias específicas, têm estreita relação com as questões das últimas fases da colônia e do período pós-independência. Quaisquer que sejam suas justificativas posteriores e suas raízes históricas, esses conflitos têm a ver com os interesses e objetivos do presente - a democracia representativa, a política de massas, as políticas distributivas do welfare state, os processos econômicos mundiais, as potencialidades e usos dos velhos e novos meios de comunicação para a mobilização de pessoas e os interesses que dividem os grupos em sociedades plurais.

Assim, não tenho dúvidas de que, no presente estágio da investigação sobre a violência coletiva, e embora correndo o risco de uma certa simplificação, é importante avançar o máximo possível no exame sistemático das dimensões coletivas, interpessoais, semióticas e comunicativas do conflito étnico. Componentes identificáveis da violência coletiva são colhidos no repertório coletivo cultural e depois combinados em seqüências que constituem a trajetória e as fases dos tumultos populares.

Como em outros lugares, as multidões envolvidas em tumultos populares que eclodiram no sul da Ásia comportam-se de modo "intencional" na destruição de propriedades. Melhor dizendo, o saque e a destruição de propriedades não são atos irracionais, caprichosos e momentâneos, mas aspectos essenciais e repetitivos dos tumultos étnicos, relacionando-se com as pressões e objetivos de "equiparação" econômica e social. As multidões podem também combinar homicídio e prática de brutalidades com a destruição de propriedades e o incêndio premeditado. Refiro-me especificamente aos tumultos praticados por populações urbanas nas cidades, vilas e assentamentos de grande densidade, onde existem bazares e feiras.

Do ponto de vista dos burocratas e dos defensores da classe média, é sempre tentador descrever os tumultos populares que ocorrem periodicamente em Delhi, Calcutá, Karachi, Colombo, Jacarta e outros centros urbanos menos populosos como decorrentes única ou principalmente do comportamento destrutivo e violento do lumpemproletariado, dos desempregados, criminosos ou favelados. Mas a escolha desses bodes expiatórios não é suficiente, tanto por ser factualmente parcial quanto porque esconde o importante fato de que os tumultos étnicos nascem de um amplo contexto de tensões e conflitos sociais e políticos e que, nessas circunstâncias, os setores da população associados a esse contexto são mais numerosos e têm status mais diferenciado do que a parcela identificável dos participantes das turbas de saqueadores.

Os rostos na multidão refletem uma dimensão do perfil socioeconômico de cidades como Bombaim, Delhi, Calcutá, Karachi, Daka, Colombo, Kuala Lumpur e Jacarta, um perfil que combina modernos complexos arquitetônicos, hotéis de luxo e fábricas com favelas, ocupações de posseiros, cortiços e pequenos povoados urbanos. Nessas cidades, muitos lugares e espaços abrigam uma densa vizinhança constituída de profissionais, técnicos, empregados de escritório, pequenos lojistas, artesãos, empreiteiros, trabalhadores dos serviços de transportes e da indústria, porteiros, operários sem qualificação, desempregados e subempregados. Chama também a atenção nessas cidades a concentração de escolas e faculdades, que atendem não apenas à população urbana como também à rural, cujos filhos vão morar com parentes na cidade para terem acesso à educação secundária e superior. Escolas e faculdades, assim como as fábricas, são lugares onde grande número de pessoas costumam se reunir, trocar informações, estímulos mútuos, organizar ações políticas conjuntas ou eventos públicos.

Os estudos de caso mostram que os rostos visíveis nas multidões étnicas não podem ser simplesmente desprezados como pertencendo a vagabundos, criminosos e desempregados; entre eles há estudantes, a maioria das categorias dos operários fabris, trabalhadores dos serviços de transporte e artesãos; muitos trabalham na administração e atendimento ao público em mercados de rua e quarteirões comerciais. (Quando os tumultos ocorrem em áreas de reassentamento camponês e desenvolvimento rural, como aconteceu no Sri Lanka em 1958, deles participam turmas de operários, colonos camponeses e balconistas dos bazares dos pequenos povoados.) Não se deve deixar de mencionar, porém, os políticos das esferas nacional e municipal, assim como seus chefes e representantes locais, seus grupos de clientes e agregados, facilmente mobilizáveis como líderes e capangas, e que desempenham um importante papel na organização, insuflação e direção da violência "intencional" da "turba". Frequentemente, uma boa parte das forças policiais e agentes paramilitares ficam passivos ou agem em conluio com os amotinados, fato nada surpreendente já

que esses militares são recrutados na população majoritária local e têm os mesmos preconceitos e interesses políticos de seus parentes e amigos mais próximos.

Por último, na periferia das multidões também há desempregados e criminosos. Em resumo, não se deve encobrir o fato de que os tumultos étnicos envolvem uma complexa variedade de segmentos da população e, por isso, não podem ser menosprezados como se fossem fenômenos marginais, distantes da parcela principal da população civil.

Rotinização e ritualização da violência

Há três abordagens úteis que podem iluminar a compreensão da violência coletiva nos conflitos étnicos. Elas não são necessariamente excludentes e, na realidade, se entrecruzam, mas cada uma, se levada às suas últimas conseqüências, mostra ser uma perspectiva distinta.

Uma delas concebe a violência coletiva, na forma de tumultos populares, como ações súbitas e impetuosas, ou "irrupções", que têm duas características. De um lado, são causadas pelos conflitos e tensões subjacentes à sociedade, tais como a competição por recursos escassos, oportunidades educacionais, perspectivas de emprego, poder político, entre grupos e categorias situados em uma determinada arena social - grupos ou comunidades étnicas, classes ou frações de classe. De outro, essas irrupções são vistas como significando uma quebra das normas, arranjos e limites da ordem social cotidiana e, portanto, de natureza essencialmente extraordinária e "excessiva". A metáfora compatível com esse caso é a de linhas falhadas no tecido social por intermédio das quais vulcões submetidos a pressão explodem.

Em certa medida, essa perspectiva confirma diversos aspectos apontados nos casos acima mencionados. Contudo, seus proponentes divergem quanto ao tratamento dado às irrupções de violência como irracionais, destrutivas e merecedoras da repressão ou, ao contrário, como intencionais, direcionadas e positivas do ponto de vista da materialização das mudanças sociais necessárias (ou ambas as posições).

Uma segunda abordagem, que se cruza em alguns pontos com a primeira, mas leva a análise para outra direção - que se poderia chamar de "semiótica" ou "performática" -, procura verificar se determinadas características dos tumultos étnicos, como o comportamento coletivo, estariam relacionadas com o contexto maior das normas políticas e morais, das convenções e práticas culturais e tradições de eventos públicos e reuniões, como festivais, cerimônias, protestos e rebeliões.

Em um outro trabalho (Tambiah, 1985), aprofundi-me em três sentidos do que entendo como características performáticas dos rituais e dos eventos públicos. O primeiro é uma extensão do sentido de performático de J. L. Austin (1962), segundo o qual "dizer" e nomear uma coisa com palavras, modulações de voz, gestos e outros movimentos cinésicos também é fazer e obter efeitos como um ato convencional de legitimação de ampla aceitação pública. O segundo tem um sentido muito diferente, de uma *performance* repetida e encenada em seqüência que emprega uma multiplicidade de meios de comunicação e implica diversas modalidades sensoriais por meio das quais os participantes vivem o evento de modo intenso e com grande impacto. Por último, existe o sentido de valores "indexicais" (um conceito adaptado de Charles Sanders Peirce), que são transferidos para os atores e inferidos pelos mesmos, conferindo-lhes desse modo prestígio, legitimidade, autoridade, poder e outras formas de capital simbólico. Essa perspectiva semiótica e performática permite então compreender até que ponto os tumultos populares e outras formas semelhantes de violência coletiva são rotinizados, ritualizados e partem do repertório de formas e práticas da cultura pública. Ela também nos alerta para os aspectos dinâmicos, elaborados, criativos, construtivos e engenhosos dos eventos públicos, através dos quais os participantes se relacionam e lidam com problemas e causas de relevância contextual e com circunstâncias contingentes e emergentes, descobrindo, no processo, soluções inesperadas.

Existe ainda uma terceira e importante perspectiva, que de certo modo contradiz a primeira e se aproxima da segunda. Ela é especialmente aplicável às situações em que o conflito étnico se tomou crônico. Nesse caso, o conflito não se limita a episódicos e descontínuos tumultos populares, com períodos de paz e normalidade no entretempo; o conflito tomou-se um estado de coisas cotidiano e aparentemente permanente; transformouse em uma guerra civil em que as forças militares do Estado, os rebeldes armados e seus adversários recorrem à violência como veículo primordial da contenda, tornando-a o padrão de conduzir a política por outros meios. Minha opinião é a de que a violência coletiva recente no Punjab, a guerra entre as forças governamentais do Sri Lanka e os Tigres da Libertação do Tâmil Eelam (LTTE), a guerra em Caxemira, bem como os conflitos violentos entre *muhajirs*, *sindhis* e as forças de

segurança de Karachi, praticamente, já atingiram esse estágio. Na Irlanda do Norte esse estado de guerra foi levado ao limite.

Essa terceira perspectiva trata todas as formas de violência menos como ações súbitas e impetuosas, decorrentes das cisões e conflitos subjacentes à "infra-estrutura", às "relações de produção" ou à "estrutura institucional" da sociedade, e mais como uma força que se tornou autônoma, que passou a ser uma "esfera autolegitimadora do discurso e do intercâmbio social" e que, na realidade, estrutura e dirige a ação política (Feldman, 1991). Nessa política de guerra, os adversários elaboram sua própria semiótica da violência: cada uma das partes em conflito desenvolve seu repertório de estratégias e contra-estratégias, ações, convenções, códigos, contracódigos e sistemas de espionagem. Todas as partes estão dessa maneira comprometidas com o discurso da violência, cuja lógica, técnicas, estratégias e objetivos se esforçam em compreender, antecipar e neutralizar.

O papel dessa violência coletiva agonística pode atingir um ponto em que, de fato, ela se torna eficaz na construção, produção, manutenção e reprodução da identidade étnica e da própria solidariedade. O que antes era visto como efeito aparece agora como causa. A violência modela o espaço urbano dos enclaves étnicos, das linhas divisórias, das zonas estilhaçadas, das áreas liminares, das barricadas; torna-se um modo de ganhar ou perder o espaço urbano, de deslocar, mudar e fazer o reassentamento de populações. A organização, a tecnologia e a logística da produção industrial urbana são adaptadas e aplicadas à guerra clandestina. As operações militares e o arsenal das forças de segurança do Estado são reproduzidos pela guerrilha e pelos rebeldes, que criam sua própria estrutura de comando e suas células, suas fábricas de bombas e seus depósitos de armas, suas estratégias de defesa e ataque.

Eleições e violência

No decorrer desta pesquisa sobre os tumultos étnicos contemporâneos pude compreender que a maneira como as eleições eram encenadas, bem como os eventos que tinham lugar antes, durante e depois delas, tinham pontos de contato com o tema por mim desenvolvido da rotinização e ritualização da violência coletiva. Minha intenção era apresentar alguns casos de violência eleitoral recente, baseado na experiência de três países do sul da Ásia, mas tenho de me contentar com uma breve referência a um caso crítico em um desses países. No Sri Lanka, a violência antes, durante e depois das eleições tem sido um fato comum desde antes da independência, mas se intensificou e se tornou mais freqüente a partir de então. A violência alcançou níveis sem precedentes na época do primeiro referendo, convocado em dezembro de 1982 pelo presidente J. R. Jayawardene, que visava obter a aprovação do eleitorado para uma extensão da legislatura do Parlamento por mais seis anos. Jayawardene reelegera-se presidente em 22 de outubro, o que lhe havia conferido poder e legitimidade para tomar essa iniciativa.

O referendo representava, em si, uma proposta inovadora e altamente controvertida destinada a prorrogar o mandato dos membros do Parlamento, especialmente os do Partido Nacional Unido, que reunia então 84% das cadeiras. O governo saiu vitorioso por estreita margem de votos (54,66% de votos a favor e 45,34% de votos contra). Esse resultado foi garantido por flagrantes transgressões das regras eleitorais, ainda mais graves do que as que se verificaram nas eleições anteriores. O referendo de dezembro de 1982 foi marcado por extrema violência eleitoral, além de introduzir novas práticas. A exibição de células previamente marcadas, o afastamento dos fiscais da oposição, ou sua retirada dos locais de votação, e a indisfarçada intimidação dos funcionários encarregados da organização do referendo foram algumas dessas inovações. A parcialidade demonstrada pela polícia ou sua má vontade em fazer cumprir a lei não teve precedentes.

Não é por acaso que os mais graves tumultos étnicos da história do Sri Lanka tenham ocorrido em 1983, cerca de seis meses após a realização do referendo. "O uso da violência para enfrentar as críticas e o dissenso político no conjunto do país, inclusive nas áreas cingalesas, pode ter incentivado a crença de determinados setores da população de que o problema étnico podia ser resolvido da mesma maneira", observou um documento publicado pelo Movimento dos Direitos Humanos no Sri Lanka (*Communal Violence*, 1983).

O repertório da violência coletiva

Os conceitos de rotinização e, principalmente, de ritualização da violência coletiva podem nos ajudar a entender alguns dos aspectos organizados, antecipados, programados e recorrentes de ações aparentemente

espontâneas, caóticas e orgiásticas de uma multidão desordenada que agride e fere. Esses conceitos também podem contribuir para descrever os aspectos sintáticos dos tumultos étnicos, sem que se queira dizer com isto que esgotem os eventos contingentes de sua importância pragmática.

Alguns elementos componentes desse repertório podem ser buscados nas formas cotidianas e ritualizadas da vida e no calendário ritual de festividades, que podem ser imitados, invertidos ou parodiados, de acordo com suas possibilidades dramáticas e comunicativas. Por serem recorrentes, os mesmos atores ou aqueles que, sendo contemporâneos, mantêm vínculos sociais ou intergeracionais com seus antecessores, participam desses rituais e os reproduzem continuamente.

Focalizar a rotinização e a ritualização pode também ajudar-nos a compreender por que razão brutalidades cometidas por uma pessoa, como membro de uma multidão enfurecida que procura defender uma causa política considerada "justa", em nome da coletividade (seja esta um grupo étnico ou uma nacionalidade), não provoca no ego do agressor nenhum trauma psíquico. E pode também explicar por que, após acessos de violência, os participantes parecem voltar à sua vida normal, convivendo lado a lado com os antigos inimigos.

Há poucos indícios de que, como agressores e vitimizadores, os rebeldes - em Colombo, Karachi, Delhi, Calcutá e outros lugares - experimentem alguma sensação de mal-estar coletivo após os eventos ou que sintam culpa e tenham outras reações que os impeçam de retomar a vida cotidiana, embora o retorno se faça com uma crescente inquietação. Vale notar que os relatórios sobre tumultos populares elaborados pelos comitês oficiais, órgãos do governo ou pela mídia não tocam nesse assunto: não se fazem perguntas a esse respeito, nem se buscam informações específicas. (A atitude é muito diferente quando se trata das vítimas: a maneira como lidam com seu sofrimento é um tema que merece um estudo à parte).

Para mobilizar a multidão, lidar com a massa desordenada e manipular a mídia, políticos, líderes de facções e capangas profissionais especialmente contratados dispõem de um receituário de técnicas e estratégias especiais. Eleições são espetáculos e competições pelo poder, são uma encenação performática do poder; nelas estão contidos a pompa, o terror, o drama e o clímax da ação política de multidão. A descrição do Estado tradicional [*theater-state*] em Bali feito por Geertz (1980) e que retrata os rituais do Estado como representações imagéticas do esquema cosmológico, ganharia em força e vigor analíticos se fossem elucidados os procedimentos e mecanismos empregados para domesticar e controlar grandes multidões, assim como para persuadi-las a aceitar a ordem estabelecida. Transposta e adaptada às condições da morfema democracia participativa, a noção do *theater-state* encontraria nas eleições um exemplo ilustrativo da maneira como os participantes são mobilizados e incitados a uma ação de crescente intensidade, que, em virtude de uma preparação agonística, culmina em espetáculos e irrupções de violência - verdadeiras danças da morte - antes, durante e depois das eleições.

As situações mencionadas a seguir poderiam constar de um manual da violência comunal no sul da Ásia (e em outras regiões). Elas aparecem freqüentemente associadas à produção de eventos públicos impregnados de violência.

1. Procissões carregando retratos de figuras públicas e símbolos de forte carga emocional, como bandeiras negras, estandartes budistas e cartazes contendo palavras de ordem inflamadas (que são gritadas e entoadas ritmicamente). Entre as figuras públicas e personalidades carismáticas de maior capacidade para mobilizar e incitar as multidões hoje, as mais efetivas são os "homens sagrados", sejam monges budistas, *sadhus* indianos (ascetas mendicantes), *ulamas* muçulmanos e até astros de filmes indianos, que por terem representado o papel de deuses no cinema tornaram-se eles próprios quase deuses aos olhos do público (é o caso de Rama Rao, de Andhra Pradesh, e do falecido M. G. Ramachandran, de Tâmil Nadu). Como espetáculos públicos, as procissões são acompanhadas por lentas multidões de espectadores. Exibicionismo, de um lado, e assistência reverente, de outro, fazem parte de um mesmo espetáculo.

2. Comícios que culminam com discursos proferidos em grandes espaços abertos. Um elemento central da oratória de massa é o pronunciamento enfático de discursos estereotipados, compostos de um estoque de fórmulas realçadas por alusões de ordem mítico-histórica, auto-elogios inflamados, calúnias, insultos e insinuações grosseiras contra os adversários. Tais discursos são transmitidos e amplificados em ensurdecadores decibéis pelos microfones, alto-falantes e, atualmente, pela televisão e pelos gravadores. Essa propaganda barulhenta é muito eficaz na

"demonologização" do inimigo e para criar sentimentos de onipotência e convicção entre os participantes que se apresentam como representantes de um grupo étnico ou de uma raça. Retomarei esse ponto mais adiante.

3. Formas padronizadas de intimidação do adversário, como, por exemplo, colocar capangas dentro das cabines de votação, jogar bombas em locais públicos e reuniões, distribuir correspondência com ameaças (inclusive de morte), cometer assassinatos como forma de advertência. Anos atrás, durante uma visita à Universidade de Harvard, o embaixador Karan Singh referiu-se à "criminalização da política" na Índia, uma expressão muito apropriada desde que nos lembremos que a criminalidade também pode ser rotinizada.

4. Distribuição de suborno, na forma de pequenas lembranças, geralmente dinheiro, mas também bebidas alcoólicas, bonés, camisetas, bandeiras e semelhantes, com a finalidade de "comprar" votos e "animar" seguidores e funcionários dos partidos. Embora oficialmente se trate de "corrupção", esta é uma forma usual de facilitação do processo político e de mobilização de multidões. Tudo leva a crer que o exercício da democracia é um empreendimento caro, que produz suas próprias redes de patronagem e suas formas de aliança, proteção, incorporação e mobilização.

5. Uma série de "atos instigadores", publicamente reconhecidos como desafios, desfeitas, insultos e profanações, que incitem à retaliação. No final da década de 80, um seriado da televisão intitulado *Tamas* (Escuridão), que retratava e revivia lembranças da violência e das brutalidades cometidas durante os primeiros anos da partição da Índia e do Paquistão (e também os choques mais recentes entre hindus, muçulmanos e *sikhs*), deu margem a confrontos violentos na Índia, inclusive manifestações populares em várias cidades, além de um atentado a uma estação de televisão. O seriado começava com cenas que incitavam reações em muçulmanos e hindus: "Na seqüência de abertura (...) um hindu de casta inferior é contratado por um sinistro comerciante, também hindu, para matar um porco, que, em seguida, é deado na entrada de uma mesquita para provocar os muçulmanos." Em troca, mata-se uma vaca, "o que suscita grande indignação entre os hindus, e daí começa um ciclo de vinganças no qual se atea fogo à cidade e que deixa um saldo de muitos inocentes mortos" (*New York Times*, 15/2/1988).

A referência feita por Durkheim (1961) ao "demônio de inspiração da oratória" pode ser lembrada nessa discussão dos comícios e da oratória pública como algo que se produz na interação do orador com a audiência. O "extraordinário aumento da força" sentido pelo orador "é uma coisa muito real; provém do próprio grupo ao qual ele se dirige. Os sentimentos provocados por sua palavra retornam ao orador, aumentados e amplificados e, nessa medida, reforçam seus próprios sentimentos".

Não é apenas na oratória pública que se dá esse estímulo dialógico intersubjetivo entre orador e audiência. Presenciamos o mesmo fenômeno no campo esportivo, em que o incentivo mútuo entre os atletas e a torcida ruidosa acaba por influir na melhora do desempenho do time da casa a um nível bem superior ao que havia demonstrado antes e que dera origem às manifestações da torcida. Ao crescendo da torcida corresponde uma série rápida de jogadas do time local. O time visitante, composto de atletas de igual gabarito, perde por um instante o estímulo e a animação, como se perdesse o ritmo do jogo; realmente parece que sua energia física se esvaiu, enquanto o time da casa adquire uma energia mais forte, um entusiasmo, uma ousadia e uma habilidade que mais tarde surpreendem os próprios atletas. A proximidade física da torcida nos jogos de basquete faz com que este esporte evidencie, mais do que outros, esse demônio de inspiração atlética. A chamada vantagem do "mando de jogo" aplica-se perfeitamente a esse jogo. (Pode-se dizer o mesmo das partidas de futebol no Brasil.)

Os exemplos mais espetaculares de procissões, que são também peregrinações, provêm do moderno movimento indiano que advoga a causa do nacionalismo hindu (*Hindutva*). Por um lado, o Partido Bhartiya Janata recorre aos rituais e sentimentos religiosos tradicionais (evitando textos e doutrinas sectários), além de buscar inspiração no repertório da "cultura pública"; por outro, utiliza com criatividade os modernos meios de comunicação de massa para expandir ao máximo o alcance de sua propaganda. Faz uso também de modernos meios de transporte para organizar carreatas e *rath yatras* (procissões de carruagens), assim como para desenvolver campanhas eleitorais. As carruagens compõem-se de uma mistura do velho e do novo: são superestruturas de carruagens montadas sobre modernos caminhões e vans, equipadas com altofalantes, geradores de eletricidade e outros recursos. Na verdade, são compostos aperfeiçoados e modernizados que incluem elementos decorativos copiados do filme de Peter Brook, *O Mahabharata*, como foi o caso da carruagem guiada por Lal Advani, presidente do Partido Bhartiya Janata, em 1990. Aos objetivos

"religiosos" da peregrinação e da guerra santa fundem-se o cálculo eleitoral e a busca do poder político. Jovens recrutados tornam-se "trabalhadores santos" voluntários (*karsevaks*); *sadhus* e *sants* misturam seus cantos rituais com o banditismo dos capangas; os rituais de oferenda aos deuses, chamados *pujas* e *yagnas*, têm a assistência piedosa de políticos que se apresentam como candidatos ao papel de restauradores da nação indiana e prováveis ministros de Estado.

Em 1983, realizaram-se comícios e procissões de "sacrifício pela unidade" da Mãe Índia (*Ekamata vajna*) com o objetivo de criar uma unidade nacional. Imagens enormes da Mãe Índia (*Bbarat Mata*) foram transportadas em carruagens e a água sagrada do rio Ganges, misturada em potes com a água de outros rios sagrados, foi levada para ser vendida nos templos. Estima-se que essa campanha tenha mobilizado cerca de 60 milhões de pessoas, e que as procissões que atravessaram a geografia sagrada do subcontinente, desde Hardwar (norte) até Kanyakumari (sul), de Gangasar (leste) até Somnath (oeste), de Katmandu (nordeste) a Rameswaran (extremo-sul), tenham percorrido 85 mil quilômetros. A Índia, no sentido de *Bbaratvarsba*, há muito é considerada uma unidade geográfica e um campo sagrado (*ksbeta*).

Em 1984, realizou-se a primeira procissão em direção à mesquita de Ayodhya. Foi chamada de "um sacrifício para libertar o lugar onde nasceu Ram" (*Rama janmabhumi mukti yajna*). O objetivo era "abrir a fechadura" (*Mala kholo*) da entrada da mesquita e, assim, "libertar Ram", tornando-o um deus acessível ao culto. Em 1989, em função da atitude contemporizadora dos tribunais que não queriam, com razão, tomar uma posição ante as exigências de muçulmanos e hindus, a questão da mesquita de Ayodhya atingiu um alto grau de passionalidade, estimulada pela violência incontrolável dos extremistas *sikhs* no Punjab e a retomada das hostilidades entre muçulmanos e hindus em Caxemira. Tijolos sagrados foram levados em comboios de caminhões para o *mahayagna* ("grande sacrifício"), ou seja, a cerimônia de lançamento dos alicerces do templo de Ram. Tijolos santificados feitos da terra de vários lugares foram levados junto com os *sevaks* (trabalhadores) até o centro de Ayodhya e, em troca, a terra retirada do solo de Ayodhya foi distribuída em diferentes lugares da Índia. Isso representou um duplo processo de participação: da periferia para o centro e do centro para a periferia.

Em 1990, na procissão destinada a construir a plataforma do templo, o fato mais espetacular foi a *ratha yatra* (procissão de carruagem) de 10 mil quilômetros do presidente do Partido Bhratiya Janata, Lal Advani, planejada para iniciar-se no Templo Sonamth, em Gujarat, e terminar no território contestado da mesquita de Babri, em Ayodhya. A ocorrência de tumultos populares e da auto-imolação de estudantes (de classe média e alta) em muitos povoados e cidades, adicionaram um efeito especial ao evento. Os motins e as imolações foram motivados pela decisão do primeiro-ministro V. P. Singh de reativar e pôr em prática as determinações sobre a ação afirmativa em defesa das *Other Backward Classes* [OBC ou "Outras Classes Atrasadas"].

Em 6 de dezembro de 1992, enquanto os membros das castas dos *mahants*, *pandáts* e *sadhus* preparavam-se para dar início à *puja* nas plataformas recém-construídas do templo de Ram, a mesquita de Babri foi demolida pelos *karsevaks* (trabalhadores), que romperam o cordão de isolamento, subiram até o alto do domo e derrubaram-no à marreta, muitos deles caindo ao solo junto com os destroços. Há informações de que a demolição foi preparada pela população e precedida por uma grande reunião realizada em Ayodhya entre líderes, ativistas e trabalhadores do Sangh Parivar, a família de organizações do movimento militante *Hindutva*. Todos os líderes do movimento estiveram presentes. Não é de estranhar que ocorressem saques e pessoas saíssem feridas durante a demolição.

Notícias, sobre a destruição da mesquita de Babri - comemorada pelos militantes hindus - mergulharam o país em uma crise política e deram início aos tumultos sangrentos envolvendo muçulmanos e hindus; a maior parte das mortes foi, além do mais, provocada pela intervenção armada da polícia em pelo menos seis estados indianos. Foi essa a mais grave explosão de violência e sectarismo na Índia desde o assassinato de Indira Gandhi em 1984.

Os piores incidentes ocorreram em Bombaim, Delhi, Ahmedabad, Varanasi e Jaipur. No Paquistão, eventos semelhantes ocorreram em Karachi e Lahore e em Dhaka, em Bangladesh. Incêndios criminosos comprometendo muçulmanos e hindus, indianos e paquistaneses, ocorreram em lugares tão distantes como a Grã-Bretanha.

Em 11 de dezembro, a agência de notícias UPI informou:

As autoridades declararam na sexta-feira que a violência tinha diminuído, depois de cinco dias de violentos choques comunais que

causaram a morte de 1.050 pessoas e feriram muitas mais.

A BBC também noticiou que a normalidade tinha sido retomada no mesmo dia, deixando um saldo de "mais de 900 mortos". O número total de mortos em toda a Índia, como inúmeras reportagens mencionaram, chegou a 1.200.

Estudiosos da modernidade e do processo de modernização procuram hoje resolver o difícil problema de explicar como a cidade de Bombaim, a mais populosa da Índia, um ativo centro financeiro e comercial, considerada uma das cidades mais cosmopolitas da Ásia, pôde se tornar sede de tumultos tão horrendos.

As análises políticas sobre o sul da Ásia não podem deixar de considerar essas práticas eleitorais militantes e a violência coletiva como parte integrante de suas teorias da democracia. Uma definição ideal e normativa da democracia afirma que ela consiste em um sistema racional de governo representativo, no qual os cidadãos, como indivíduos - "um homem, um voto" -, fazem escolhas racionais, orientadas por seus interesses e valores, a respeito dos partidos que querem apoiar e dos candidatos que querem eleger. A teoria sustenta, ainda, que os governados impõem aos governantes que lhes prestem contas de seus atos por meio de eleições periódicas e do recurso a processos judiciais. Mas a democracia no sul da Ásia também é uma maneira de conduzir uma política de massa. A mobilização das multidões na busca de granjear seu apoio - com discursos eleitorais, comícios e propaganda pela mídia, além da distribuição de favores por intermédio das máquinas eleitorais - é o principal processo de persuasão e de caça ao eleitor. Essa confiança nas multidões e na mobilização das massas facilita o aparecimento e a propagação de conflitos coletivos entre comunidades religiosas, tribais e castas, tendências estas que não têm demonstrado sinais de arrefecimento. A democracia na Índia é muito oportunamente reconhecida e celebrada no mundo, mas é preciso admitir que, nesse país como em outros lugares do sul da Ásia, democracia participativa, eleições, militância de massa e violência coletiva não são fenômenos desvinculados.

Com tudo isso, pode-se dizer que a política de massa e o fervor religioso, em muitos lugares - do Irã à Índia e à Armênia -, fazem uso de modo eficiente e explosivo dos meios de comunicação e dos equipamentos de tecnologia avançada. Além do rádio, do cinema e da televisão, o fato mais sensacional dos últimos tempos é o uso de fitas cassete e de videocassetes, que permitem tanto aos moradores das áreas rurais mais remotas quanto aos analfabetos das favelas urbanas ouvir as mensagens e ver as imagens dos líderes e ideólogos das metrópoles. A importância desses novos cassetes, disponíveis e baratos, fáceis de comprar e distribuir, está em poderem ser usados para contrabalançar ou subverter o poder dos governos que até então monopolizavam os programas de rádio e televisão, censuravam jornais, e eram as principais fontes e os grandes controladores da informação. O que tem cevado nacionalidades e minorias a lutar contra os poderes dos Estados e dos regimes autoritários é essa revolução e "democratização" da transmissão de informações. Além disso, os boatos, que notoriamente incentivam e alimentam a violência mediante a associação de ódio com temor do "inimigo", circulam mais rapidamente através desses meios.

Trajetórias dos tumultos: focalização e transvaloração; nacionalização e paroquização

Partindo de minha análise da trajetória dos tumultos envolvendo muçulmanos e cingaleses no Sri Lanka, em 1915, e dos distúrbios em Karachi entre *pathans* e *mujahirs*, em 1985, criei um par de conceitos que indicam dois processos inter-relacionados: *focalização* e *transvaloração*. Por meio desses processos, os incidentes locais e as pequenas disputas provocadas por problemas domésticos, comerciais e relações de vizinhança, ou outras questões de ordem particular entre pessoas que estão em contato direto, vão-se acumulando até se tornarem confrontos mais gerais entre um número cada vez maior de adversários que antes apenas tinham participado marginal e indiretamente das brigas originais. O envolvimento progressivo da população étnica coincide com a influência dos propagandistas que apelam para lealdades e clivagens de raça, língua, religião ou lugar de nascimento, lealdades e clivagens mais emocionais e mais duradouras e, portanto, menos limitadas ao contexto imediato.

Entendo por *focalização* o processo de retirar progressivamente dos incidentes e das brigas locais suas circunstâncias particulares. Por *transvaloração* refiro-me ao processo paralelo de assimilação das circunstâncias particulares a uma causa ou interesse mais amplo, coletivo, duradouro e, portanto, menos dependente de condições contextuais. Os processos de focalização e transvaloração contribuem, portanto, para uma progressiva polarização e dicotomização dos problemas e das posições políticas, fazendo com que eventuais atos de violência logo se transformem em manifestações, encarnações e reencarnações dos conflitos comunais tidos como insolúveis entre *pathans* e *bibaris*, *sikhs* e hindus, cingaleses e tâmeis ou malasianos e chineses.

Assim, muitos fenômenos associados a "tumultos étnicos" e assimilados como tal que, irrompem em determinadas comunidades, em um dado momento, são constituídos por processos complexos que determinam a escalada dos acontecimentos. Inicialmente, há uma distorção e uma supervalorização dos microeventos. Aos poucos, ocorre um despojamento da especificidade dos eventos em suas situações de origem e sua tradução e incorporação em princípios mais gerais, desvinculados do contexto das identidades, interesses e direitos étnicos ou comunais. Os resultados são vistos como ratificações de antigos danos causados pelo inimigo e pela sub-reptícia conquista demográfica e deslocamento econômico do grupo intruso, que podem levar mesmo à extinção.

É hora de introduzir um novo par conceituai, *nacionalização* e *paroquialização*, derivados de meu estudo da retórica do nacionalismo hindu e do rumo tomado pelos confrontos étnicos de Ayodhya que culminaram com a demolição da mesquita de Babri. Esses conceitos indicam e resumem processos que se desenvolvem em seqüência, cujos significados são diametralmente opostos àqueles referidos pelo par *focalização* e *transvalorização*.

A família de organizações nacionalistas hindus, que aspira ao poder central e aos governos dos estados, declara ser constituída de movimentos que defendem causas de relevância nacional, exemplificadas pelo próprio conceito de *Hindutva*. A construção do novo templo de Ram em Ayodhya foi apresentada como uma causa nacionalista de toda a Índia. Para esses movimentos, Ayodhya era um *axis mundi* e um *locus classicus*, um símbolo condensado da totalidade. Em vários pontos dispersos da periferia realizaram-se procissões carregando tijolos sagrados, campanhas pela unidade e *rath yatras*, que se irradiaram para o centro, o lugar do nascimento de Ram. De maneira análoga, a terra retirada do centro e a água sagrada do rio Ganges foram distribuídas em um movimento centrífugo para várias regiões do subcontinente.

Irradiando-se dos centros metropolitanos da Índia para as periferias, com o tempo o fenômeno atingiu centenas de cidades e povoados, articulando-se às facções do poder local que adaptaram e concretizaram a causa nacional de modo a harmonizá-la às circunstâncias e contingências da política local. A essa reprodução de uma causa nacional em diferentes lugares, onde ela explode de múltiplas maneiras, como uma bomba em série, denomino de *paroquialização*. O par conceitual nacionalização e paroquialização mantém uma relação de reciprocidade, como um processo de cima para baixo, do centro para a periferia, enquanto o par oposto, focalização e transvalorização, implica um processo de agregação e generalização de baixo para cima, da periferia para o centro. Os tumultos populares em Bombaim são um perfeito exemplo da maneira como uma causa "nacional" e um evento "nacional" evoluíram para se transformar em redes, interesses e causas locais, tornando-se paroquializados. O contraste entre os dois pares de processos oferece-nos um modo de descrever e interpretar os conflitos etnonacionalistas contemporâneos e sua trajetória de violência coletiva.

Existe uma economia moral da violência étnica?

Uma questão crucial que nos cabe enfrentar é a de saber se a demonstração da existência de um comportamento ritualizado e padronizado nos motins étnicos, que encontra paralelo nas crenças religiosas e outras fontes da ideologia, nas práticas culturais e nos costumes sociais, automaticamente legitima a violência do ponto de vista moral e ético. Não há dúvida de que a maioria dos grupos envolvidos com esse tipo de violência, hindus ou muçulmanos, cingaleses ou tâmeis, *sikhs* ou hindus, bengali ou *chakma*, *pathan* ou *bihan*, percebe, em algum nível, que sua causa é legítima e justificável - e por essa razão convive bem com sua própria violência (embora não consigam escapar inteiramente das dúvidas e acessos de remorso).

Mas será que a ação coletiva envolvida no conflito étnico de nosso tempo, ainda que demonstre aspectos semelhantes a "ritos de violência", pode, por isso mesmo, reclamar o direito de praticar violências que agridem os direitos humanos, o princípio da igualdade perante a lei, o direito a um julgamento imparcial, o *habeas corpus* e negar as premissas da cidadania, do direito de propriedade e da possibilidade de viver livre do medo, da fome e da injúria física? Será que esses critérios e direitos, que as Nações Unidas e seus organismos consideram aplicáveis a todos os seres humanos, são mais importantes do que os interesses, as tradições punitivas e as ações ilegais dos grupos integrantes de uma nação, sejam eles majorias ou minorias? Esses grupos não deveriam se curvar diante do bem-estar coletivo de um país que se constituiu em uma democracia da qual eles fazem parte? Além disso, em que situação devemos entender o "direito à autodeterminação" dos povos como um "direito universal" e em que condições se

justifica a aplicação desse mesmo direito a "nacionalidades" ou "comunidades étnicas" em uma sociedade plural, tornando-os prioritários em face da autoridade central que age em nome da construção do Estado-nação?

O conceito de *economia moral* formulado por Thompson (1971) pode nos ser útil para responder a essas perguntas. Thompson argumenta que os "*food riots*" da Inglaterra durante o século XVIII representaram "um padrão de protesto social baseado em um consenso a respeito da economia moral da riqueza comum em tempos de escassez". Rejeitando "a visão intermitente da história popular", que desqualifica os protestos populares da época como atos cometidos por "turbas" desordenadas - uma rotulação que nega ao povo o *status* de agente da história por direito próprio ou que vulgariza suas ações tratando-as como meras tentativas de apoiar as "revoltas do estômago" (um tipo de reducionismo econômico grosseiro) -, Thompson formula uma descrição sensível de motivações e expectativas normativas: "é possível identificar em cada ação da multidão no século XVIII alguma noção legitimadora", a crença dos homens e mulheres da multidão "de que estavam defendendo direitos ou costumes tradicionais, e de que contavam com o apoio de um amplo consenso da comunidade": Às vezes esse consenso popular era referendado por uma certa dose de tolerância das autoridades.

No que diz respeito à Índia, alguns autores têm recorrido à interpretação da economia moral como orientação para a reconstrução da história colonial do país. Um exemplo é a maneira como Gyanendra Pandey trata as revoltas e os tumultos camponeses de Awadh, no norte da Índia, ocorridos em janeiro de 1921 (Pandey, 1988). Pandey fala claramente da intencionalidade e das causas dos tumultos: os camponeses prepararam-se para a ação nas associações camponesas; estavam motivados por reclamações justas e estimulados pela consciência de suas condições de vida; mobilizaram-se com eficiência para promover reuniões e protestos; lançaram apelos enérgicos para a resistência à opressão dos grandes proprietários.

Será possível defender e legitimar os conflitos étnicos e os tumultos do sul da Ásia contemporânea como expressões populares de uma economia moral fundamentada em um amplo consenso interpretado pela autoridade do Estado e aceito pela grande maioria dos cidadãos? O argumento usado por E. P. Thompson para explicar os tumultos na Inglaterra e o de Pandey para dar conta da revolta camponesa de Awadh no início dos anos 20 podem ser aplicados ao caso em questão?

A resposta, curta e grossa, é uma só: não. Os conflitos étnicos do sul da Ásia de hoje se dão em um ambiente que carece de uma ideologia coerente e consolidada do Estado-nação, bem como de um conjunto de normas e práticas políticas derivadas dessa concepção, aceita e compartilhada por todos os membros da organização política, ou, pelo menos, por sua maioria. Não há a menor dúvida de que existe uma crise do Estado-nação no sul da Ásia. É certo que as partes em conflito apelam para normas, tradições e valores que, no entender de cada uma, conferem legitimidade às suas causas. Mas todas representam demandas particularistas que dividem seus proponentes em protagonistas e antagonistas em uma arena em que falta um consenso unitário sobre uma economia moral "política", ou seja, um crescimento orgânico oriundo dos acontecimentos históricos do fim dos tempos coloniais e dos anos imediatamente posteriores à independência, e que tenha a adesão de todos os povos no país.

O conceito de economia moral só se aplica a uma situação em que as partes em conflito se reportam e se atêm a um discurso comum em valores e práticas, embora cada uma possa interpretar e utilizar esses valores de modo diferente, de acordo com sua conveniência. Ele não se aplica a uma situação em que os adversários apelam para normas distintas e formulam reivindicações mutuamente excludentes.

As agitações étnicas de nosso tempo resultam das reivindicações exclusivistas por recursos e recompensas formuladas pelos vários grupos existentes em sociedades plurais; elas giram em torno da questão da "democracia majoritária" e dos direitos das "minorias"; fazem uso de rótulos e *slogans* inflamados que suscitam dissenso, tais como "identidade nacional", "língua materna", "resgate de demandas históricas", "discriminação", "dominação injusta", "ação afirmativa", "igualdade de direitos de cidadania", "proteção dos direitos civis", "pátrias tradicionais", "regrá majoritária", "direitos das minorias", "autodeterminação", "purificação étnica" e "genocídio". A violência e as brutalidades cometidas são consideradas intoleráveis pelos padrões da Carta Internacional dos Direitos Humanos, que todos os Estados-membros das Nações Unidas devem assinar. Essa violência é, até certo ponto, "intencional", "ritualizada" e "repetitiva"; sua forma inspira-se em um repertório de práticas gerais vigentes no conjunto da sociedade. Não se trata, portanto, de uma mera aberração ou de uma fase isolada de "irracionalidade"; ao contrário,

essa violência vem se tomando um modo uniformizado de fazer política e uma experiência central na definição da autopercepção das coletividades e de suas expectativas de sociabilidade.

Poderia ainda se alegar que pluralismo, multiculturalismo e um poder consociado que partilha arranjos (em vez de uma cultura nacional hegemônica patrocinada pelos setores da população que controlam o Estado-nação) é a verdadeira "economia moral" de países como a Índia. Embora se possa apontar para muitos precedentes de coexistência, trocas, reciprocidades e tolerância entre grupos e coletividades religiosas, étnicas e regionais no sul da Ásia, os movimentos etnonacionalistas hindus, na Índia, o etnonacionalismo dravídico (e tâmil) no sul da Índia, o nacionalismo budista cingalês, o nacionalismo militante do LM ("Tigres Tâmeis") no Sri Lanka e o Jama'at-i-Islami no Paquistão são agressivamente inconciliáveis, insistem em invocar fronteiras e lealdades exclusivistas, e englobam as minorias, mas as inferiorizam.

NOTAS

(*) - Texto apresentado nas Conferências da ANPOCS, em outubro de 1976. Tradução de VERA PEREIRA. Revisão técnica de MARRA G.S. PEIRANO.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Benedict. (1985), *Imagined communities: reflections on the origins and spread of nationalism*. Londres, Verso.

AUSTIN, John L. (1962), *How to do things with words*. Oxford, Clarendon.

CHATTERJEE, Partha. (1986), *Nationalist Thought and the colonial world: a derivative discourse*. Londres, Zed Books for the United Nations University.

CIVIL RIGHTS MOVEMENT, (1993), *Communal violence*, July/93, Colombo, Sri Lanka.

DURKHEIM, Émile. (1961), *The elementary forms of religious life: a study in religious sociology*. Tradução de Joseph Ward Swain. Nova York, Collier Books.

FELDMAN, Allen. (1991), *Formations of violence. The narrative of the body and political terror in Northern Ireland*. Chicago, The University of Chicago Press.

GEERTZ, Clifford. (1980), *Negara: the theater-state in Nineteenth Century Bali*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

HOROWITZ, Donald L. (1985), *Ethnic groups conflict*. Berkeley, University of California Press.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO. (1996), *Human Development Report 1996*. Nova York, Oxford University Press.

PANDEY, Gyanendra. (1988), "Peasant revolt and Indian nationalism: the peasant movement in Awadh, 1919-22", in R. Guha e G. C. Spivak (ed.), *Selected subaltern studies*, Oxford, Oxford University Press.

WEINER, Myron. (1978), *Sons of the soil: migration and ethnic conflict in India*. Princeton, Princeton University Press.

TAMBIAH, Stanley J. (1985), *Culture, thought, and social action. An anthropological perspective*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

_____. (1996), *Leveling crowds. Ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia*. Berkeley, University of California Press.

THOMPSON, E. P. (1971), "The moral economy of the English crowd in the Eighteenth Century". *Past and Present*, 50: 78-9.