



Universidade Federal de São Paulo

Reitora Soraya Soubhi Smaili
Vice-reitor Nelson Sass



Editora Unifesp

Diretora Cynthia Andersen Sarti

Conselho Editorial Cynthia Andersen Sarti (presidente)
André Medina Carone
Bruno Feitler
Ésper Cavalheiro
Esther Solano
Francisco Foot Hardman
Gabriel Cohn
José Castilho Marques Neto
Letícia Squeff
Mauro Aquiles La Scalea
Valéria Petri



Fundação de Apoio à Universidade Federal de São Paulo

Diretor Presidente Jair Ribeiro Chagas
Diretora Vice-presidente Maria José da Silva Fernandes
Diretor Financeiro e de Captação Ivan Cesar Ribeiro
Diretor Administrativo Luiz Jurandir Simões de Araújo
Diretora de Ensino Roseli Micko Yamamoto Nomura
Diretora de Publicações Cynthia Andersen Sarti
Diretor de Pesquisa Ivarne Luis dos Santos Tersariol

Veena Das

vida e palavras

A VIOLÊNCIA E SUA DESCIDA AO ORDINÁRIO

tradução

Bruno Gambarotto

revisão técnica

Adriana Vianna



EDITORA
UNIFESP

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca da EFLCH/Unifesp

Das, Veena.

Vida e palavras : a violência e sua descida ao ordinário / Veena Das ; tradução:
Bruno Gambarotto. – São Paulo: Editora Unifesp, 2020. – 312 p.
ISBN 978-85-5571-062-9

1. Violência – Aspectos sociais. 2. Revoltas. 3. Sofrimento – Aspectos sociais. 4.
Índia – Aspectos sociais – Séc. xx. 5. Índia – História – Partilha, 1947. 6. Sikhs.
I. Título.

CDD 303.6

Elaborado por Emerson I. Kamiya – CRB 8/7442

Apoio Fapesp


As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de
responsabilidade do(s) autor(es) e não necessariamente refletem a visão da Fapesp.


Editora associada à  Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Direitos em língua portuguesa reservados à

EDITORA UNIFESP

Universidade Federal de São Paulo
Rua Sena Madureira, 1500 – 5º andar
Vila Clementino – São Paulo – SP – 04021-001
(11) 5576-4848 ramal 8393
www.editoraunifesp.com.br

 @EditoraUnifesp

 @EditoraUnifesp

 @editoraunifesp

Impresso no Brasil 2020
feito o depósito legal

*Para Saumya, Jishnu e Sanmay,
por seu dom de amar,
e Ranen,
pela generosidade de espírito com que
tem alimentado nossa vida juntos.*

Sumário

PREFÁCIO	13
1. O EVENTO E O COTIDIANO	21
Relações	23
Fragmentos, Fronteiras, Limites	26
A Voz e o Cotidiano	28
A Violência no Tecido da Vida	32
Feridas	35
Entrelaçamento	37
Novamente, as Formas de Vida	39
A Escuridão desse Tempo	41
2. A FIGURA DA MULHER RAPTADA: O CIDADÃO SEXUADO	43
A Mulher Raptada no Imaginário da Nação Masculina	45
O Discurso do Estado	48
A Questão da Honra Nacional	51
Crianças e Futuros Reprodutivos	57
Consolidando a Figura da Mulher Raptada	61
3. LINGUAGEM E CORPO: TRANSAÇÕES NA CONSTRUÇÃO DA DOR	67
Escrever a Dor	68
Primeira Cena	69

Segunda Cena	71
Cena Três	77
Habitando o Mundo no Luto	80
Uma Amplificação	85
4. O ATO DE TESTEMUNHAR: VIOLÊNCIA, GÊNERO E SUBJETIVIDADE	93
Viuvez e Vulnerabilidade	98
Com os Olhos de uma Criança	111
Reflexões	112
5. FRONTEIRAS, VIOLÊNCIA E O TRABALHO DO TEMPO	117
Limiares Precários	119
Um Esboço ou um Fragmento	125
Silêncio nos Limites do Discurso	126
As Mulheres e a Morte	132
6. PENSANDO O TEMPO E A SUBJETIVIDADE	135
Sentimento de Ser Passado	138
Transformando-se em Pedra	142
7. NA REGIÃO DO RUMOR	151
O Assassinato de uma Primeira-Ministra	152
O Discurso da Militância	155
Comunidade, Família e Masculinidade	157
O Amante Traído	162
Fenomenologia do Rumor	164
Rumores de Celebração: o Estado Estava em Colapso?	169
Elementos do Rumor vs. Afirmações sobre a Realidade	170
A Vulnerabilidade dos <i>Sikhs</i>	173
Uma Nova Virada	175
Versões Hindus e <i>Sikhs</i> da Operação Estrela Azul	180
8. A FORÇA DO LOCAL	187
Os Primeiros Relatos	189
A Segunda Narrativa	194
Localizando a Narrativa	195

Um Esboço dos Distritos Afetados	199
O Local como Locucional	203
Os Tumultos em Sultanpuri	205
Violência e o Sujeito Local	214
9. A ASSINATURA DO ESTADO: O PARADOXO DA ILEGIBILIDADE	219
Escrita e Assinatura	220
Dois Exemplos	221
Ler a Lei	225
A Vida do Estado	227
A Emergência Nacional como Tempo da Esterilização	231
A Legitimidade e a Questão da Assinatura	237
Rumo às Conclusões	239
10. TRÊS RETRATOS DE DOR E LUTO	247
Shanti Devi: a Dor de uma Mãe	247
A Morte sem Heroísmo	254
O Luto Coletivo das Mulheres	258
A Criança	265
II. REVISITANDO O TRAUMA, O TESTEMUNHO E A COMUNIDADE POLÍTICA	273
A Vítima, o Testemunho e as Comunidades do Ressentimento	280
A Antropologia e a Ética da Responsabilidade	289

AGRADECIMENTOS 293

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 297

Prefácio

Veena Das fala de seu “constante (até mesmo compulsivo) retorno a Wittgenstein” como parte importante da amizade filosófica que se estabeleceu entre nós. Além da evidência cristalina em que se baseia essa observação, a verdade a seu respeito, tanto quanto me concerne, é ainda confirmada, embora não tão claramente, nos momentos inicial e presente de meu pensamento, cada qual expressando meu entendimento de um registro antropológico na sensibilidade de Wittgenstein, pensamentos não refletidos na bem conhecida remissão de Wittgenstein, em sua derradeira (ou segunda, como o colocam os franceses) filosofia, a “tribos” imaginárias, diferentes de “nós”. Gostaria de registrar minha alegria em contribuir com um prefácio para este maravilhoso livro de Das, colocando em palavras – no mundo – esses pensamentos que tão facilmente se perderiam.

Meu pensamento inicial respondia a uma passagem nas *Investigações Filosóficas* que soa para mim, num sentido bruto, como uma reflexão sobre uma alegoria primitiva do trabalho antropológico incipiente:

Suponha que você chegue como explorador a uma terra desconhecida com uma língua bem estranha para você. Em que circunstâncias você diria que as pessoas ali davam ordens, as compreendiam, a elas obedeciam, contra elas se rebelavam, e assim por diante? O comportamento comum do gênero humano é o sistema de referência por meio do qual interpretamos uma língua desconhecida¹.

1. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, parágrafo 206.

Isso pode parecer, como outros momentos do texto de Wittgenstein o podem indicar, tanto muito duvidoso quanto muito domesticado para ser de alguma serventia intelectual. “Comportamento comum” parece muito pouco preciso ao referir-se indistintamente ao comportamento do salmão e dos patos e dos macacos antropóides, não tanto ao se referir ao dos seres humanos. Mas viremos a carta. Observe-a sob a perspectiva de que o ar alegórico advém, sim, do fato de que formular uma questão sob o modelo “Em que circunstâncias você diria...?” é precisamente o procedimento mais óbvio (linguagem ordinária) de Wittgenstein dirigido a nós e *sobre nós*, sobre nós como filósofos quando somos, como inevitavelmente somos, tentados das mais variadas formas a forçar nossas palavras ordinárias a fazer o que elas, como se colocam, não farão, frustradas pela finitude. É a *nossa* língua que é, ou que perpetuamente se mostrará, estrangeira para nós. O ponto da alegoria seria então que o explorador chegando a um território estranho com uma língua estranha é uma representação do filósofo que se encaminha a um prodígio filosófico pela estranheza dos humanos em meio aos quais vivem, pela estranheza de si para esses mesmos humanos, portanto de si para si, sem jamais encontrar um lar em lugar algum, onde quer que seja. (Já tratei das *Investigações* como um retrato mais especificamente do sujeito moderno.)

Pedir que consideremos nosso comportamento estranho (*seltzam*) ou não estranho é um gesto familiar nas *Investigações*, antecipado, por exemplo, na imagem do dia a dia como uma caverna, em Platão, e no fantasma da primeira palavra de Rousseau (o primeiro nomear do outro humano) como um gigante, e na percepção de Thoreau, nas primeiras páginas de *Walden*, de seus concidadãos como “brâmanes” (*Bramins*, como Thoreau o escreve) atormentados por si mesmos. A intersecção do familiar e do estranho é uma experiência do inseguro, uma intersecção compartilhada, portanto, pelo antropólogo, pelo psicanalista e pelo filósofo wittgensteiniano (socrático, rousseauiano e thoreauiano). (Aqui uma perspectiva antropológica é o contraponto àquilo que às vezes se chama – e como tal se desaprova – de uma perspectiva humanista, satisfeita em seu conhecimento do que a humanidade deveria ser. O que chamo de perspectiva antropológica de Wittgenstein é a que se intriga, por princípio, diante de tudo quanto os humanos façam ou digam, daí talvez, por um instante, diante de nada.)

Isso me traz a um segundo e mais recente pensamento que dá ensejo ao sentido da perspectiva questionadora de Wittgenstein acerca de sua cultura desconhecida. Certa vez dividi uma mesa para discutir, talvez debater, as ideias finais de Wittgenstein com um amigo que é notoriamente conhecido como um dos mais

completos filósofos de nossa geração. Em suas observações iniciais ele perguntou, em miúdos: Por que é suficiente, para Wittgenstein, conceder o estatuto de cultura ou tribo imaginária a virtualmente qualquer grupo de criaturas estranhas com a única exceção, ao que parece, dos filósofos? Quando chegou minha vez de falar, respondi que para Wittgenstein a filosofia não é uma cultura, não uma entre outras. A filosofia não tem (não importando a tenacidade com que deseje ter) uma língua própria, tenazmente aceita e em desenvolvimento, retendo apenas alguns termos locais que serão colocados em disputa ou repudiados por outros filósofos; “castelo de cartas” é a expressão que Wittgenstein usa para designar o desfile de discursos filosóficos. O ponto de sua forma de vida original é o ser humano singularmente concebido insatisfeito consigo próprio, um destino inerente, ou diríamos natural, no âmbito de qualquer sociedade humana civilizada. Nós (filósofos modernos) muito provavelmente concordaríamos com a ideia de que a filosofia se tornou uma profissão como outras, digamos, desde sua incorporação ao currículo das universidades do Ocidente no decorrer dos últimos dois séculos e meio. Mas isso é algo que Wittgenstein considera justa e claramente tão estranho quanto familiar.

Parece-me claro que o sentido de uma guinada compulsiva de Das a um convívio com o trabalho final de Wittgenstein é seu reconhecimento de que sua abordagem do outro humano está, tal como a sua própria, centrada de modo particular no estudo da dor. Eu já escutei esse tropismo da filosofia final de Wittgenstein ser criticado por, na verdade, tornar as coisas bem simples para ele próprio, uma vez que os critérios da dor são epistemologicamente muito bem definidos, o sentimento muito bem conhecido. Isso me soa como apenas uma das inúmeras formas de se defender contra a denúncia, levada a cabo por Wittgenstein, das defesas da filosofia em oposição, digamos, ao cotidiano, à finitude. É interessante, no entanto, a questão do sentido da pressão da dor no texto de Wittgenstein. Uma vez que busco já há algum tempo meu entendimento da obra de Wittgenstein como uma compreensão do ceticismo, tendo a olhar a dor como um exemplo filosófico especialmente apropriado para ele, precisamente por causa do que nela há de comum e reconhecível, algo dado ao conhecimento sobre o outro, antes de tudo. E eu enfatizaria dois outros fatos do fenômeno: o primeiro que, diante de um amplo horizonte de suas ocorrências, sua manifestação é mais ou menos passível de repressão ou disfarce (paradoxalmente mais facilmente do que a manifestação da alegria ou da surpresa leve ou da provocação à risada), de modo que se pode dizer, em tais casos, que precisamos de cuidado para determinar o que está acontecen-

do; o segundo que, diferentemente da alegria, da surpresa ou do riso, com a dor existe uma exigência moral para responder a sua expressão (um estraga-prazeres é desagradável, mas não imoral). Creio que uma aplicação apropriada da obra de Das é como guia à preocupação de Wittgenstein com o outro.

Que tipo de tarefa é o estudo do sofrimento social? Seguir Das pelos eventos nos quais a convulsão social desnuda a questão do desejo da sociedade e de seu direito de existir, de nomear e honrar a si mesma é chegar repetidamente ao sentimento de que conhecer uma sociedade é saber sua capacidade de infligir sofrimento a si mesma. Em sua percepção dos casos que estuda em particular, o evento total, estendido da Partição da Índia e o evento comparativamente restrito do que se sucedeu ao assassinato de Indira Gandhi, estados de caos são como que convocados a espelhar o que a sociedade entende ser sua ordem. Aqui a imagem filosófica ou mito das grades ou correntes invisíveis, mas difusas, que nos mantém em determinado lugar – ainda que perceptível de formas diferentes em Platão (onde na Caverna somos acorrentados), Rousseau (onde estamos livres e por toda parte presos a correntes), Thoreau (onde estamos enjaulados na floresta) e Marx (onde a maioria de nós nada tem a perder, exceto nossas correntes) – pode parecer chegar a uma terrível sanção no momento em que essas amarras são assustadoramente rompidas. Nas situações que Das coloca diante de nós, uma realidade de dor é liberada, para a qual ela observa que não há palavras consagradas.

Não obstante, Das descobre um caminho de articulação para o interior desse caos mediante o confronto da tradição filosófica e a transformação ou reocupação – e, além de tudo, a demonstração da relação resultante – de dois de seus campos familiares de perspectiva de nossas vidas comuns: o do contrato social, que estabelece o consentimento da ordem política; e o da linguagem comum, que surge como fundamentalmente não confiável. Das observa a sexualização do contrato social, o contraste sistemático dos papéis de homens e mulheres nos eventos relacionados à partição, nos quais o consentimento é declarado e forçado (e, portanto, horrivelmente parodiado) mediante sua simbolização no rapto de mulheres, e nos quais essa violação produz simultaneamente silêncio nas mulheres e, nos homens, uma volubilidade que fracassa na expressão do que eles veem e fazem. Das caracteriza o discurso masculino a partir de sua adoção do registro do rumor, como se os eventos que ele descreve fossem causados não pelos próprios homens, como se eles se transformassem por seu meio em criaturas que não conhecem desejo e responsabilidade. A catástrofe psíquica é um tipo de paródia viva de algo

que a filosofia quer capturar em seus retratos do ceticismo, nos quais se é convidado a sentir que é a própria linguagem que causa a ignorância do ser humano em relação a si mesmo e a seu papel no mundo, e não uma autodistanciada e autocegante relação com as próprias palavras.

Algo que tem me atraído sempre de novo ao tópico do ceticismo, desde o tempo em que finalizava minha tese de doutorado, tão amplamente preocupada com a compreensão das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein como uma resposta original à ameaça do ceticismo, era minha compreensão de que o ceticismo, no que dizia respeito a outros pensamentos, era, sempre que eu o escutava debatido em aulas e conferências, derivado de, ou feito para imitar, seu início moderno em Descartes, e sua continuação em Hume e sua oposição em Kant, cada qual tendo tratado do ceticismo essencialmente em relação a objetos materiais, ou, digamos, ao sistema de objetos que os filósofos têm chamado de mundo exterior. Daí o problema filosófico do outro ser colocado como o do que estimamos sobre ele, ou como sabemos sobre os outros o que dizemos saber. Um caminho decisivo em meus estudos sobre o ceticismo veio da constatação de que um processo cético em relação a outros seres humanos (outros como eu, dizia Descartes) resulta não em uma constatação de minha ignorância da existência do outro, mas na minha negação de sua existência, minha recusa em reconhecê-la, minha aniquilação psíquica do outro. A ideia de uma violência que não é dirigida à defesa da integridade do sujeito ou a uma justa exigência de igualdade e liberdade, mas que expressa esse desejo da não existência do outro, me impressiona como uma outra forma de compreender o achado de Das de “curar [as consequências da violência] como uma espécie de relacionamento com a morte”.

Fui instado a perguntar a mim mesmo se os casos por ela expostos de manifestação extrema de uma violência interna ou, digamos, íntima e absoluta são compreensíveis como estados extremos ou sanções subitamente convidadas de um fato difuso do tecido social que pode se esconder, ou também se poderia dizer, pode ter expressão própria nos encontros do dia a dia. O pano de fundo da minha questão é duplo: parte vindo de uma percepção adicional à percepção de Das; parte advindo de eu ter, em anos recentes, começado a registrar não reconhecidas, porém inevitáveis, manifestações do que Wittgenstein representa como a recorrência irreduzível e difusa da inquietude ou do nervosismo humano, como fosse incapacidade humana de paz e sua recusa (que Wittgenstein especificamente representa como traço da subjetividade moderna, que ele retrata como tormento, perversidade, frustração, devastação, sufocamento e assim por diante), uma espé-

cie de preparação perpétua para a violência que tem me levado a falar do modo como lidamos entre nós mesmos com “as pequenas mortes da vida cotidiana”, as descortesias, os ressentimentos, as inépcias, a impaciência, o amargor, o narcisismo, o tédio e assim por diante (variadamente alimentados e magnificados e inflados pelas fontes consagradas de inimizade social, isto é, pelo racismo, sexismo, elitismo e assim por diante). Não espanta que um filósofo (estou pensando no momento em Thoreau) irá de tempos em tempos permitir-se ceder ao sentimento de que a vida humana, como tal, se apresenta sob a necessidade de justificação, sem encontrá-la, como quando diz, ao somar o montante que gastou com comida em um ano, ou seja, com os suprimentos para manter-se vivo: “Assim, sem corar, torno pública minha culpa”.

O outro achado de Das a que eu me refiro é seu reconhecimento de que, na divisão do trabalho de luto, determinada por gênero, em relação aos resultados da violência, o papel das mulheres é cuidar, em um mundo despedaçado, dos detalhes da vida cotidiana que permitem a um lar funcionar, reunir suprimentos, cozinhar, lavar e arrumar, cuidar das crianças e assim por diante, que permitem à vida refazer-se, como tecido, em um ritmo viável, par a par. Parte de sua função é fazer-nos refletir sobre como é que coisas tão evidentemente pequenas (cujas magnificência dentro de circunstância de tumulto não é, contudo, pequena) vão ao encontro das consequências de um horror indescritível, para o qual outras necessidades não são substitutos. (Aqui, a piedade e o terror que Aristóteles encontra na catarse, providos pelas testemunhas da tragédia, parecem, no tempo cotidiano, oferecer cura para aqueles que sanam a catástrofe.)

No fundo do que entendo por esses assuntos, uma observação presente nos *Diários* de Wittgenstein, coligidos em um volume intitulado *Cultura e Valor*, tem um papel que, reconheço, ainda compreendo de modo imperfeito, ou apenas intermitente, mas que sinto ser iluminado por esse quase inconcebível desencontro entre dano e cura: “Todo o planeta não sofre maior tormento do que o de uma única alma”. Estamos tocando aqui em assuntos que parecerão levar a filosofia moral, com sua avaliação dos bens e suas exortações ao dever e aos contratos, muito além de seus caminhos já conhecidos.

Um mundo partido. Falo agora de coisas evidentemente pequenas em resposta a coisas tumultuosas, e falei antes do trabalho de Das como reciprocidade à preocupação de Wittgenstein com a vida cotidiana do outro, em que o modificador “cotidiana” exige atenção à especificidade (ainda que talvez normalmente ignorada) de um *locus* corrente de interesse, desejo e necessidade. A ponte para

mim entre esses representantes do trabalho antropológico e filosófico é meu perpétuo alimentar para a filosofia de uma ideia ou imagem – acho que em tempos não propícios – da primeira virtude da filosofia como capacidade de resposta. Em alguns momentos formulei esse pensamento dizendo que a filosofia não fala primeiro. É uma recorrente causa de surpresa para mim que no recomeço moderno da filosofia, no qual a filosofia encontra o poder de limpar a lousa intelectual e pedir provas de que sabemos que alguma coisa existe – mais pungentemente expresso como necessidade de saber se estou sozinho no mundo –, Descartes passe direto pela resposta – e, tenho que dizer, a nega –, oferecida na existência do vizinho finito. Meu mais sincero agradecimento a Veena Das por seu *Vida e Palavras*.

Stanley Cavell

Professor emérito de Estética e da Teoria Geral do Valor,
Cadeira Walter M. Cabot, Harvard University

O Evento e o Cotidiano

Há muitos anos tenho me empenhado em pensar e escrever a respeito da violência e em questionar que tipo de trabalho a antropologia faz ao dar contornos ao objeto que temos chamado de violência. Imagino este livro como uma espécie de mapa (ou fragmento de mapa) da distância que percorri e percorro desde que, pela primeira vez, me dei conta do quanto minha biografia intelectual estava ligada a questões que circundavam a violência: meu caminho não diz respeito a ir adiante, mas a retornar, a coligar palavras e pensamentos mediante os quais, penso eu, se forjaram as ligações entre mim e meus interlocutores no campo. Minhas reflexões antropológicas e etnográficas têm se baseado em dois grandes eventos, mas o livro não é *sobre* esses eventos no sentido que um historiador ou psicanalista poderiam interpretá-los¹. Antes, ele narra a vida de pessoas e comunidades particulares que estiveram profundamente inseridas em tais eventos

1. Começo com uma simples noção de evento como um construto histórico que constitui uma ruptura. Foi esse o sentido em que foi usado na controvérsia entre os historiadores das décadas de 1960 e 1970 quanto aos méritos de uma história centrada em eventos *versus* história da vida cotidiana. Ao passar pelo texto, espero que seja evidente que a noção de evento se torna analiticamente mais complexa à medida que sua relação com a linguagem e a vida cotidiana começa a se desdobrar. Sobre a noção de evento como um construto histórico, ver T. Flynn, "Michel Foucault and the Career of the Historical Event", em *At the Nexus of Philosophy and History*. Em meu trabalho anterior, pensei em um evento de caráter crítico quando não podia ser incluído nos repertórios existentes de pensamento e ação. Cf. V. Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Sobre a relação entre evento e linguagem, a noção de Gilles Deleuze de que o evento é exprimível em uma proposição apenas quando

e descreve o modo como o evento se prende, com seus tentáculos, à vida cotidiana e penetra os recessos do ordinário. Minha atenção neste livro se dirige, a um só tempo, às mais amplas possibilidades do fenômeno e à singularidade das vidas.

Fui treinada a formular esse tipo de perguntas por aqueles que, no jargão antropológico, são os meus informantes – exceto pelo fato de o livro ser uma resposta a eles –, e assim, se alguém tem uma ideia do informante como aquele que informa sobre questões pré-formuladas, devo dizer que essa não é a relação que estabeleço com eles. A tarefa fundamental do livro não é tornar seu trauma visível ou dado ao saber tal como consagrado por muitos ótimos trabalhos sobre veteranos de guerra ou vítimas de grandes catástrofes. Passo rapidamente por esses debates, mas minha preocupação é com a relação escorregadiça entre o coletivo e o individual, entre o gênero textual e o enredo individual dos casos narrados. Assim, formulo questões como: o que é habitar um mundo? Como alguém torna um mundo o seu próprio mundo? Como se explica o aparecimento do sujeito? O que é perder seu próprio mundo? Qual é a relação entre possibilidade e realidade ou entre realidade e contingência, enquanto se tenta encontrar uma mediação para retratar a relação entre eventos críticos que modelam grandes questões históricas e a vida cotidiana? Uma vez que os dois eventos a que me refiro – o da Partição da Índia em 1947 e o assassinato da então primeira ministra Indira Gandhi, em 1984 – cobrem um período no qual o Estado-nação se estabeleceu firmemente na Índia como horizonte de referência dentro do qual formas de comunidade ganharam expressão, a história das vidas emaranhadas na violência é parte da história da nação. Dois conceitos que estão ligados de várias maneiras nos capítulos do livro são os conceitos de voz e cotidiano. Aprendi a empregar esses conceitos a partir dos escritos de dois filósofos, Ludwig Wittgenstein e Stanley Cavell. Em outra chave, portanto, o livro trata de como esses conceitos podem ser recebidos na antropologia por aqueles que querem refletir acerca desses temas².

envolvido pelo *verbo* aponta para o caráter móvel e incorpóreo do evento. Cf. G. Deleuze, *The Logic of Sense*, p. 182.

2. Na teoria estética de uma audiência em sânscrito, da qual extraí minha fantasia de leitor, a performance fala a alguém que é *sabridaya* ou de um coração semelhante ou até compartilhado. No entanto, a comunidade do escritor e do leitor não é necessariamente uma comunidade de conforto, pois compartilhar um coração significa que algo em ambos, o escritor e o leitor, morre entre a escrita e a leitura. Há uma rica tradição de antropólogos envolvidos com Wittgenstein, mas não estou interessada aqui em fornecer uma visão geral dessa relação. Para

Não precisaria dizer que as perguntas que faço não surgiram pura e simplesmente no meu caminho no decorrer de meu trabalho entre as famílias urbanas do Punjab (contínuo entre 1973 e 1974 e, a partir de então, intermitente até 1980) que haviam migrado para a Índia na condição de refugiadas de diversas partes da região durante os traumáticos tumultos da Partição de 1947. Tampouco essas questões foram postas dessa forma pelos sobreviventes das revoltas contra os *sikhs* em Délhi em 1984, entre os quais trabalhei por mais de um ano. Tive de aprender a reconhecer essas questões como minhas, de certa forma, animando minha vida e meu trabalho: elas não estavam lá por causa de algum manual que formulasse essas questões.

Em repetidas tentativas de escrever um livro sobre o tema da violência, senti que, toda vez que conseguia dizer algo, era deixada com um desconforto, uma frustração em relação ao que dizia. Dado que há certo ar de obviedade com o qual noções de cotidiano e de voz são muitas vezes tratadas na escrita antropológica, fiquei surpresa com a dificuldade de falar desses assuntos. Assim, o que apresento aqui não é um desenvolvimento em partes do que escrevi anteriormente ou um preenchimento de detalhes que faltavam. Antes, tendo apresentado grande parte da minha etnografia sob a forma de artigos, sinto que quero ver minhas práticas etnográficas, meus modelos de ler e escrever, por assim dizer, em resposta à demanda das questões sobre voz e vida cotidiana, ou melhor, sobre a voz no dia a dia. Como a desastrosa violência contra muçulmanos em Gujarat em março de 2002 deixa claro, os eventos da violência coletiva continuam a dar forma ao entrelaçamento de experiências de comunidade e Estado e continuam a se tornar mais letais, especialmente para as minorias na Índia, embora o desenvolvimento de práticas cada vez mais críticas para combatê-las seja igualmente importante de notar. Preciso encontrar a distância certa ou a escala certa para esboçar esse quadro.

RELAÇÕES

Marilyn Strathern tem colocado de forma eloquente questões de escala e complexidade dentro da disciplina da antropologia social. Como ela diz,

algumas dessas preocupações, cf. V. Das, "Wittgenstein and Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, vol. 27.

Antropólogos sociais traçam conexões por meio de pessoas. Eles observam relações de lógica, de causa e efeito, de classe e categoria que as pessoas produzem entre coisas; isso também significa que eles observam as relações da vida social, os papéis e o comportamento mediante os quais as pessoas se relacionam umas com as outras. E habitualmente alinham esses dois domínios de conhecimento, enquanto falam sobre as relações entre cultura e sociedade.

Ademais, na tradição da antropologia social na Inglaterra, prossegue ela,

[...] a enunciação das regras era entendida como o momento no qual as pessoas se mostravam articuladas em torno dos relacionamentos. [...] A estrutura social inerente aos relacionamentos relevantes às ações e intenções das pessoas. [...] Esse modelo poderia ser sancionado a todo momento no campo de trabalho. A tradição do trabalho de campo significa que os antropólogos aprendem sobre sistemas ao entrar em relacionamentos com aqueles cuja vida social eles estão estudando. Como Saem, o aprendiz ganha conhecimento no decorrer da interação³.

Relacionamentos parecem cruciais a Strathern por serem a um só tempo o objeto de estudo e o meio pelo qual os antropólogos chegam a um entendimento dos padrões concretos e abstratos de socialidade. Uma vez que compreendemos como estão conectadas as relações concretas e as abstratas, começamos a ver questões de escala e complexidade sob uma perspectiva muito diversa. Assim, sociedades de pequena escala não são simplesmente aquelas em que relações face a face permitem mais facilmente captar as relações sociais em sua totalidade, nem são as sociedades complexas aquelas em que há uma ausência de relações face a face. Na verdade, Strathern dá muitos exemplos da complexidade das chamadas sociedades simples e recorre a noções de conhecimento tácito para mostrar como as relações concretas estão implicadas na produção de novas formas de socialidade correspondentes a mudanças dramáticas de tecnologia.

Destaco duas importantes formulações da atenção que Strathern dá às relações. A primeira, que as relações concretas que estabelecemos ao conviver com os outros são como sombras de questões mais abstratas – isto é, que aprendemos sobre a natureza do mundo no processo de tal convívio. A segunda, que não podemos atribuir uma escala a padrões de sociabilidade independentemente da perspectiva. Na verdade, ser capaz de estabelecer uma perspectiva é ampliar o campo de nossa

3. M. Strathern, *The Relation*, pp. 11-13.

visão. A questão, portanto, não é a das relações de parte/todo, mas de estabelecer o horizonte dentro do qual podemos colocar os objetos constituintes de uma descrição em sua relação entre si e na relação com o olhar que as vê⁴. Pode-se também expressar isso em termos da relação entre o sujeito e o mundo. (Gostaria de registrar aqui para debate futuro que vejo o problema da incerteza, da dúvida e do ceticismo imerso na concretude das relações – caso eu venha a duvidar de coisas como minha relação com meus pais, a fidelidade de nosso amor, ou a lealdade dos meus filhos, essas são dúvidas que colocam meu mundo em xeque. Elas são como as sombras das dúvidas filosóficas mais abstratas sobre a realidade do mundo.) Por ora, retorno a algumas formulações iniciais sobre a questão do sujeito e do mundo.

Tomemos a afirmação de Wittgenstein segundo a qual “o sujeito não pertence ao mundo; ele é, antes, o limite do mundo”⁵. Ao interpretar esse enunciado, diferentes acadêmicos sugerem que a relação do sujeito com o mundo é como a do olho em relação ao campo visual – o olho não está, ele próprio, no campo visual que ele delimita. Sem enveredar por uma defesa prolongada de minha interpretação neste ponto, sugiro que, ao pensar o sujeito constituindo o limite do mundo, Wittgenstein propõe que a experiência de ser um sujeito é a experiência de um limite. O mundo não é inventado por mim (como diz o clichê), mas então como o torno meu? Como estou, enquanto sujeito, implicado na experiência, uma vez que suponho que não há sujeito preconcebido ao qual a experiência ocorre ou a qual a experiência pode ser atribuída?

Segundo o pensamento de Wittgenstein, o sujeito é a condição da experiência⁶. Dado que ele considera a forma humana da vida complexa a ponto de

4. Strathern comprova sutilmente que as relações podem aparecer como versões uma da outra, como quando parentes afins se tornam parceiros de troca, adicionando assim uma nova dimensão ao relacionamento, ampliando-o e permitindo que os parceiros se vejam a partir da perspectiva do outro. Cf. M. Strathern, *Partial Connections*.
5. Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, especialmente as proposições 5.61 e 5.62. Note que Wittgenstein não usa a ideia de mundo como algum tipo de todo sistemático; daí que os limites não são os limites do factual. Li o texto, mas não o conheço bem e, portanto, sou grata a E. Friedlander, *Signs of Sense: Reading Wittgenstein's Tractatus*, especialmente pelo capítulo 8.
6. Poder-se-ia também considerar o pensamento de Wittgenstein de que a experiência não acontece ao sujeito, pois o sujeito é a condição para a experiência, baseando-se nas analogias a que ele alude. Assim, “eu quase gostaria de dizer: não se sente mais tristeza em um corpo do que se sente vendo os olhos do outro” (L. Wittgenstein, *Zettel*, par. 419; citado novamente em *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. II, par. 327).

dispor de linguagem, a questão poderia também ser colocada como a assunção da responsabilidade pela linguagem⁷. Se o sujeito é também o limite do mundo, não é possível determinar com clareza, no curso de minha vida, o ponto particular que eu possa delimitar como aquele no qual minha subjetividade emerge. Chega-se assim ao pensamento de Wittgenstein de que o sujeito nunca se fecha ou se completa. O fato de ser capaz de estabelecer um limite em si suscita a questão da experiência do limite. Então como devemos ver a violência de eventos que delimitam a etnografia – devemos ver a violência como aquela que excede os limites do mundo, do modo como este era conhecido? São esses os intrincados quadros do que é fazer e refazer um mundo, trazendo à baila os panoramas de totalidades, partes, fragmentos e limites que nós podemos encontrar. Esses panoramas se associam à questão do que é escrever uma etnografia da violência – uma etnografia que não se vê como testemunho objetivo dos eventos, mas como tentativa de localizar o sujeito por meio da experiência de tais limites.

FRAGMENTOS, FRONTEIRAS, LIMITES

Nos últimos anos, um conjunto de teorias críticas emergiu marcado pela “retórica do luto”. Eric Santner assim a caracteriza:

Por “retórica do luto”, refiro-me à recorrência, em muitos discursos teóricos pós-modernos, de uma metafísica da perda e do empobrecimento. O apelo nesses discursos a noções de estilhaçamento, ruptura, mutilação, fragmentação, a imagens de fissuras, feridas, fraturas, vãos e abismos é bastante conhecido. Esses discursos, a princípio pós-estruturalistas em inspiração, parecem comprometidos com uma crítica radical e vigilante do que se toma como narcisismos e nostalgias centrais ao projeto da modernidade – a saber, a fé iluminista no progresso – e à tradição ocidental de forma mais geral. Esses discursos propõem um tipo de perpétuo abandono das fantasias de plenitude, pureza, centralidade, unidade e domínio. Tais fantasias e suas variadas performances narrativas,

7. Isso não implica que Wittgenstein esteja definindo algo como uma essência humana que é dada de antemão, embora a questão de como o natural e o social são mutuamente absorvidos um no outro seja da maior importância em seus escritos. Como os capítulos posteriores deixarão claro, a escala e a complexidade do ser humano não podem ser determinadas fora e antes de nossa experiência como seres que são complexos o suficiente para serem incorporados na linguagem.

fundidas à retórica da totalização ou da liberação, são por sua vez vistas como as fontes primárias da violência na história⁸.

A ideia de fragmento da qual me valho compartilha do sentido de perda e empobrecimento presente em Santner, mas não está diretamente relacionada a uma crítica do projeto do Iluminismo ocidental. O sentido de fragmento aqui está em contraste com a noção de uma parte ou várias partes passíveis de reunião com vistas à composição de um quadro da totalidade. Diferentemente de um esboço que se pode executar em escala diversa do quadro final que se produz, ou que pode não apresentar todos os detalhes do quadro, mas traz a imaginação do todo, o *fragmento* marca a impossibilidade de tal imaginação. Em vez disso, fragmentos aludem a um modo particular de habitar o mundo, digamos, em um gesto do luto. Eu tenho em mente um quadro de destruição, como o esboçado por Stanley Cavell em seus escritos sobre filosofia, literatura e cinema. Cavell toma o famoso comentário de Wittgenstein – segundo o qual suas investigações destruíram tudo de grande e importante, “deixando para trás apenas fragmentos de pedra e lixo” – e sugere que a cor que é emprestada a esse momento conceitual abstrato é de matiz particular. Em suas palavras:

Pode sua cor ter sido evocada enquanto se dá a destruição de uma floresta mediante o desmatamento mecânico, ou de um campo de flores pela colheita para um concerto de verão ou pela marcha de um exército? Não, penso que, se a ideia é que vamos ter de recolher os fragmentos e descobrir como e se vamos prosseguir, isso significa seguir vivendo nesse mesmo lugar de devastação, em algo que se acabou⁹.

O que é recolher os pedaços e viver nesse lugar de devastação? Isso é o que anima a descrição das vidas e textos neste livro.

8. E. L. Santner, *Stranded Objects: Mourning, Memory and Film in Post-war Germany*, p. 7. Essa retórica do luto não implica para mim que a ideia de algum tipo de educação moral do eu é abandonada, mas sim que precisa crescer a partir do cotidiano, e não mediante alguma fantasia de agir sobre o conhecimento completo e sua ação racional relacionada. Cavell pensa em tal educação moral por meio da figura da transfiguração.

9. S. Cavell, *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*, pp. 75-76.

A VOZ E O COTIDIANO

A repressão da voz e, portanto, da confissão, da autobiografia, na filosofia é um tema que perdura da obra de Cavell, que vê o esforço filosófico de Wittgenstein de reconduzir as palavras da pureza da voz metafísica à voz do ordinário como um projeto de recuperação da voz humana, uma voz que, segundo ele entende, a filosofia banuiu (o que não é o mesmo que dizer que se trata de um projeto *humanista*, como se a noção de humano fosse transparente). Assim, o entendimento da voz, segundo Cavell, não é o do discurso ou da enunciação, mas o que confere alma às palavras, infunde-lhes vida, por assim dizer. Cavell vê o banimento da voz humana do registro filosófico como uma suspeita de tudo que é ordinário, como a fantasia de algum tipo de mediação purificada exterior à língua que nos esteja à disposição¹⁰. As palavras, quando conduzem nossas vidas para fora do ordinário, tornam-se esvaziadas de experiência, perdem o contato com a vida – em Wittgenstein, essa é a cena da língua que sai de férias. Essas são as cenas evocadas na encenação teatral da dúvida (decerto você não pode ter *essa* dor), e, se a dor cética será expressa apenas com tal teatralidade, então há razão para suspeitar que o ceticismo expresse dúvidas artificiais. Mas, para Wittgenstein, como Cavell corretamente nos lembra, a possibilidade do ceticismo está incrustada no ordinário – daí, diz Cavell, as *Investigações Filosóficas* terem sido escritas em resposta ao ceticismo, porém não como sua refutação, pois o embate com o ceticismo é tal que não nos é permitido ganhar ou perder. Tal como o leio, a questão não é saber (pelo menos na imagem do saber que boa parte da filosofia moderna propagou com sua asserção velada sobre ser capaz de *resolver* o problema do que é conhecer), mas reconhecer. Meu reconhecimento do outro não é algo que eu possa fazer uma vez e assim se acaba. A suspeição em relação ao ordinário parece, para mim, estar enraizada no fato de que os relacionamentos requerem uma repetida atenção ao mais ordinário dos objetos e eventos, porém nosso impulso teórico, muitas vezes, é o de pensar a ação em termos de escapar do ordinário e não de descer a ele.

No registro literário, Cavell pergunta se as tragédias shakespearianas não podem ser uma resposta ao (que a filosofia entende como) ceticismo:

10. Cf. em *Investigações Filosóficas*, par. 120: "Quando falo de língua (palavras, frases etc.), devo falar a língua de todos os dias. Essa língua é muito grosseira e material para o que queremos dizer? Então, como é que se constrói outra? – E como é estranho podermos fazer algo com o que temos!" (L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, par. 120, grifo no original).

No entanto, não poderia nos assombrar, como filósofos, que em *Rei Lear* a dúvida quanto às expressões de amor de uma filha amada, ou em *Otelo* a dúvida manifestada como ciúme e terror ante a satisfação de uma esposa, ou em *Macbeth* a dúvida manifestada como uma questão sobre a estabilidade da humanidade de uma mulher (em ligação com bruxas), leva ao repúdio de um homem ou à aniquilação do mundo justo pela perda de poder ou da convicção no uso da palavra¹¹.

Como sugeri em outro momento, o tema da aniquilação do mundo, ou de ver a si mesmo em meio à encenação de uma dúvida capaz de aniquilar o mundo, não é necessariamente vinculado a grandes acontecimentos – assim, localizo a não conhecibilidade do mundo e, nele, de alguém no *ordinário* –, por exemplo, nas interações em torno das acusações de bruxaria entre os azande, que interrompem o ordinário, mas ainda são parte do cotidiano, ou no sentido difuso segundo o qual o real poderia não ser reconhecido nas narrativas de saúde e doença em meus estudos em andamento sobre o bairros de baixa renda em Delhi¹². Defendo que, nesses casos, obtemos tal intuição do humano que é como se um dos aspectos sob os quais se pode compreender uma pessoa é como vítima da linguagem – como se as palavras pudessem revelar mais de nós do que estamos cientes.

A intimidade entre ceticismo e o ordinário é revelada no presente trabalho em muitos momentos, como nos rumores assustadores que circulam e produzem a imagem do outro como o fantasma do qual se esvaiu toda a subjetividade humana, ou quando se observa a violência, no registro literário, transfigurando a vida em outra coisa, talvez uma forma de morte, ou transformando alguém em um fantasma, por assim dizer. Mas meu envolvimento com os sobreviventes dos tumultos também me mostrou que essa vida não foi recuperada como de grandes gestos no campo do transcendente, e sim por uma descida ao ordinário. Houve, argumento, uma mútua absorção da violência e do ordinário que me leva, por fim, a pensar no evento como instância sempre ligada ao ordinário, como se houvesse tentáculos que se deslocam do cotidiano e prendem a si o evento de alguns modos específicos.

Tendo a pensar que, se por um lado, os eventos críticos e traumáticos do tipo que descrevo não são simplesmente constituídos por formas do social, por outro,

11. S. Cavell, "Something out of the Ordinary", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 71, n. 2, nov. 1997, p. 26.

12. Cf. V. Das, "Wittgenstein and Anthropology"; *idem*, "The Event and the Everyday: Notes on Illness, Despair and Hope". Ciclo de palestras Wertheim, out. 2003.

eles tampouco são totalmente seu outro. É, assim, vejo-me atraída à ideia de que as fronteiras entre o ordinário e o evento são delimitadas em termos do fracasso da gramática do ordinário, pelo que entendo que o que *se coloca em questão* é como aprendemos que tipo de objeto é algo como o lamento, ou o amor. Esse fracasso da gramática ou o que podemos também chamar de fim dos critérios é o que vejo como violência aniquiladora do mundo – a figura de um irmão que não é capaz de interpretar se o amor consiste em matar a irmã de alguém para salvá-la de outro tipo de violência advinda da multidão, ou em entregá-la à proteção de alguém cujos motivos não é possível perscrutar totalmente; ou o fracasso de uma mãe em saber que seu filho está mais a salvo com ela ao léu, diante de uma multidão assassina, do que em uma casa com seu pai.

Meu interesse neste livro não é de descrever esses momentos de horror, mas de descrever o que acontece ao sujeito e ao mundo quando a memória de tais eventos está guardada nos relacionamentos existentes. Minha surpresa e terror é que de tais momentos frágeis e de intimidade se fez um linguajar compartilhado, sem nenhuma garantia de que houvesse convenções seguras nas quais esse linguajar, na verdade, pudesse se fundar. Uma possível vicissitude de tais momentos fatais é que o sujeito pode quedar destituído de voz – não no sentido de que alguém pudesse se ver destituído de palavras, mas de que essas palavras se revelem congeladas, insensíveis, sem vida¹³. Desse modo, há homens e mulheres que falam, e, se inquiridos, contam histórias sobre a violência que viram ou sofreram em seus corpos. Pensava que talvez essas pessoas tivessem discurso, mas não voz. Por vezes essas palavras estavam imbuídas de uma qualidade espectral, ou podiam ser proferidas por uma pessoa com quem tivesse estado num encontro face a face, e, no entanto, as sentia como que animadas por outra voz. Em sentido contrário, descrevo aqueles que escolheram emudecer, que afastaram sua voz para protegê-la. Assim, do mesmo modo que penso no evento como ligado ao cotidiano, penso no cotidiano como pleno de eventos em si mesmo.

Como os exemplos mencionados acima sugerem, a voz não é idêntica ao discurso; tampouco se opõe à escrita. A voz, como a entendo, não é a mesma coisa

13. A sensação de que o meu discurso pode não ser a minha voz é expressa com grande sensibilidade em um romance hindi de Krishna Baldev Vaid: “*mero muh se jo awaz niklegi, voh meri nahin hogi, ya kisi ko sunai nahin degi, ya kisi se pahchani nahin hogi*” – a voz que emana da minha boca não será minha, ou ninguém a ouvirá, ou ninguém a reconhecerá; citado em A. Montaut, “La poétique du vide chez Vaid et la résistance à la violence communautaire”, *Puruśārtha: Special Issue, Littérature et Poétiques Pluriculturelles en Asie du Sud*, vol. 24, 2000.

que a enunciação, tampouco a escrita é somente gráfica – assim, não posso vincular a voz à presença e a escrita à ausência, como sugerido por Jacques Derrida. Contudo, o que considero útil na poderosa análise da assinatura, levada a cabo por Derrida, é a possibilidade de que as palavras possam se revelar libertadas das amarras de sua origem¹⁴. Tento ampliar essa noção, de modo que possamos ver não apenas as novas possibilidades que ela oferece, mas também suas ameaças. Por exemplo, podemos falhar no reconhecimento da assinatura do enunciado que estamos escutando, mesmo em um encontro face a face, se as palavras são animadas por outra voz. É algo semelhante à possibilidade de falsificação que poderia colocar a autoridade de um documento em questão. Assim, eu também exploro o sentido de perigo em relação à enunciação falada e escrita em espaços como o do rumor ou em instituições, como o Estado, que podem se desprender de suas próprias promessas de justiça ao assumir a possibilidade da assinatura como falsificação, voltando-a contra aqueles que são suspeitos a seus olhos: a própria ideia que Derrida julga tão atrativa como crítica da presença e da intencionalidade aqui se torna uma tática do Estado para evitar sua responsabilidade.

Não é apenas a violência experimentada no corpo nesses casos, mas também a sensação de que se perde o acesso ao contexto, aquilo que constitui o sentido da violação. A fragilidade do social torna-se envolta em uma temporalidade da antecipação quando se deixa de confiar no fato de que o contexto esteja em seu lugar. O afeto produzido sobre os registros do virtual e do potencial, do medo que é real, mas não necessariamente concretizado em eventos, vem a constituir a ecologia do medo na vida cotidiana. Potencialidade não tem, aqui, o sentido de algo que aguarda às portas da realidade para fazer sua aparição, e sim o que já está presente¹⁵. A tarefa etnográfica aqui é descrever como os sentimentos de ceticismo vêm a ser incrustados em uma vida cotidiana amedrontada, de modo

14. J. Derrida, “Signature, Event, Context”, em *Limited Inc.* Hent de Vries explica esse impulso em Derrida com referência à relação entre a oração e a fundação da teologia: “Derrida não deixa dúvidas de que a oração deve sua existência a uma possível contaminação. Se a oração não contivesse o risco de se perder (em predicação, citação, repetição mecânica [...]) e, portanto, errar o alvo, nenhuma teologia, positiva ou negativa, seria possível”. Essa cena da oração se perdendo captura o perigo de palavras que não encontram endereço. Talvez a aceitação desse fato, em vez de uma busca por garantias, possa nos dar paz. Cf. H. de Vries, *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas*, p. 656.
15. D. Poole e P. Jeganathan nos deram análises magistrais do medo gerado em modo de antecipação e de como o Estado está implicado nessa temporalidade. Veja P. Jeganathan, “Checkpoint: Anthropology, Identity and the State”, e D. Poole, “Between Threat and Guarantee: Justice

que garantias de pertencimento a instâncias mais amplas, como comunidades ou Estado, não sejam capazes de apagar as dores ou de prover meios para reparar essa sensação de ser traído pelo cotidiano. Vai se tornar claro que o sentido em que uso o termo "comunidade" não é como o de algo já dado ou primordial (e daí oposto ao Estado). Antes, a comunidade se constitui mediante acordos, podendo também se desfazer pela recusa em reconhecer alguma de suas partes (por exemplo, mulheres ou minorias) como parte integral de si. Essa recusa pode tomar a forma de vozes não ouvidas, ou pode se revelar por uma proliferação de palavras que afogam silêncios difíceis de suportar. Assim, enquanto a voz pode dar vida a palavras congeladas, feita plural ela também pode ser letal, como no caso de palavras que flutuam em torno de rumores aterrorizantes sem estarem atadas a uma assinatura.

A VIOLÊNCIA NO TECIDO DA VIDA

Nos anos de 1973 e 1974 estive dedicada ao estudo de uma rede de famílias urbanas do Punjab visando compreender seu sistema de parentesco¹⁶. O núcleo dessa rede de parentescos estava localizado em Délhi e consistia em dez famílias que tinham fugido de Lahore no tempo da Partição. Outras famílias dessa rede estavam espalhadas em muitas cidades, incluindo Amritsar, Bombaim, Calcutá, Ferozepur, Jalandhar, Ludhiana e Simla. Nos estágios iniciais do meu trabalho de campo, comeci recolhendo a terminologia dos parentescos, traçando genealogias, registrando as trocas de presentes e assinalando as alianças de matrimônio. Estava muito interessada na política de parentesco e assim acompanhei detidamente negociações durante casamentos e funerais e as narrativas dos relacionamentos, obsessivamente discutidas e debatidas. Já me impressionava, na época, o fato de que a estrutura dos grupos domésticos não se aproximava das fases típicas do ciclo de desenvolvimento tão caras aos analistas de família e parentesco¹⁷. A

and Community in the Margins of the Peruvian State", ambos em *Anthropology in the Margins of the State*.

16. Cf. V. Das, "Masks and Faces: An Essay on Punjab Kinship", *Contributions to Indian Sociology*, vol. 1, 1976.
17. A análise de P. Reynolds das implicações da mudança de configurações residenciais para a compreensão da violência na vida dos jovens na África do Sul oferece *insights* metodológicos e teóricos da maior importância sobre esse problema. Veja o ensaio "The Ground of All Making: State, Violence, the Family, and Political Activists", em *Violence and Subjectivity*.

variação mais interessante estava no número de crianças que transitavam entre diferentes tipos de familiares em diversas fases da vida.

O deslocamento da Partição tornara difícil para algumas das famílias o sustento de seus filhos, em decorrência tanto da morte de um pai quanto da destituição da família. Adoções informais e a procura de acolhimento familiar por curtos períodos, bem como o fluxo de ajuda material sob a forma de doações, eram elementos essenciais das estratégias de sobrevivência. A Partição criara significativas diferenças de riqueza e ganho dentro da rede de parentes. Algumas famílias nessa rede tinham ganhos de negócios fora do Punjab que as salvaram da completa devastação econômica. O funcionamento do "axioma da amizade familiar" significava que os parentes mais afortunados que dispunham de casas do lado indiano da fronteira davam abrigo aos que tinham escapado do Paquistão¹⁸. Isso incluía ajuda com a procura de empregos, empréstimos e abrigo para as crianças que tivessem perdido um dos pais. No entanto, o outro lado dessas relações de parentesco se fazia de constantes alusões à traição da confiança, a infidelidades e ao fracasso em viver à altura dos elevados ideais morais de solidariedade parental. O modo como tais desilusões eram encenadas nos relacionamentos, a performance das acusações e a delicada codificação das referências a favores passados e a relacionamentos traídos constituíam a estética do parentesco. Não que houvesse alguma proibição à menção à Partição ou que não se fizesse nenhuma referência aos lares que foram deixados para trás. No entanto, a violência perdurava ou as traições das quais aos poucos fiquei ciente pareciam estar sempre nas margens das conversas, não sendo abordadas sob o modo das performances públicas.

Argumentarei, no decorrer da minha discussão nos capítulos seguintes, que, enquanto nas narrativas que se podem recolher de documentos do Estado as palavras são usadas livremente, na vida das comunidades o modo como a violência da Partição nelas estava imiscuído era muito mais *mostrado* (às vezes com palavras) que narrado. Palavras eram faladas, porém operavam como gestos para mostrar essa violência – para traçar fronteiras entre o que se podia proclamar como traição, ainda que delicadamente, e o que só podia ganhar forma pelo silêncio. As memórias da Partição, portanto, não tinham a natureza de algo que estivesse nos subterrâneos, reprimida, escondida, tendo de ser escavada. De certa forma, essas memórias estavam bem na superfície. No entanto, criaram-se cercas em torno de-

18. Sobre o axioma da amizade de parentesco, cf. M. Fortes, *Kinship and Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan*, cap. 7.

las: a própria língua que carregava essas memórias tinha certo matiz estrangeiro, como se o punjabi ou o hindi em que eram faladas fossem algum tipo de tradução de uma língua outra e desconhecida. Por enquanto, deixo essa ideia aqui como um modo possível de conceitualizar o que muitos têm chamado de língua interior (distinta de uma língua privada).

É importante, para mim, assinalar uma característica significativa do meu trabalho de campo. Eu estava empenhada no estudo do parentesco entre famílias urbanas no contexto da vida cotidiana. Imersa na vida diária das mulheres dos lares, definida pelos ritmos temporais de cozinhar e comer, limpar a casa, dar banho nas crianças, travar suas conversas costumeiras à tarde, quando o serviço doméstico estava feito – era fácil ser seduzida pela ideia de que a família estava circunscrita apenas aos mais amplos ritmos geracionais dos casamentos, nascimentos, da criação das crianças, das doenças comuns, das enfermidades da velhice e da morte¹⁹. A violência da Partição parecia ter desaparecido num passado distante. Mesmo entre os filhos das famílias havia pouco conhecimento do que seus pais haviam vivido durante a Partição. No entanto, dentro do período do meu trabalho de campo houve perigos – eventos passados, dos quais apenas se tinham vagas suspeitas, podiam subitamente se fazer presentes sem nenhum aviso. Por exemplo, testemunhei uma mulher em seu leito de morte dizendo que seu último desejo era que sua mortalha não viesse da casa do irmão. Essa recusa de uma poderosa conexão ritual – a saber, que a família natal de uma mulher casada reconhece sua conexão com a filha de uma linhagem no momento de sua morte – sugeria o poderoso obstáculo de alguma traição passada que nunca fora explicitamente colocada. No entanto, na performance pública do funeral outros parentes persuadiram seus filhos adultos a desrespeitar seu pedido: como os mais velhos diziam, uma pessoa pode ser demandada por toda a sorte de força espiritual no momento da morte. O sentimento de que a vida cotidiana como espaço do ordinário enterrou em si mesma a violência que provê certa força dentro da qual relacionamentos se movem viria a ganhar solidez em minhas reflexões quando vim a conhecer

19. Para um excelente exemplo de tal metodologia de trabalho de campo, cf. J. Carsten, *The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Carsten foi completamente incorporada como uma filha dentro da comunidade da aldeia que estudou, de modo que sua descrição do sistema de parentesco é quase visceral. Sua discussão mostra como isso não era tanto uma estratégia de sua parte, como uma resposta a certas formas de incorporar pessoas de fora que parecem normais aos aldeões.

essas famílias²⁰. No entanto, com uma única exceção, jamais perguntei a ninguém sobre suas histórias da Partição. Não que, se perguntadas, essas pessoas não pudessem contar uma história: o fato era simplesmente que as palavras tinham para elas uma qualidade congelada e escorregadia, que mostravam sua relação exaurida e insensível em relação à vida. Espero que, nas descrições que seguem neste livro, a natureza desse silêncio se revele a si mesma.

FERIDAS

Diferentemente de minha relação com as famílias que viveram o deslocamento, na qual a violência sempre se manifestou nas margens, minha experiência de trabalhar com os sobreviventes dos tumultos de 1984 foi de outra natureza. O assassinato de Indira Gandhi, em 31 de outubro de 1984, por seus guarda-costas *sikhs* foi seguido de uma violência brutal contra os residentes *sikhs* das colônias de reassentamento em Délhi. A descrição desses tumultos, que receberam considerável atenção tanto na produção acadêmica quanto na de ativistas, terá lugar nos capítulos que se seguem. O que quero descrever aqui é a ideia de que a explosão súbita da violência e da força imperativa que me atraiu ao mundo dos sobreviventes nada tinha do ritmo lento com que a violência da Partição se desvelou para mim. A violência dos tumultos de 1984 era *visível* nas colônias em que fora perpetrada, embora não fosse reconhecida nos pronunciamentos oficiais que se seguiram ao assassinato de Indira Gandhi. A qualidade de sua visibilidade está mais bem descrita no meu trabalho anterior. Permitam-me retomar minhas próprias palavras sobre as impressões visuais causadas por minha primeira visita à colônia:

Em nossa primeira visita à área, fomos apresentados a ela por um autoproclamado assistente social que se uniu a nós e que, mais tarde, soubemos ter sido designado pelos poderosos locais para seguir de perto todos os estranhos e mantê-los informados dos acontecimentos na colônia. Conseguimos nos desvencilhar desse homem sob variados pretextos e então fomos conduzidos por Vakil Singh, que havia perdido dois filhos no massacre. Vi-

20. O uso da palavra *enterrou* pode transmitir a impressão de que a violência foi reprimida. Eu uso o termo *enterrou* aqui no sentido de que um texto pode enterrar certa memória, por exemplo, na interpretação de Cavell do texto de Emerson sobre o amanhecer, enterrando o nome do filho morto de Emerson mediante sua disseminação no texto. A memória aqui não precisa ser exumada: é como o padrão de fundo em uma trama, sempre presente e ainda não totalmente visível.

mos sangue espalhado nas paredes, buracos de bala, montes de cinza nos quais se podiam ainda encontrar vestígios de cabelos, crânios e ossos. Mas o que encontramos nas mulheres era, sobretudo, o medo. Seus maridos haviam sido mortos diante delas. Seus filhos haviam sido poupados, porém ameaçados com terríveis consequências, caso delatassem os assassinos. No entanto, começava a tomar corpo uma sombria resistência, feita de raiva, medo e dor. Elas se sentiam cercadas pelos assassinos, que tinham estabelecido um "acampamento" na colônia e faziam uma ostensiva "caridade" para impressionar a imprensa e as organizações sociais que tinham se apresentado para registrar e relatar a carnificina.

Minha sensação era de que a violência era visível, ainda que de alguma forma obscurecida, como se o olho fosse uma câmera convidada a focar um cenário pré-organizado, e como se o que testemunhávamos fosse algo que simplesmente havia desaparecido do campo de visão – isso foi registrado na seguinte entrada de diário:

Enquanto conversava com as mulheres, três ou quatro senhoras muito velhas perambulavam numa espécie de comboio, cada qual segurando a ponta da *dupatta* (véu) da outra. Como espíritos, paravam na frente de cada casa – mudas –, porém vendo coisas que eram invisíveis para nós. Os lamentos pelos mortos não vinham de seus lábios. Ali elas permaneciam, diante de portas arrombadas e muros chamuscados – olhos que não viam –, chamando pelos nomes daqueles que tinham morrido havia apenas dois dias.

Ao congelar esses momentos da paisagem fúnebre, pretendo avaliar a ideia de como os objetos e gestos estavam retorcidos, espalhados e dilacerados²¹. A violência brutal e condensada havia devastado a costumeira normalidade desses lugares (ela própria marcada de uma violência cotidiana, porém raramente noticiada) e

21. O sentido de uma paisagem fúnebre é encontrado em muitas etnografias de violência. Aqui está Mark Whitaker escrevendo em sua revisita a Batticaloa: "Fragmentos etnográficos, como os acima, apresentam um problema para um antropólogo construtivista como eu. Eu os escrevi para serem, por mais inadequados que fossem, algo que eu tivesse testemunhado. De certa forma, posso sentir o olhar severo de tudo aquilo mirando até mesmo agora, olhando para mim a partir das fotografias de guerreiros mortos, de quem me lembro quando crianças, ou gravadas naquela paisagem lunar entre Polonavura e Batticaloa, agora com suas casas abandonadas e saqueadas e campos de arroz queimados e varridos pelos vários exércitos que uma idosa tâmil com quem conversei chamou de 'centopeias da guerra'". Whitaker toma sua noção de fragmento em uma direção muito diferente da minha, pois ele amarra a ideia do fragmento com a impossibilidade de representação, enquanto para mim a conexão é com o luto. M. Whitaker, "Ethnography as Learning: A Wittgensteinian Approach to Writing Ethnographic Accounts", *Anthropological Quarterly*, vol. 69, n. 1, 1998.

os levado à atenção do público. Assim, minha própria "entrada" no campo não foi marcada por nenhum dos lentos rituais de iniciação por meio dos quais os antropólogos se tornam parte do dia a dia de uma comunidade. Era como se uma ferida tivesse de súbito se aberto, rasgando tecidos conectados. Minha própria presença no "campo" não era a de uma antropóloga conduzindo o trabalho de campo²². Com muitos outros, tomara para mim a incumbência de agir nessa emergência para a segurança dos sobreviventes e trabalhar com vistas a sua recuperação. Tais questões, portanto, estavam ancoradas na tentativa de compreender como os sobreviventes reconstruiriam suas vidas, recolheriam os cacos e descobririam como e para onde seguir, isto é, seguir vivendo naquele mesmo espaço de devastação, de algo que se acabou.

ENTRELAÇAMENTO

Existe a questão, ademais, de como e por que esses eventos estão ligados, consideradas as significativas diferenças entre eles. A assinatura da Partição tanto na imaginação literária quanto na popular se fez pela violação de mulheres, pelos estupros e desaparecimentos em massa, por sua expulsão dos lares, pelo imperativo da busca de mortes heroicas e pelas operações de resgate levadas a cabo por Índia e Paquistão. Não pretendo sugerir que não tenha havido violação de corpos masculinos durante a Partição. Na verdade, tudo indica que a castração do inimigo (tanto literal quanto figurativa) era um importante modo pelo qual se fazia o corpo masculino representar toda a comunidade. Não obstante, nos discursos que emanam do Estado (como nos debates da Assembleia Constituinte que analiso no Capítulo 2), esse fato é sempre obliterado. A estratégia retórica de dar destaque às mulheres raptadas ou estupradas e, assim, excluir a violação sexual de homens permitia à nação construir-se como nação masculina.

Em sentido contrário, se consideramos os tumultos contra os *sikhs* em 1984, a humilhação dos homens foi o tema dominante. As mulheres não foram atacadas, embora possa ter havido casos isolados de estupro²³. Sugerir em estudos anteriores

22. Cf. V. Das, "The Anthropology of Violence and the Speech of Victims", *Anthropology Today*, vol. 4, n. 3, 1987.

23. Estou ciente de que alguns ativistas, como Madhu Kishwar, deram provas perante a Comissão de Inquérito do Povo, que foi nomeada por grupos de cidadãos, atestando que as mulheres tinham sido violentadas. Quando eu inicialmente fui para Sultanpuri, algumas mulheres que

que as multidões trabalham com ideias precisas de limite²⁴. Estudos subsequentes de violência coletiva em outras áreas sugerem que em alguns casos grupos muçulmanos e hindus conscientemente tentaram evitar o estupro de mulheres da outra comunidade. Em outros casos, porém, o estupro ainda evoca a violência da comunidade. Por exemplo, Deepak Mehta e Roma Chatterji citam seus informantes de Dharavi, em Bombaim, registrando que hordas hindus atacaram violentamente um grupo de mulheres muçulmanas, arrastando-as e gritando “Estamos tirando o seu Paquistão”²⁵. Em contraste, Sudhir Kakar, em seu estudo da violência coletiva em Hyderabad, registra que se evitou explicitamente o estupro porque aqueles que se engajaram na violência ainda imaginavam um futuro em que todos teriam de viver juntos novamente. Em suas palavras:

Como Mangal Singh observou, “Poucos dias depois do fim do tumulto, apesar da dor em nossos corações e da frieza inicial de nossas vozes, Akbar Pelwan ainda teve de me chamar e dizer ‘Mangal Bhai, o que vamos fazer sobre aquela terra em disputa em Begampet’, e tive de responder ‘Vamos nos unir nesse caso, Akbar Bhai, e resolver o problema pacificamente’”. Os estupros tornam essa interação impossível e transformam em ódio implacável a animosidade entre hindus e muçulmanos²⁶.

Esse é um movimento interpretativo interessante, mas pressupõe que sabemos o que significa viver em comunidade novamente. No caso da Partição, os limites traçados em torno das pessoas eram as fronteiras nacionais, relativamente difíceis de cruzar e materializados em símbolos de nacionalidade como postos de fronteira, passaportes, autorizações de viagem; já os limites a serem contornados por aqueles que participaram da violência coletiva uns contra os outros, mas con-

viviam em áreas relativamente menos afetadas, como a Quadra D, nos contaram que algumas mulheres haviam sido estupradas. No entanto, depois de mais de um ano de trabalho nos blocos mais afetados nessa área, posso dizer com alguma confiança que os homens foram mortos e as propriedades foram saqueadas, mas as mulheres não foram violadas em Sultanpuri. De fato, os sobreviventes fizeram esse ponto para distingui-lo dos tumultos hindu-muçulmanos, sobre os quais eles tinham o tipo de conhecimento tácito que está disponível nessas comunidades. Segue-se uma análise detalhada no Capítulo 8.

24. V. Das, “Communities, Riots and Survivors”, em *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*.
25. Cf. D. Mehta e R. Chatterji, “Boundaries, Names, Alterities: A Case Study of a ‘Communal Riot’ in Dharavi, Bombay”, em *Remaking a World: Violence, Social Suffering, and Recovery*.
26. Cf. S. Kakar, *Colour of Violence: Cultural Identities, Religion and Conflict*.

tinuam a habitar o mesmo espaço, são mais sutis²⁷. Eles precisam ser decifrados tanto nas águas calmas, quando a vida parece em paz, quanto nos momentos mais dramáticos de uma crise, pois as fronteiras podem ser traçadas entre comunidades, localidades, membros da família e até diferentes regiões do *self*. Também se deve levar em conta que as histórias sobre violência que circulam durante tumultos incluem o tema do estupro, independentemente das incidências reais. Isso não significa, é claro, que a diferença entre as duas situações seja insignificante, mas mostra que, nas regiões do imaginário, a violência cria divisões e conexões que apontam para os enormes perigos que os seres humanos representam uns para os outros. O modo como esses perigos são dominados, domesticados, vividos é o tema de vários dos capítulos seguintes. Seres humanos, no entanto, representam não só perigo, mas também esperança uns para os outros. Ao abordar o tema do sofrimento social, tento mostrar em minha descrição das vidas ordinárias que a resposta a esses perigos não é a de um tipo de ascensão ao transcendente, mas de uma descida à vida cotidiana. Penso na delicada tarefa de reparar a teia de aranha rompida, evocada por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*, como minha metáfora para o compromisso com o sofrimento e a cura que a vida ordinária revela.

NOVAMENTE, AS FORMAS DE VIDA

Vamos considerar quão longe a ideia de forma de vida em Wittgenstein vai nos levar a pensar sobre esses dois eventos e as vidas enredadas neles. Wittgenstein entende a linguagem como marca da socialidade humana: daí que as formas de vida humanas são definidas pelo fato de que elas são formas criadas *por e para* aqueles que estão em posse da linguagem assim como o natural é absorvido pelo interior dessas formas “sociais”. Não raro, os antropólogos evocam a noção de formas de vida para sugerir a importância da descrição densa, do conhecimento local, ou do que é aprender uma regra²⁸. Para Cavell, essas perspectivas convencionais da ideia

27. Para as variadas formas como a ideia de Partição é compreendida, cf. os vários ensaios em *Transeuropeennes: Divided Countries, Separated Cities*, n. 19-20, 2000-2001.
28. Por exemplo, Clifford Geertz, que tem o prazer de reconhecer Wittgenstein como um de seus mestres, fala da importância do conceito de formas de vida como um caminho para “tentar descobrir como, no meio de uma conversa, as pessoas, pessoas individuais, pessoas como um todo, configuram juntas uma voz distinta e variada”. Cf. C. Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, p. xii. Com certeza, esse movimento foi extremamente produtivo para a antropologia, mas atesta mais a liberdade que prometia a partir de modelos

de forma de vida obliteram a luta espiritual das investigações em Wittgenstein. Em suas palavras:

A ideia [de formas de vida] é, creio eu, tipicamente entendida como ênfase na natureza social da linguagem e da conduta humanas, como se a missão de Wittgenstein fosse repreender a filosofia por se concentrar excessivamente em indivíduos isolados, ou por enfatizar o interior com prejuízo do exterior, ao explicar questões como significado, ou estados de consciência, ou seguir uma regra etc. [...] Um sentido convencionalizado de forma de vida dará suporte a uma ideia de concordância convencional ou contratual. Mas há outro sentido de forma de vida que contestará isso²⁹.

O que Cavell julga insuficiente nessa noção convencional de formas de vida é que esta não apenas obscurece a absorção mútua do natural e do social como também enfatiza a *forma* em detrimento da *vida*. Ora, a vida é objeto de poderosa teorização nos escritos de Giorgio Agamben e Michel Foucault, ambos interessados nos processos pelos quais a gestão da vida se torna assunto de Estado, inaugurando assim o Estado biopolítico – analiso algumas das implicações desse pensamento no Capítulo 10. O que mais me interessa na escrita de Cavell, porém, é a ideia de que o sentido vertical da forma de vida sugere o limite do que ou quem é reconhecido como humano dentro de uma forma social e fornece as condições do uso de critérios em relação aos outros. Assim, os critérios da dor não se aplicam àquilo que não exibe sinais de ser uma forma de *vida* – não perguntamos se um gravador que pode ser ligado para reproduzir um grito sente a dor³⁰. A distinção entre os eixos horizontal e vertical das formas de vida nos leva, pelo menos, ao ponto em que podemos apreciar não apenas a segurança proporcionada

de conhecimento excessivamente deterministas, nos quais a personalidade do pesquisador é convertida em um observador neutro, do que a especificidade do pensamento na conexão entre formas e vida. Isso não é tanto uma crítica a Geertz quanto uma maneira de reconhecer como é difícil absorver esse conceito.

29. S. Cavell, "Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture", em *This New Yet Unapproachable America: Lectures after Emerson after Wittgenstein*, p. 41.
30. A questão de saber se existe uma divisão nítida entre humanos e animais na concepção de Wittgenstein é complicada. Embora eu toque levemente nessa questão em algumas partes deste texto, não posso abordá-la com detalhes. A presença de vários animais em *Investigações Filosóficas*, como o leão, o cachorro, a abelha, a aranha, a mosca e até mesmo a vaca, pode nos alertar para esse problema. Eu queria escrever sobre os rastros que os animais deixam nos textos, para agradecer nosso cão, lora, que muitas vezes guiou meus pensamentos, mas devo adidi-lo por enquanto.

da pelo pertencimento a uma comunidade com convenções compartilhadas, mas também os perigos que os seres humanos representam um para o outro. Esses perigos relacionam-se não apenas às diferenças de entendimento sobre as *formas*, mas também sobre o que constitui a *vida*. A zona cinzenta entre o que é humano e não humano transforma-se na zona cinzenta entre o que é vida e o que não é vida.

Visto da perspectiva de Agamben, é o fato de que um Estado biopolítico pode levar alguém ao que é a mera vida, ou vida nua, que produz corpos que são assassinaíveis sem punição³¹. Em Cavell, é possível vislumbrar os perigos que estão como que costurados à vida cotidiana quando se impede o reconhecimento do outro, não simplesmente sob o fundamento de que ele não faz parte da própria comunidade, mas de que ele não faz parte da própria vida. Esta não é uma questão de negação racional: trata-se de negar-se a aceitar a separação do outro como criatura de carne e osso. Às vezes, os escritos de Cavell sugerem essa ideia mediante o medo da natalidade e o pensamento de que a violência pode estar ligada não apenas à disseminação da morte, mas também à recusa em permitir que outra pessoa nasça.

A costura de ambas as etnografias de violência, como fiz neste livro, como se cada uma fosse atravessada com as cores da outra, aponta para o modo como a vida cotidiana absorve o trauma da violência coletiva que cria fronteiras entre nações, etnias e grupos religiosos. A diferença é que o próprio fato da minha presença perto do local da violência no caso das rebeliões de 1984, e minha relativa distância no tempo em relação à violência da Partição, tornou distinta a relação entre palavras faladas e vozes. O trabalho do tempo, não sua representação, está em questão, pois em cada caso a questão do que é herdar o legado de tal violência tem sido diferente.

A ESCURIDÃO DESSE TEMPO

No prefácio das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein escreve: "Não é impossível que a este trabalho, em sua pobreza e na escuridão deste tempo, caiba levar a luz a um ou outro cérebro – mas, evidentemente, é improvável". George Bearn escreve que o momento destrutivo das *Investigações* ameaça o tecido de nossas vidas diárias, o que o torna mais destrutivo do que o ceticismo didático do filósofo ou do

31. G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*.

café cético³². Se na vida, disse Wittgenstein, estamos cercados de morte, também na sanidade de nossa compreensão estamos cercados de loucura. Em vez de uma exclusão forçada dessa voz de loucura, Wittgenstein nos devolve ao cotidiano por um gesto de espera: “Se eu tiver esgotado as justificativas, é porque cheguei ao leito de rochas e minha pá entortou. Então estou inclinado a dizer: isto é simplesmente o que faço”³³. Nessa imagem da pá entortada como ilustrativa de uma caneta entortada, temos a imagem do que o ato de escrever pode significar na escuridão desse tempo. Para mim, o amor pela antropologia se revelou um caso em que, quando chego ao leito de rocha, não atravesso a resistência do outro, mas nesse gesto de espera permito que o conhecimento do outro me marque³⁴. Nesse sentido, este livro é também uma autobiografia.

32. G. C. F. Bearn, *Waking to Wonder: Wittgenstein's Existential Investigations*.

33. L. Wittgenstein, *Culture and Value*, p. 44.

34. Alguns estudiosos interpretam as formas de vida como aquelas que permanecem depois que as explicações se esgotam, e as ciências sociais como a disciplina que explica “os padrões normativos de comportamento”. Concluem, portanto, que há um paradoxo no uso dessa ideia dentro de um paradigma das ciências sociais: por exemplo, Paul Seabright, que inicia seu ensaio sobre esse “paradoxo” wittgensteiniano ao afirmar que as “formas de vida” se referem a práticas, costumes ou instituições compartilhados. Espero que minha discussão mostre que essa é uma visão muito empobrecida da ideia de formas de vida, pois não contém reflexões sobre a noção de “vida”. Ela também endossa uma visão da ciência social e da cultura que muitos antropólogos fizeram muito para superar. P. Seabright, “Explaining Cultural Divergence: a Wittgensteinian Paradox”, *Journal of Philosophy*, vol. 84, n. 1, 1987.

CAPÍTULO 2

A Figura da Mulher Raptada

O Cidadão Sexuado

Escrevendo em 1994, o conhecido historiador dos estudos subalternos Gyanendra Pandey tomou o desinteresse acerca da Partição nas ciências sociais e na cultura pública indiana como sintoma de um profundo mal-estar. A escrita da história na Índia, argumenta Pandey, notoriamente não se interessa pela construção popular da Partição, pelo trauma que ela produziu e pela aguda divisão entre hindus, muçulmanos e *sikhs* que foi deixada em sua esteira. Ele atribuiu essa cegueira ao fato de que o ofício do historiador nunca se sentiu particularmente confortável com questões como “o horror da Partição, a angústia e a tristeza, a dor e a brutalidade dos ‘tumultos’ de 1946-47”. O movimento analítico na historiografia indiana, argumenta Pandey a seguir, foi o de assimilar a Partição como um acontecimento nas histórias cruzadas do Império Britânico e da nação indiana, deixando pouco espaço para relatar a experiência do evento da perspectiva das pessoas comuns¹.

Nos últimos anos, muitos escritores, incluindo Pandey, produziram significativa literatura de testemunho sobre a Partição, na tentativa de trazer as experiências das pessoas comuns para a história desse evento². Corresponde a

1. G. Pandey, “The Prose of Otherness”, *Subaltern Studies*, vol. 8, 1994, p. 205.

2. É, no entanto, importante notar que, apesar do gesto em direção ao ordinário, o que está em jogo nessa literatura testemunhal não é a história do ordinário, mas sim a recontagem da história da perspectiva de pessoas comuns em tempos extraordinários. Assim, a ênfase está em lembrar a Partição e não no modo como ela se entranha na vida cotidiana no presente. Cf. G. Pandey, *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*. Entre as contribuições mais