

41. Se na vida, disse Wittgenstein, estamos cercados de morte, também "café cético". Se na vida, disse Wittgenstein, estamos cercados de loucura. Em vez de uma sanidade de nossa compreensão estamos cercados de loucura, Wittgenstein nos devolve ao cotidiano por exclusão forçada dessa voz de loucura, Wittgenstein nos devolve ao cotidiano por exclusão forçada dessa voz de loucura. Então estou inclinado a dizer: isto é sim, 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 sim, plensmente o que figo". Nessa imagem da pá entortada como ilustrativa de uma caneca 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 marque. Nesse sentido, este livro é também uma autobiografia.

CAPÍTULO 2

A Figura da Mulher Raptada

O Cidadão Sexuado

Escrevendo em 1994, o conhecido historiador dos estudos subalternos Gayanendra 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 reconstrução 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

32. G. C. F. Bevan, *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 Scabright, que inicia seu ensaio sobre esse "paradoxo" wittgensteiniano ao afirmar que as "formas de vida" se referem a práticas, costumes ou instituições compartilhadas. 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. Scabright, "Explaining Cultural Divergence: a Wittgensteinian Paradox", *Journal of Philosophy*, vol. 84, n. 1, 1987.

e sua recuperação na instituição da relação entre os contratos social e sexual no advento da nação? Embora seja solidária no tocante à questão da repressão da voz das mulheres nos relatos da Partição que animaram o trabalho de militantes historiadoras feministas, gostaria de enquadrar isso em um modelo distinto do trauma. Em vez de empregar a noção de trauma, pergunto-me que convenções para contar a própria história poderiam ter sido apropriadas à tarefa de tornar visível (ou audível) o sofrimento das mulheres no discurso nacionalista. Tomo a figura da mulher raprada tal como esta circulou nos debates políticos logo após a Partição do país e pergunto como ela se ancorou em representações anteriores, disponíveis no mito, na história e nas formas de cultura impressa capturadas pelos discursos de início do século XX sobre tal figura. Como a ideia da mulher raprada foi transfigurada para instituir um contrato social que criou a nação como uma nação masculina?

Um dos primeiros relatos da violência da Partição colocou a história nos seguintes termos:

A grande confusão social que abalou a Índia de um extremo ao outro durante um período de cerca de quinze meses, a partir de 16 de agosto de 1946, foi um evento de magnitude e horror sem precedentes. A história não conhece guerra fratricida de tais dimensões, em que o ódio humano e as paixões bestiais rebaixaram-se aos níveis testemunhados durante a época sombria em que o frênse religioso, tomando a forma de um monstro hediondo, percorreu cidades, vilarejos e campos, com o custo de meio milhão de vidas inocentes. Senhores deceptivos, mulheres indefesas, crianças desamparadas, jovens amados, todos aos milhares foram brutalmente mortos por fanáticos muçulmanos, hindus e sikhs. Destruição e pilhagem de propriedade, raptos e estupro de mulheres, atrocidades impronunciáveis e desumanidades indescrivíveis foram perpetrados em nome da religião e do patriotismo⁶.

O governo da Índia criou uma Organização para Descobertas de Fatos [Fact Finding Organization] sobre a violência coletiva. Embora os arquivos que continham esses relatórios nunca tenham sido abertos, G. D. Khosla, juiz da Alta Corte do Punjab e encarregado de produzir esse relatório, na época, entrevistou agentes de ligação da Organização de Evacuação Militar [Military Evacuation Organization], encarregada da remoção em grande escala das minorias de um

6. G. D. Khosla, *Sern Reckoning: A Survey of the Events Leading Up to and Following the Partition of India*.

domínio para outro. Com base nessas informações, Khosla calculou a perda de vidas em ambas as comunidades em guerra entre 200 e 250 mil e o número de mulheres estupradas e rapradas em ambos os lados em cerca de 100 mil. O cálculo encontra algum respaldo em informações dadas à Câmara no contexto dos debates legislativos da Assembleia Constituinte, durante os quais se declarou, em 15 de dezembro de 1949, que 33 mil mulheres hindus ou sikhs foram rapradas por muçulmanos e que o governo paquistanês alegara que 50 mil mulheres muçulmanas haviam sido rapradas por homens hindus ou sikhs.

Os esforços conjuntos feitos pelos governos da Índia e do Paquistão para recuperar as mulheres rapradas e entregá-las aos seus familiares levaram à recuperação de um grande número de mulheres em ambos os territórios. Declarou-se, em nome do governo na Assembleia Constituinte, em 15 de dezembro de 1949, que 12 mil mulheres haviam sido recuperadas na Índia e 6 mil no Paquistão. Os números apresentados por Khosla, com base na Fact Finding Organization, foram de 12 mil mulheres hindus ou sikhs “recuperadas” das regiões do Punjab e na fronteira do Paquistão, e 8 mil mulheres muçulmanas nas províncias do Punjab indiano.

Como disse anteriormente, Pandey comprova aqui com argúcia que os números funcionam, nesse caso, não como formas de relatório nas quais podemos ler a lógica burocrática, mas, em vez disso, como elementos de rumor nos quais as próprias magnitudes servem para sinalizar tanto o excesso quanto a especificidade. Ele argumenta que nos relatórios oficiais, bem como em relatórios de proeminentes líderes políticos, a circulação de tais histórias tinha a função de transformar o boato em “verdade”. O que Pandey não inclui em sua análise, parece-me, é que as

7. Vale a pena citar Pandey detalhadamente sobre esse padrão: “Com base em materiais publicados e não publicados e provas orais fornecidas a ele por oficiais e não oficiais no Paquistão, Symonds declarou que, ‘na estimativa mais baixa’, um milhão de pessoas morreram e doze milhões ficaram desabrigadas. [...] Nada nos registros dos sobreviventes, nos cálculos feitos na época, ou nos debates contenciosos que se seguiram desde então nos dá algo como uma base está totalmente claro por que é mais fácil viver com 500 mil mortos do que com um número maior ou menor. É a ‘média’ que permite enfatizar a intensidade da Partição e apontar para a humanidade sobrevivente ao mesmo tempo? Ou é uma figura que ganhou credibilidade nos círculos acadêmicos simplesmente pela repetição?” (Pandey, *Remembering Partition*, pp. 90-91). Parece-me que a questão não é da nossa humanidade sobrevivente ou de chegar a algum tipo de média a partir de números amplamente discrepantes, mas sim de rastrear como o discurso oficial funciona como tumor e perguntar o que isso autoriza. Argumento que a retórica à enormidade dos números envolvidos autoriza a ideia de violência sem precedentes

magnitudes determinaram que a violência estava ocorrendo em um Estado de exceção, que, por sua vez, abriu o caminho para autorizar o Estado a tomar medidas extraordinárias apelando à exceção. Defendo que a circulação da figura da mulher raptada, com a imagem a ela associada de desordem social como desordem sexual, criou as condições nas quais o Estado pôde ser instituído essencialmente como um contrato social entre *homens* encarregados de manter em suspenso a violência masculina contra as mulheres. Assim, a história sobre rapto e recuperação funciona como uma história fundamental que autoriza uma relação particular entre contrato social e contrato sexual – sendo o primeiro um contrato entre os homens para instituir o político e o segundo o acordo para circunscrever as mulheres ao âmbito doméstico sob a autoridade da figura do marido/pai⁸. O evento “fundamental” de criação da nação está, então, ele próprio preso ao imaginário já circulante do rapto de mulheres, que sinalizava um estado de desordem desde que este desmantelou a troca ordenada de mulheres. O estado de guerra, semelhante ao estado de natureza hobbesiano, passa a ser definido como aquele em que hindus e muçulmanos estão envolvidos em guerra mútua pelo controle de mulheres sexual e reprodutivamente ativas. A origem do Estado é, então, localizada na justa restauração do parentesco adequado, recuperando as mulheres do outro lado. Caso se prefira colocá-lo na terminologia de Lévi-Strauss, seria possível dizer que o Estado restabelece o correto diálogo matrimonial dos homens. O evento primeiro da fundação do Estado traz algo novo à existência, mas o evento não vem do nada – está ancorado em imagens que já assombram as relações hindu-muçulmanas.

O DISCURSO DO ESTADO

Uma política deliberada em relação às mulheres raptadas e crianças nascidas de violência sexual e reprodutiva foi iniciada na sessão do Congresso Nacional In-

que tem perturbado a própria possibilidade do contrato social porque o contrato sexual não está estabelecido.

8. A forma dessa história é antiga, como nas épicas representações de Sita e Draupadi no *Ramayana* e no *Mahabharata*. O movimento dessa história para um novo registro que torna uma obrigação do Estado recuperar as mulheres raptadas é, no entanto, uma nova maneira de ancorar o Estado na imaginação mitológica. Para uma análise dos movimentos de dom e contradom, casamento e abdução nas histórias, cf. V. Das, “Narrativizing the Male and the Female in Tulasidas’s Ramacharitamansas”, em *Social Structure and Change: Ritual and Kinship*, vol. v.

diano de 23 e 24 de novembro de 1946, quando os delegados expressaram grande preocupação com o destino das mulheres violadas durante os tumultos comunitários. O doutor Rajendra Prasad, que mais tarde se tornaria o primeiro presidente da Índia independente, apresentou uma resolução que recebeu amplo apoio de proeminentes líderes do Partido do Congresso Nacional, incluindo Jawaharlal Nehru:

O Congresso vê com dor, horror e angústia as tragédias de Calcutá, em Bengala Oriental, em Bihar e algumas partes do distrito de Meerut. Os atos de brutalidade cometidos contra homens, mulheres e crianças enchem toda pessoa decente de vergonha e humilhação. Esses novos desdobramentos em conflitos comunitários são diferentes de quaisquer distúrbios anteriores e envolveram assassínios em larga escala, bem como conversões em massa impostas sob a ponta de um punhal, rapto e violação de mulheres e casamento forçado.

A parte operativa da resolução, então, declarou a obrigação do Congresso Nacional para com tais mulheres:

O problema imediato é produzir uma sensação de segurança e reabilitar casas e aldeias invadidas e destruídas. As mulheres raptadas e casadas à força devem ser devolvidas a seus lares. As conversões em massa, ocorridas à força, não têm significado ou validade, e as pessoas afetadas por elas devem ter a oportunidade de retornar às suas casas e à vida de sua escolha⁹.

Essa resolução foi adotada em novembro de 1946. A situação, no entanto, piorou em março de 1947, de modo que três semanas depois de a Índia e o Paquistão terem alcançado a independência como Estados distintos, os representantes de ambos os territórios se reuniram, em 3 de setembro de 1947, e concordaram que medidas deveriam ser tomadas para recuperar e devolver as pessoas raptadas. Ambos os lados se pronunciaram contra o reconhecimento de casamentos forçados.

O Comitê do Congresso de Toda a Índia [All India Congress Committee] reuniu-se em meados de novembro e reiterou que:

[...] durante esses distúrbios, mulheres em ambos os lados foram raptadas em grande número, e houve conversões forçadas em larga escala. Nenhuma pessoa civilizada pode reconhecer tais conversões e não há nada mais abominável do que o rapto de mulheres.

9. *Proceedings of the Indian National Congress, 1946-1947*.

Todo esforço, portanto, deve ser feito para restaurar as mulheres a seus lares originais, com a cooperação dos governos envolvidos".

Uma conferência interdomínios sucedeu a sessão do Congresso, na qual os dois Estados concordaram com as medidas a serem tomadas para recuperar mulheres e crianças rapradas. A execução dessas decisões levou à recuperação de um grande número de mulheres de ambos os lados – entre dezembro de 1947 e julho de 1948, registrou-se que 9.362 mulheres foram encontradas na Índia, e 5.510 no Paquistão. Na época, ambos os governos trabalharam para a criação de um instrumento legal para o trabalho de recuperação. Como resultado de tal esforço, as determinações legais apropriadas foram emitidas na Índia em 31 de janeiro de 1948 e no Paquistão em maio de 1948, sendo renovadas em junho de 1949. Em dezembro de 1949, a Assembleia Constituinte aprovou a Lei de Pessoas Rapradas (Recuperação e Devolução) [Abducted Persons (Recovery and Restoration) Act] de 1949, que permaneceu em vigor até 31 de outubro de 1951.

Os eventos acima descritos apontam a maneira pela qual o Estado tomou conhecimento da violência sexual e reprodutiva dirigida contra as mulheres. Em certa medida, essa foi uma obrigação gerada pelas expectativas da população afetada. Os refugiados arruinados, que haviam perdido suas casas, famílias e pertences nos tumultos sangrentos e foram abrigados em campos de refugiados em Delhi, julgaram apropriado dirigir-se aos líderes da Índia independente como destinatários adequados de seus lamentos. Dessa maneira, não apenas criaram uma estrutura para que o Estado assumisse legitimamente a tarefa de recuperar as mulheres rapradas, mas também aprenderam que reivindicar direitos sobre as mulheres de sua própria comunidade poderia ser visto como um assunto legítimo do Estado.

Khoda relatou que os refugiados em perigo fizeram ruídos e frenéticos apelos a todos os departamentos do governo. Pandit Nehru recebeu cartas, nos meses de agosto, setembro e outubro, que buscavam sua intervenção pessoal para salvar parentes deixados para trás ou recuperar pequenas propriedades ou preciosas possessões abandonadas no Paquistão. As pessoas lhe escreviam acusando-o de desfrutar de uma vitória conquistada às custas dos hindus do oeste do Punjab. Khoda citou a carta de um professor aposentado endereçada a Pandit Nehru: "O que me obrigou a escrever a você é o fato de, ao procurar ao redor, não con-

10 *Hindus*.

seguir encontrar ninguém no mundo, exceto você, para me ajudar em minha calamidade". Como a nação responderia a tal investimento de desespero e esperança em seus líderes?

A QUESTÃO DA HONRA NACIONAL

Para o novo Estado-nação da Índia, a questão da recuperação de mulheres e crianças rapradas tornou-se, então, questão de honra nacional. Havia uma grande demanda, publicamente enunciada, de que o Estado deveria assumir para si a responsabilidade da recuperação de mulheres e crianças. O novo governo na Índia tentou reafirmar ao povo sua intenção a esse respeito por meio de muitos comunicados de imprensa. Rajshree Ghosh cita, por exemplo, um comunicado de imprensa publicado no *The Statesman* de 4 de novembro de 1947, segundo o qual "conversões e casamentos forçados não serão reconhecidos e mulheres e crianças rapradas serão devolvidas a suas famílias". Vários mecanismos administrativos para a recuperação das mulheres foram postos em operação nos primeiros estágios das operações de recuperação, incluindo o Gabinete do Alto Comissário Adjunto (Office of the Deputy High Commissioner), a Organização de Evacuação Militar (Military Evacuation Organization), o Diretor de Ligação (Chief Liaison Officer) e a Organização para a Recuperação de Mulheres Rapradas (Organization for Recovering Abducted Women), composta de assistentes sociais e outros funcionários. Todos esses esforços culminaram em um acordo entre Estados assinado em 1 de setembro de 1947 e, finalmente, na Lei de Pessoas Rapradas (Recuperação e Devolução) de 1949. Mediante esses instrumentos legais, cada Estado forneceu ao outro meios de condução das operações de busca e salvamento. Ambos concordaram que a troca de mulheres deveria ser igual em número. Amplos poderes foram dados à polícia para conduzir o trabalho de recuperação, e providências foram tomadas para abrigar em acampamentos transitórios as mulheres recuperadas. Os casos em disputa deveriam ser encaminhados a um tribunal conjunto para a decisão final.

Em termos de procedimento, o governo indiano criou Agências de Busca e Serviço (Search and Service Bureau) em diferentes cidades do Punjab, onde eram notificados casos de mulheres desaparecidas. Essa informação era, então, passada

11. G. D. Khosla, *Some Reminiscences: A Series of the Events Leading Up to and Following the Partition of India*, p. 214.

12. R. Chhabra, *The Constitution of Refugee Movement*.

às autoridades competentes, e uma busca por essas mulheres e crianças, montada pelo governo indiano aceitou a ajuda de várias mulheres voluntárias, especialmente daquelas com formação gandhiana, para o auxílio no processo de recuperação. Destacaram-se entre essas mulheres Mridula Sarabhai, Rameshwari Nehra e Kamalabehn Patel. Em suas memórias desse período, Kamalabehn Patel relata que “naqueles dias não era prudente confiar em nenhum homem, nem mesmo policiais, no que dizia respeito à segurança das mulheres”.¹³ Vários acampamentos transitórios foram montados, como o Hospital Militar Gangaram, em Lahore, e o Gandhi Vanita Ashram, em Amritsar. Kamalabehn foi pessoalmente encarregada do acampamento transitório em Lahore, ao qual mulheres e crianças recuperadas eram levadas. Elas eram, em seguida, transferidas para a Índia ou para o Paquistão, conforme o caso, sob escolta policial. Uma mulher ou criança reivindicada por um parente próximo, no caso de um cidadão indiano, podia ser entregue ao parente apenas em Jalandhar, na presença de um magistrado.

À primeira vista, parecia que as normas de honra na ordem da família e do Estado apoiavam-se mutuamente. As famílias com as quais trabalhei relatearam histórias de natureza indeterminada em que os sacrifícios heroicos feitos por mulheres eram louvados, porém falar em primeira pessoa sobre os casos de rapto e estupro não era fácil. Os capítulos posteriores mostrarão as maneiras específicas pelas quais as histórias foram enquadradas na primeira pessoa e, especialmente, o lugar do silêncio no “contar”. Aqui, estou interessada na lógica do Estado de exceção em relação à forma como a lei foi instituída para moldar a nação como uma nação masculina, de modo que o contrato social se tornou um contrato entre homens concebidos como chefes de família. Como muitas declarações que citei mostram, a normalidade era vista como a devolução de mulheres “a suas famílias”. Os homens aparecem aqui como chefes de família e não como indivíduos surgidos da terra, como na famosa analogia dos cogumelos mobilizada por Hobbes ao conceituar os produtores do contrato social.

Meu argumento é que, uma vez que o problema das mulheres rapradas passou da ordem da família para a ordem do Estado (como na demanda de legislação), ele consagrou um contrato sexual como contrapartida do contrato social, criando uma nova categoria legal de “pessoa raprada” (aplicável, no entanto, apenas a mulheres e crianças) sob o poder regulador do Estado. Havia uma aliança entre o serviço social como profissão e o Estado como *parens patriae*, o que tornava as

normas oficiais de pureza e honra do parentesco muito mais rígidas, ao transferir mães em lei do Estado.

A discussão sobre a Lei de Pessoas Rapradas (Recuperação e Devolução) de 1949 na Assembleia Constituinte enfocou três questões.¹⁴ A primeira foi a definição de um governo civilizado e especialmente a responsabilidade do Estado para com as mulheres sobre as quais incidira a violência. A segunda foi a definição de uma pessoa raprada e os direitos das mulheres rapradas por homens. A terceira questão dizia respeito aos direitos das crianças nascidas de unions sexuais “erradas” e as obrigações do Estado para com elas. O fio de ligação entre essas três questões é a noção de honra nacional e preservação da pureza da população, por meio da qual o contrato sexual produz a base de um contrato social que instrui a nação como uma nação masculina.

Ao apresentar o projeto, Shri N. Gopalaswami Ayyangar, então ministro dos Transportes e renomado advogado, declarou que havia experiências associadas à partição do país em relação às quais “a maioria de nós teria de baixar a cabeça, de vergonha”. Ayyangar prosseguiu dizendo que “entre as muitas brutalidades e ultrajes que tornaram o ar irrespirável [...] nenhum tocou tão baixo a depravação moral quanto esses raptos em massa de mulheres de ambos os lados [...]. Aquelas de nós que pensam em governo civilizado e querem conduzir o governo em linhas civilizadas devem se sentir envergonhadas”.

Como fica claro nessa declaração, o Estado se distanciou das “bairrezas da depravação moral” que a população havia demonstrado e assumiu a tarefa de estabelecer um governo civilizado. Parte da definição de tal governo civilizado era não só recuperar as mulheres, definidas pela nova nação como “nossas” mulheres, mas também devolver ao lado oposto “suas” mulheres. O interesse pelas mulheres, no entanto, não se baseou em sua definição como cidadãs, mas como seres sexuais e reprodutivos. No que diz respeito à recuperação de mulheres do “outro” lado, o que estava em jogo era a honra da nação, porque as mulheres, como seres sexuais e reprodutivos, estavam sendo mantidas à força. Isso ficou explícito nas exigências feitas por diversos membros de que não só a recuperação das mulheres de ambos os lados fosse mais ou menos igual, mas também de que as mulheres em saúde reprodutiva deveriam ser “recuperadas”. Shri Gopalaswami Ayyangar se referiu especialmente a esse questionamento, ao dizer que vários críticos haviam alegado

13. K. Patel, *Mada Sara Ushidan*.

14. As citações a seguir dessas discussões foram tiradas dos *Committee Assembly of India Legislation and Debates*.

que, "enquanto na Índia recuperamos mulheres de todas as idades e assim por diante, no Paquistão eles haviam recuperado apenas mulheres idosas ou crianças pequenas". O então ministro prosseguiu, citando números para mostrar que a distribuição por idade das mulheres recuperadas de ambos os Estados não era, na verdade, perfeitamente simétrica. Do total de mulheres recuperadas, disse ele, meninas com idade inferior a doze anos do Paquistão e da Índia eram 45% e 35%, respectivamente. Na faixa etária de 12 a 35 anos, a recuperação foi de 49% no Paquistão e 59% na Índia, enquanto a porcentagem caiu a cerca de 10% para mulheres com mais de 35 anos. Essa discussão mostra claramente que a honra nacional estava ligada à recuperação do controle sobre as funções sexuais e reprodutivas das mulheres. O contrato social que legitimava as duas nações era, segundo se considerava, instituído por homens na qualidade de indivíduos capazes de recuperar seu próprio lugar como chefes de família à medida que estabeleciam firmemente a sexualidade e os poderes reprodutivos das mulheres no interior da família.

Assim, a figura da mulher rapada sinaliza a impossibilidade do contrato social porque o contrato sexual que colocaria os homens como chefes de família (não por questão de parentesco, mas *para o Estado*) estava em perigo. Pandir Thakur Das Bhargava baseou-se explicitamente nessa figura quando declarou durante os debates:

Vocês estarão lembrados, senhores, como quando certa Ellis foi sequestrada por alguns *pathans* toda a Grã-Bretanha tremeu de raiva e indignação, e os ingleses não recobram a razão até que ela retornou. E todos nós conhecemos nossa própria história, o que aconteceu no tempo de Shri Ram quando Sita foi rapada. Aqui, onde milhares de meninas estão em jogo, não podemos nos esquecer disso. Podemos esquecer todas as propriedades, podemos esquecer todas as outras coisas, mas isso não pode ser esquecido¹⁵.

Depois, houve a questão de saber se as mulheres muçulmanas precisavam ser devotidas às suas próprias famílias. É interessante notar a tonalidade específica que se insinuou na afirmação de Pandir Thakur Das Bhargava, que diz: "Não sugiro nem por um momento que as meninas muçulmanas rapadas sejam mantidas aqui, porque acredito que não apenas seria bom a elas que fossem mandadas embora, mas é igualmente bom para nós nos livrarmos delas. Não quero que a imoralidade prospere em meu país".

15. O motivo mítico do sequestro da inocente Sita por Ravana e seu subsequente banimento por Rama foi evocado como uma metáfora na literatura popular, bem como em filmes populares hindus.

É importante notar aqui que ser um cidadão como chefe da família exige que a própria sexualidade dos homens seja disciplinada, orientada para as mulheres que foram colocadas "corretamente" dentro da família, e que as crianças que reivindicam cidadania nasçam do tipo certo de união entre homens e mulheres. Em outros lugares, analisei os diálogos de corte de justiça nos casos de estupro nos tribunais indianos para argumentar que o "desejo masculino" é interpretado como uma necessidade natural no discurso judicial sobre o estupro, de modo que, sempre que as restrições culturais e sociais forem removidas, homens são vistos como se caíssem em um estado de natureza em que não podem controlar seu apetite por sexo. Cito aqui um artigo anterior, onde argumentei que:

[...] é o desejo masculino que é considerado "natural", portanto "normal", e o corpo feminino, o local natural no qual esse desejo deve ser realizado. As mulheres não são vistas como sujeitos desejantes na lei de estupro – como esposas, elas não têm o direito de negar a seus maridos o consentimento, embora o Estado invista seus recursos para protegê-las dos desejos de outros homens. Paradoxalmente, as mulheres definidas em oposição à esposa ou à filha casta, ou seja, mulheres de vida fácil, como as cortes afirmam, também não têm o direito de recusar o consentimento [...]. Uma leitura do desejo feminino como interpretado pelos tribunais demonstra que, embora os homens sejam vistos como se agissem por seus impulsos "naturais" ao se envolverem em sexo "ilícito", as mulheres que mostram qualquer tipo de desejo fora dos limites do casamento são imediatamente consideradas "desgarradas". Ao escapar do confinamento dos discursos de sexo e aliança centrados no gênero masculino, essas mulheres são então punidas ao se tornar objeto de qualquer tipo de desejo masculino. O estupro não é um crime, mas é reduzido a um ato que ela merece ou procura¹⁶.

Claramente, os pressupostos profundamente enraizados acerca da figura do marido/pai continuam no inconsciente jurídico mesmo quando a figura da mulher rapada ou estuprada aparece no singular na Índia pós-independência.

Vamos considerar a próxima pergunta: quem é a pessoa rapada? De acordo com o projeto de lei, "uma pessoa rapada significa um menino com idade inferior a dezesseis anos ou uma mulher de qualquer idade, que seja – ou imediatamente antes do primeiro dia de março de 1947 tenha sido – muçulmana e que, nesse dia ou depois, tenha sido separada de sua família e que se encontra vivendo com ou sob o

16. V. Das, "Sexual Violation and the Making of the Gendered Subject", em *Discrimination and Toleration*, p. 271.

controle de um indivíduo ou família não muçulmana, e no último caso inclui uma criança nascida de qualquer mulher desse tipo depois da dita data”¹⁷.

Abordaremos mais tarde a questão das crianças definidas como “rapradas” sob as disposições da lei. Quanto às mulheres, era claro que a lei não levava em conta as disposições da lei. Quando às mulheres, era claro que a lei não levava em conta se uma mulher desejava retornar à sua família original ou não. Essa questão foi levantada por vários membros. A crítica mais contundente veio de Thakur Das Bhargava, que declarou: “Vocês querem tirar os direitos de uma mulher maior de idade que permaneceu aqui depois da partição [...] O que quero colocar é que a lei das nações é clara, a lei da humanidade é clara, o Código Penal Indiano é claro, a Constituição que aprovamos é clara, que não se pode forçar uma mulher com mais de 18 anos a voltar para o Paquistão. Este projeto de lei ofende tal regra”.

Além da maneira pela qual foram retirados pelo Estado os direitos de uma mulher de decidir seu curso futuro de ação em nome da proteção da honra e da pureza da nação, havia também a questão de o projeto dar amplos poderes à polícia para remover uma mulher à força, caso esta estivesse sujeita às cláusulas de definição de mulher raprada. Isso, como Shri Bhargava apontou, tirava os direitos de *habes corpus* de uma pessoa que foi tratada como uma pessoa raprada, mesmo que ela fosse erroneamente rotulada como tal.

Quando vários membros da Câmara apontaram a crescente evidência de que muitas mulheres estavam se recusando a voltar para suas famílias originais e sendo praticamente coagidas por assistentes sociais a retornar, Shimai G. Durgabai, falando em nome das assistentes sociais e do movimento das mulheres, defendeu as assistentes sociais, alegando que sabiam melhor quais eram as verdadeiras preferências das mulheres. A declaração de Durgabai vale a pena ser citada em detalhes:

Perguntas também são feitas: Uma vez que essas mulheres se casaram e se estabelecem aqui e se ajustaram ao novo ambiente e aos seus novos parentes, é desejável que nós as forcemos a voltar? Também se argumenta: essas mulheres que foram capazes de se ajustar ao seu novo ambiente estão se recusando a voltar e, quando estão decididas, é desejável que nós as forcemos a voltar? [...] Essas são as perguntas que temos de responder. Posso perguntar: elas estão realmente felizes? A reconciliação é verdadeira? Pode haver uma reconciliação permanente em tais casos? Isso não se dá por desamparo, não havendo alternativa quanto à mulher consentir ou ser forçada a entrar nesse tipo de aliança com

uma pessoa que, a bem da verdade, é o assassino do seu próprio marido, do seu pai ou do seu irmão? Ela pode ser verdadeiramente feliz com esse homem? Mesmo se houver reconciliação, é permanente? Essa mulher é bem-vinda na família do raptor?

Paradoxalmente, a autoridade da assistente social era usada para silenciar a voz da mulher como sujeito e colocar nela uma obrigação de *lembrar-se* de que o raptor com quem ela agora estava casada era o assassino de seu marido ou de seu pai. O disciplinamento do sentimento, de acordo com as exigências do Estado, colapsou o dever para com a família perante o dever para com o Estado. As próprias mulheres parecem ter sido apunhadadas na situação impossível em que a obrigação de manter uma continuidade narrativa com o passado contradizia a capacidade de viver no presente. A própria Durgabai testemunhou a apreensão das mulheres com a perspectiva de retornar aos seus lares originais:

Senhor, nós, assistentes sociais que estamos intimamente associadas ao trabalho, somos confrontadas com muitas questões quando nos aproximamos de uma mulher. As mulheres dizem: “Você veio para nos salvar: você diz que veio para nos levar de volta para nossos parentes. Você nos diz que nossos parentes estão ansiosos para nos receber. Vocês não conhecem nossa sociedade. É o inferno. Eles vão nos matar. Então, não nos envie de volta”.

No entanto, no mesmo momento em que essa apreensão era expressa, a autoridade da assistente social se estabelecia pela declaração de que “as assistentes sociais associadas a esse trabalho conhecem perfeitamente a psicologia dessas mulheres rapradas que foram recuperadas. Elas podem provar que tal mulher só se perca a oportunidade de voltar para sua própria casa”. A recusa de muitas mulheres de voltar e a resistência que as assistentes sociais estavam encontrando no campo foi explicada por uma atribuição de falsa consciência ou uma espécie de julgamento equivocado das mulheres. O sentimento apropriado em todos esses casos foi coercitivamente estabelecido como um desejo pelo lar original que permitia aos homens de ambos os lados da fronteira instituir o contrato social como *chefes de famílias* nas quais as mulheres estavam “em seu devido lugar”.

CRIANÇAS E FUTUROS REPRODUTIVOS

Chegamos agora à categoria de crianças definidas como rapradas. Como declarado anteriormente, o projeto de lei definia qualquer criança nascida de uma

17. O texto da Lei de Pessoas Rapradas (Recuperação e Restauração), 1949 (Lei n. LXV de 1949), é reproduzido como Anexo 1 em Menon e Bhasin, *Borders and Boundaries*, p. 261.

mulher depois de 1º de março de 1947 como pessoa raptada se sua mãe estiver sob a definição de pessoa raptada. Estes, em suma, eram filhos nascidos de uniões sexuais "erradas". A discussão na Assembleia Constituinte enfocou várias questões. Primeiro, como os direitos sobre uma criança seriam distribuídos entre o homem e a mulher em termos de suas contribuições relativas ao processo de procriação? Em segundo lugar, que reconhecimento legal deveria ser dado a crianças cujos pais eram acusados de não serem legalmente casados, uma vez que a lei tornava nulos e sem efeito todos os casamentos forçados? Em terceiro lugar, havia contradição entre a legalidade estabelecida pelo Estado e as normas de costume de uma comunidade em relação a toda a questão de determinar a legitimidade de uma criança? Finalmente, se apenas um dos pais tivesse direito, nesses casos, de transmitir a filiação como base para o estabelecimento da cidadania, seria o relacionamento com a mãe ou o pai que deveria ser considerado relevante para criar as credenciais necessárias à cidadania?

Embora não houvesse enunciação explícita de uma teoria da procriação e as contribuições relativas do homem e da mulher ao processo procriador, analogias extraídas da natureza eram às vezes utilizadas. Por exemplo, Pandit Thakur Das Bhargava declarou em um ponto da discussão que não entendia como uma regra geral poderia ser formulada para que a criança fosse entregue à mãe e não ao pai:

São necessários apenas nove a dez meses de gestação durante os quais a criança tem de permanecer no ventre da mãe. [...] Não deve ser estabelecida uma regra de que, em todos os casos, a criança deve ser necessariamente entregue. É algo como a regra de que, quando você planta uma árvore, ela cresce no chão: portanto, a árvore vai com a terra, e o fruto da árvore vai com a árvore. Uma criança é o fruto do trabalho de duas pessoas. Não há razão para que o pai seja privado em todos os casos. Por que deveríamos criar essa regra?

Analogias da natureza, especialmente das atividades da agricultura ou da horticultura, para conceituar a procriação, fazem parte do repertório de ideias contidas nos textos hindus e nas ideias populares sobre a procriação¹⁸. O importante aqui é que uma teoria sobre o "trabalho" da reprodução entra no repertório de ideias do

Estado, mesmo quando é articulada em oposição às disposições do projeto de lei. Embora Durgabai não tenha colocado a questão nesses termos, ela questionou os direitos do homem, alegando que ele era um raptor. Homens que haviam raptado mulheres à força vendiam-nas e as usavam para fins comerciais, argumentou ela, e não podiam reivindicar direitos sobre as crianças nascidas dessas mulheres. Em contraste com o argumento anterior, a interpretação de Durgabai seria que não fora o trabalho conjunto de um homem e uma mulher que concebera tal criança, mas a pilhagem de corpos de mulheres por homens. Por isso, "que direito o raptor tem de ficar com a criança? A criança tem de ir com a mãe".

Outro membro, Shri Brajeshwar Prasad, também evocou a noção de que, na natureza, não havia dúvida quanto à legitimidade ou legitimidade de uma criança, e que somente as convenções da sociedade tornavam as crianças legítimas ou ilegítimas. Em suas palavras:

Senhor, não sei como uma criança nascida de um homem e uma mulher pode se tornar de alguma forma ilegítima. Essa é uma ideia que não sou capaz de compreender, mas, conhecendo muito bem a postura do presente governo, conhecendo muito bem a postura da sociedade hindu, precisamos tomar os fatos como eles são, e os filhos ilegítimos, se quiserem viver na Índia, permanecerão como cães, como animais.

Na discussão acima, ficou claro que a questão da legitimidade ou ilegitimidade das crianças estava relacionada ao fato de que eram as disposições do projeto de lei que haviam tornado ilegais todas as uniões que pudessem ter começado com rapto e terminado em casamento, bem como eram ilegítimos os filhos nascidos de tais uniões. Como membro, Shri Brajeshwar Prasad colocou que, mesmo que um apego natural tenha se desenvolvido entre o raptor e a mulher raptada, a lei não reconhecia tais casamentos. Portanto, uma mulher poderia continuar com seu raptor "apenas como prostituta e concubina", enquanto seus filhos só poderiam permanecer no país como filhos ilegítimos que seriam uma "mancha permanente na sociedade hindu"¹⁹.

18. Sobre o peso relativo dado aos homens e mulheres no processo de procriação nas famílias do Punjab, ver V. Das, "Masks and Faces: An Essay on Punjab Kinship", *Contributions to Indian Sociology*, vol. 1, 1976. Existe uma vasta literatura antropológica que mostra como as teorias da procriação codificam ideologias de parentesco. Muito disso foi publicado no final dos anos 1960 e início dos anos 1970, sob a categoria de debate sobre o nascimento virginal. Como

exemplo, cf. E. Leach, "Virgin Birth", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1966.

19. Em uma análise astuta da violência sexual e da criação da memória pública na Guiné de Libertação de Bangladesh, em 1971, Nayanika Mukhophye mostra as mudanças surtas na natureza da violência reprodutiva (além da sexual) contra as mulheres. Ela mostra que uma das razões alegadas para a violência contra as mulheres bengalis por soldados paquistaneses era melhorar os

luz do dia. [...] Estamos convencidos de que uma propaganda regular está sendo realizada pela parte interessada em sequestrar mulheres e crianças hindus em diferentes centros por todo o país. Não é segredo algum que Juma Masjid em Délhi e Lahore estão sendo usadas como sede desses propagandistas. [...] Devemos acabar com essa vil propaganda muçulmana de sequestrar mulheres e crianças²³.

Referências ao muçulmano lascivo e apelos à inocência das mulheres hindus que podiam ser facilmente enganadas por homens muçulmanos eram abundantes. Em alguns casos, a dureza dos costumes hindus contra as viúvas foi evocada para explicar por que as mulheres hindus caíam nas armadilhas da sedução lançadas pelos ardilhosos muçulmanos. Gupta está certo em concluir que a evocação desses medos forneceu uma base emotiva para os argumentos em favor da "homogeneidade e patriarado" hindus²⁴. Penso que podemos ir além — pois a história do rapto tem implicações para a própria organização da soberania, de tal modo que, quando essa história aparece amplificada no momento da Partição, ela se torna a história fundamental de como o Estado é instituído e de sua relação com o patriarado. Ela nos convida a pensar a história da instituição imaginária do Estado na teoria ocidental a partir dessa perspectiva, não o contrário.

Deve ficar obvio que a linha de argumentação aqui proposta não vê a família simplesmente como instituição localizada em âmbito privado, mas propõe que a soberania continua a extrair vida da família. O envolvimento do Estado no processo de recuperação das mulheres mostra que, se os homens se tornassem inefazes no controle que exercem como chefes de família, produzindo filhos de uniões sexuais "erradas", então o próprio Estado seria privado de vida. A figura da mulher raptada adquire relevo porque postula a origem do Estado não no estado mítico da natureza, mas nas relações "corretas" entre as comunidades. De fato, a *mis-tr-ritne* da própria natureza é a dos chefes de família em guerra com outros chefes de família pelo controle dos poderes sexuais e reprodutivos das mulheres, em vez de homens "naturais" soltos em guerra uns com os outros. Há uma estranha remissão, neste ponto, à ideia de estado original de Lévi-Strauss como aquele em que os homens são colocados como seres relacionais, e a troca de mulheres é o meio pelo qual esse estado relacional é alcançado²⁵. A perturbação da troca

apropriada passa então a ser interpretada como um distribuído na vida do Estado, roubando-lhe as fontes de onde pode extrair vida. Seria que essa história localizada na conjuntura particular da fundação do Estado-nação na Índia nos diz algo sobre a própria natureza da soberania?

Numa análise acurada da relação entre a autoridade paterna e a possibilidade de uma mulher cidadã, Mary Laura Severance argumenta que em Hobbes temos uma predicação da autoridade paterna baseada no consentimento, em vez de algo que seja natural ou originário, como afirma Sir Robert Filmer²⁶. Mas, como ela observa, o consentimento da família para ser governada pelo pai é, na verdade, uma neutralização de seu poder de matar. Ao fundamentar o poder do pai no consentimento da família, Hobbes é capaz de estabelecer uma distinção entre a autoridade paterna e a autoridade soberana como esferas distintas, porém artificiais. Contudo, isso é feito no âmbito da doutrina do século XVII segundo a qual as mulheres são inadequadas para os assuntos civis e devem ser representadas (ou confinadas) por seus maridos. O contrato sexual e o contrato social são aí dois campos separados. Como Severance observa, contudo, a ideia de um estado de natureza como aquele no qual todo homem está em estado de guerra com todos os demais homens deveria ser modificada para que se lesse que todo *pai*, como chefe da família, está em guerra contra todos os demais *pais*. Em suas palavras, "os membros de cada família individual 'consentem' não com a soberania, mas com a lei absoluta do pai; eles não são partes do 'contrato' do qual surge o bem comum"²⁷. Argumento que essa guerra de pais é o que testemunhamos nos atos de rapto e estupro. O comprometimento do Estado com a recuperação de mulheres é o reconhecimento da autoridade do pai como fundamento necessário à autoridade do Estado. Julgo útil pensar na análise de Rousseau da figura da mulher na discussão da soberania em *Émile* para mostrar que a noção do indivíduo sexuado como fundamento da política tem uma profunda ligação com a ideia da vida da soberania²⁸.

23. C. Gupta, *Sexuality, Obscenity, Community*, p. 248.
24. *Ibidem*, p. 267.
25. C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*.

26. M. L. Severance, "Sex and Social Contract", *Journal of English Literary History*, vol. 67, n. 2, 2000. Lembro ao leitor que, na teoria de Filmer, o poder paterno é a base do poder real — portanto, o pai tinha o direito de matar o filho sem incorrer em nenhuma penalidade legal. Cf. Sir R. Filmer, *Patriarcha and Other Writings*. Discuto isso com algum detalhe no meu ensaio "Paternity, Sovereignty and the Argument from Nature".
27. M. L. Severance, "Sex and Social Contract", p. 456.
28. J.-J. Rousseau, *Émile*.

Como discuti em outro lugar²⁹, a figura da mulher em Rousseau é apresentada não tanto como o oposto simétrico do homem, mas como a passagem obrigatória pela qual o homem se move ao longo do caminho do casamento, da paternidade e da cidadania. Enquanto a cena da sedução é necessária para que o aliano em *Émile* seja inscrito na vida social, sua capacidade de ser cidadão é comprovada ao aprender como renunciar à própria atração pela mulher que foi sua passagem para a sociabilidade. A parábola de Sophie, que *Émile* deve aprender a amar e por quem deve aprender a superar seu medo da morte, aponta a estreita relação, para um homem, entre aprender a habitar a sociedade por meio do envolvimento com o sexo e como se tornar um bom cidadão, superando o medo da separação e da morte. Vale a pena parar aqui para refletir sobre esse ponto.

É com a jornada de *Émile* à cidadania que aprendemos as múltiplas cadeias de sentido nas quais a figura de Sophie está inscrita. Ela é a quimera inscrita no texto – figura de sedução, futura mãe de família e a pessoa pela qual *Émile* aprende que ser um bom cidadão é superar seu medo da morte conferindo lei aos desejos de seu coração. Por isso, ela é a sedutora no presente, a mãe no futuro e a professora do dever e do código de conduta. Sem ela, ele pode superar males físicos, mas com ela, e então apesar dela, ele se tornará um cidadão virtuoso: “Quando você se torna pai de família, você se torna membro do Estado, e você sabe o que é ser membro do Estado? Você sabe o que são o governo, as leis, a pátria? Você sabe qual é o preço do seu direito de viver e por quem você deve morrer?”³⁰

Existem dois pensamentos aqui. O primeiro é que, para ser um cidadão do Estado, você deve ser o chefe de uma família; o segundo é que você deve saber por quem você deve morrer. Para a mulher, o dever como cidadã é fundamentado em seu dever para com o marido. O comportamento de uma mulher deve ser tal que não apenas seu marido, mas também seus vizinhos e amigos acreditem em sua fidelidade. Quando ela dá ao marido filhos que não são seus, dizem-nos, ela é falsa para ele e para eles, e seu crime não é “infidelidade, mas traição”³¹. Assim, a mulher como sedutora traz perigo para o homem, porque ela pode usar de seus poderes de sedução para tornar o homem muito apegado à vida e, portanto, incapaz de decidir por quem e por que vale a pena morrer. Em seu papel de mãe, ela pode privá-lo de ser um bom chefe de família, dando-lhe filhos falsos. Que

isso seja traição, não infidelidade, mostra como a mãe, completamente excluída como figura de pensamento em Hobbes, passa a ser incorporada aos deveres de cidadania. Para Rousseau, o indivíduo sobre cujo consentimento se constrói a comunidade política é, sem dúvida, um indivíduo sexuado, mas a mulher tem o papel especial de não apenas apresentar ao homem as formas de sociabilidade, mas também de ensiná-lo a renunciar a seu apego a ela própria para dar vida à comunidade política³².

Dentro desse esquema, a fidelidade das mulheres ao Estado é comprovada por seu papel como mães que têm filhos legítimos (lembram-se da observação sobre o crime de trazer filhos ilegítimos ao mundo não se tratar de infidelidade, mas de traição); e os homens aprendem a ser bons cidadãos quando preparados para morrer para dar vida ao soberano. Uma vez que o indivíduo seja reconhecido como social porque é sexuado, ele também é reconhecido como moral. Em Rousseau, vimos que o homem recebe a vida do soberano. A comunidade política como população depende da reprodução: assim, o investimento de afeto do cidadão na comunidade política é atestado por seu desejo de reproduzir e dar à comunidade política crianças “naturais” legítimas. Um corolário é que a infidelidade de uma mulher é uma ofensa não apenas contra a família, mas também contra a soberania do Estado.

Podemos ver agora que a *mise-en-scène* de rapto e recuperação coloca o Estado como o meio para restabelecer a autoridade do marido/pai. É somente sob as condições da vida familiar organizada e da reprodução legítima que o soberano pode extrair vida da família. O trabalho de Gupta nos permite ver que a fantasia anterior da mulher hindu seduzida ou enganada pelo homem muçulmano é complementada pela ideia de que sua atração pelas práticas muçulmanas é uma ofensa à autoridade patriarcal do homem hindu, imaginada no cenário do colonialismo. Assim, por exemplo, Gupta dá exemplos de muitos folhetos em língua local em que a prática de mulheres hindus orando aos *pirs* muçulmanos (homens de fé santificados, especialmente entre os muçulmanos xiitas), uma prática religiosa comum a hindus e muçulmanos, é tratada como traição ao homem hindu – uma

29. Mario Feit examinou as implicações da teoria de Rousseau sobre a relação entre sexualidade e mortalidade para o casamento entre pessoas do mesmo sexo de uma maneira inovadora e interessante. Embora eu veja que há implicações importantes da tese de cidadania de Rousseau para formas não normativas de sexualidade, estou muito mais interessada aqui no modo como a figura do pai coloca Rousseau no debate sobre paternidade em Filmer, Hobbes e Locke.

30. Aprendi muito com a discussão de Feit sobre população. M. Feit, *Maritality, Sexuality, and Citizenship: Reading Rousseau, Arndt and Nietzsche*.

29. V. Das, “Paternity, Sovereignty and the Argument from Nature”.

30. J.-J. Rousseau, *Émile*, p. 448, grifo meu.

31. *Ibidem*, p. 335.

forma de escrímo a sua potência – que me parece notavelmente semelhante ao ato de tração que Rousseau atribui às mulheres que trazem crianças “criadas” ao mundo. A seguinte citação de um panfleto em língua local oferece um exemplo particularmente revelador:

Deus acredita na adoração de apenas um marido para cada mulher, mas elas prestam homenagens a Ghazi Mian por muitos anos. [...] Antes, as mulheres hindus adoravam o marido em troca de muito amor e lhes davam um filho; hoje, elas deixam o marido e vão ao morto Ghazi Mian e em seu túmulo defunto pedem uma criança. Não são as mulheres, mas os homens que devem ser culpados por esse ato odioso. Mesmo quando estão vivos, em vez de pedir à esposa que se torne uma verdadeira *pattiniza* [mulher dedicada exclusiva] a vez de pedir à esposa que se torne uma deusa, eles permitem que ela vá à tumba monvamente ao marido, considerando-o um deus, e se tornar uma infeliz³³.

Na introdução deste capítulo, justaposto o problema do silêncio acerca da Pa- rtição ao excesso discursivo sob forma do rumor – encontrado não apenas na ima- ginação popular, mas também no cerne da documentação oficial relativa ao even- to. A análise oferecida aqui toma o discurso legal e administrativo sobre a mulher rapada como um âmbito importante de compreensão de como o contrato social se fundamenta em um tipo particular de contrato sexual. O tropo do horror por meio do qual esse espaço de enunciação e ação (excessivas) foi aberto sob o signo do Estado não apenas abafou as vozes das mulheres, mas também reconheceu a relevância de seu sofrimento apenas para a inauguração da soberania. A repressão da voz e o que representa recuperá-la – não por meio da fala gerada na coleta da história oral ou no processo da psicoterapia, mas como parte da vida cotidiana em que as mulheres expressam sua violação – é o que os casos apresentados a seguir tentará mostrar. Mas, antes, volto-me para o registro da literatura no capítulo seguinte, pois não costumamos buscar os poetas para que nos deem o dom da linguagem quando somos deixados simultaneamente com a perda da voz e sua aparência de simulacro? De que outra forma poderemos superar a contaminação dos discursos oficiais que podiam ver o sofrimento das mulheres rapadas e violadas, mas tão somente para estabelecer a ordem correta da família e do Estado?

33. Esse trecho é de um panfleto popular hindu de 1927, citado em C. Gupta, *Sexuality, Obscenity, Community*, p. 592 (tradução de Gupta). Gupta não explora a cultura popular em língua urdu, mas teria sido muito interessante verificar que tropos eram usados para deslegitimar práticas populares de mulheres na tentativa de purificar a comunidade muçulmana da influência hindu.

CAPÍTULO 3

Linguagem e Corpo

Transações na Construção da Dor

Em uma versão anterior deste capítulo, escrevi: “Ao tentar repetidamente es- crever o(s) significado(s) da violência contra as mulheres na sociedade india- na, observei que as linguagens da dor por meio das quais as ciências sociais po- diam olhar, tocar ou tornar-se corpos textuais nos quais essa dor se inscreve muitas vezes me escapavam”. Senti-me compelida então a olhar para as transações entre linguagem e corpo no trabalho de luto, e especialmente na divisão generificada de trabalho pela qual a antítonia de linguagem e silêncio recria o mundo em face da perda trágica. No capítulo anterior, tentei explicar como a imaginação do projeto de nacionalismo na Índia passou a incluir a apropriação de corpos de mulheres como objetos nos quais o desejo de nacionalismo podia ser brutalmente inscrito, e uma memória para o futuro, produzida. Como tentei colocar, a ideia de um contrato social capaz de fundar o Estado-nação entendia os homens como chefes de família – maridos e pais – que se tornavam autorizados a iniciar o advento do Estado-nação somente depois de terem se mostrado capazes de oferecer proteção a mulheres definidas como “suas próprias mulheres” em relação a homens da co- munidade inimiga, que por sua vez concordavam em renunciar à violência contra as mulheres da outra comunidade. Apesar das frequentes referências ao sofrimen- to das mulheres, porém, o que os debates da Assembleia Constituinte mostraram

1. Cf. V. Das, “Language and Body: Transactions in the Construction of Pain”, em *Social Suffering*.

foi a instalação de formas autoritárias de falar na ausência de qualquer linguagem estável por meio da qual a dor pudesse ser abordada.

Pode-se lembrar Foucault: "Nada é mais inconsistente do que um regime político indiferente à verdade: mas nada é mais perigoso do que um sistema político que afirma prescrever a verdade".

ESCREVER A DOR

Se eu não posso alegar conhecer a dor do outro, ao contrário das assistentes sociais que *sabiam* o que as mulheres abduzidas *queriam*, o que significa relacionar-se com essa dor? A ausência de qualquer linguagem estável da dor talvez seja sintomática do fato de que não posso separar minha dor da minha expressão – outra maneira de dizer isso é que minha expressão da dor compõe o outro de maneira muito particulares –, você não está livre para acreditar ou não acreditar em mim – nosso futuro está em jogo. Quero reeditar essa cena de devastação para perguntar como se pode habitar um mundo assim, que se fez estranho por uma desoladora experiência de violência e perda. Cavell descreve isso como o gesto emersoniano de se aproximar do mundo mediante uma espécie de luto por ele.

Algumas realidades precisam ser ficcionadas antes que possam ser aprendidas. Permitem-me apresentar três cenas de escrita como caminhos de abertura para entender como se pode permitir tal dor acontecer a si mesmo e entreter esse movimento com pensamentos sobre violência e dor. Nessas três cenas, recorro às palavras do filósofo Wittgenstein, do poeta, romancista e ensaísta Rabindranath Tagore e do contista Saadat Hasan Manto como pessoas que responderam ao chamado do mundo no registro do imaginário. Tagore e Manto são importantes para mim, pois responderam nos sons e sentidos das línguas indianas às cenas de devastação; e Wittgenstein, porque mostrou as possibilidades da imaginação da dor dentro de uma rigorosa gramática filosófica. Ao colocar os textos desses autores dentro do meu, espero evocar a fisionomia de suas palavras não à maneira de um laído que roubou a voz de outra pessoa, mas à maneira daquele que se penhora nas palavras do outro.

2. M. Foucault, *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, p. 308.
3. S. Cavell, *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*.

PRIMEIRA CENA

A primeira cena vem dos *Cadernos Azul e Marrom*, de Wittgenstein, sobre a questão de como minha dor pode residir em outro corpo:

Para que se veja que é concebível que uma pessoa pode sentir dor no corpo de outra pessoa, é preciso examinar que tipo de fatos chamamos de critérios para uma dor estar em um determinado lugar. [...] Suponha que eu sinta uma dor que, apenas com a evidência da dor, por exemplo, com os olhos fechados, eu pudesse chamar de uma dor na minha mão esquerda. Alguém me pede para tocar o local dolorido com a mão direita. Eu faço isso e olhando em volta percebo que estou tocando a mão de quem está ao meu lado. [...] Isso seria dor *sentida* no corpo de outro⁴.

Nesse movimento entre corpos, a sentença "sinto dor" torna-se o canal pelo qual posso sair da inexprimível privacidade e asfixia da minha dor. Isso não significa que eu seja compreendida. Wittgenstein usa o caminho de uma gramática filosófica para dizer que essa não é uma afirmação indicativa, embora possa ter a aparência formal de uma. É o começo de um jogo de linguagem. A dor nessa interpretação não é aquela coisa inexprimível que destrói a comunicação ou marca uma saída da existência da pessoa na linguagem. Em vez disso, ela faz uma reivindicação ao outro – pedindo reconhecimento que pode ser dado ou negado. Em ambos os casos, não é uma declaração referencial que está apontando para um objeto interno.

O que é fascinante para mim é que, ao desenhar a cena do *pathos* da dor, Wittgenstein cria a linguagem como representação tangível de palavras. Onde está minha dor? Ao tocá-lo para apontar a localização dessa dor, meu dedo indica dor – lá está ele – encontrou seu corpo, que minha dor (nossa dor) pode habitar, pelo menos naquele momento em que fecho meus olhos e toco sua mão? E, se a linguagem da inexprimibilidade da dor está sempre aquém da minha necessidade de sua plenitude, então não é essa a sensação de desapontamento que os seres humanos têm consigo e com a linguagem que lhes é dada? Por outro lado, toda a tarefa de se tornar humano, mesmo de se tornar perversamente humano, não envolve uma resposta (mesmo que seja raiva) para a sensação de perda quando a linguagem parece fracassar? O exemplo de Wittgenstein de minha dor habitando outro corpo parece sugerir a intuição de que a representação da dor compartilhada

4. L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, p. 49.

Quando inspirada pelo discurso apaixonado de Sandip em favor do movimento *sudeshi*, que ouvia na companhia de outras mulheres por trás das cortinas, Bimala diz ao marido que deseja servir uma refeição para Sandip com as próprias mãos. Uma mulher servir comida a um homem é um gesto sensual, que entre o maternal e o sexual no imaginário bengali. Essa é a primeira vez que Bimala vai estar diante de uma presença masculina que não é a do marido, pois de acordo com a convenção, as mulheres da família feudal não saem do espaço doméstico a elas destinado.

Leia aqui a autorreflexão de Bimala:

Falarei a verdade. Naquele dia senti... por que Deus não me fez inacreditavelmente bonita? [...] Que hoje, no amanhecer deste grande dia, os homens da nação vejam nas suas mulheres... a forma da deusa Jagadharini [a deusa que sustenta a terra]. [...] Sandip será capaz de ver esse poder desperto do país em mim? Ou ele vai pensar que sou uma mulher comum, apenas a esposa que mora na casa de seu amigo?

Sandip

A ampliação da imagem de si nos olhos de Sandip, que Bimala deseja, encontra um acorde de resposta. Mas, antes de descrevê-lo, como Sandip se constrói? Leia a frase de abertura, quando o leitor escuta pela primeira vez a voz de Sandip: “Quando leio meu próprio relato, reflito, é Sandip? Sou simplesmente construído em linguagem? Sou apenas um livro feito de carne e osso?” E então Sandip responde ao desejo pela ampliação da imagem de Bimala que se fundiria com a imagem da nação – um desejo, no entanto, que é lido como necessidade:

A menos que possa contemplar a nação com seus próprios olhos, nosso povo não vai despertar. A nação precisa do ícone de uma deusa. [...] Não dará certo se nós construímos o ícone. São os ícones transmitidos pela tradição que terão de ser transformados nos ícones de nossa nação. O caminho da adoração está profundamente inscrito em nosso país – atravessando esse caminho nós temos de direcionar o fluxo devocional para a nação.

Quando vi Bimala, disse: *aquele* deus (deusa) para cuja adoração vim à terra depois de 100 mil *yuga* (eras), até que ele revelou suas formas para mim – até então poderia eu ter acreditado nela com todo meu corpo e alma? Se eu não tivesse podido contemplar você, então não poderia ter visto o país como um todo, isso eu já lhe contei muitas vezes. Não

sei se você entende isso. É muito difícil explicar que os deuses em seu céu permanecem invisíveis, somente no mundo da morte eles se mostram.

E, então, vemos esse desejo como um discurso relatado na história de Bimala:

Sandip então se levantou e disse: “O homem atinge tal estado quando o mundo inteiro vem a se concentrar em um lugar pequeno”. Aqui em seu salão vi meu mundo revelado. [...] Eu a adoro. [...] Depois de ver você meu *mantra* [fórmula sagrada] mudou. Não *vande matram* [adoro a nação como mãe] mas *vande priyam* [adoro a nação como amada], *vande mohini* [adoro a nação como a sedutora]. A mãe nos protege [...] a amada nos destrói. Bela é essa destruição. Você escuta o tilintar dos sinos da dança da morte. Esta delicada e luminosa frutificação resfriada pelas montanhas malais⁹ – esta terra de Bengala –, você alçou a imagem dela aos olhos de seu devoto na fração de um segundo [literalmente, num piscar de olhos]. Você, oh, Mohini [a sedutora, uma forma feminina que o deus Vishnu tomou para atrair os demônios para que bebessem veneno] – você veio com seu vaso de veneno –, morrirei depois de beber esse veneno ou serei aquele que conquistou a morte.

Nihil

Em uma discussão com Sandip, Nihil diz: “Estou disposto a servir meu país, mas não a adorá-lo. Oferecer adoração a qualquer outra pessoa, exceto aquilo que deveria ser adorado, é destruí-lo”. Em uma discussão com Sandip sobre a nação como ícone (como relatado na voz de Sandip), temos:

8. Se Sandip soa didático, isso é precisamente o que se pretende. Esse ponto foi completamente negligenciado por muitos críticos de Tagore.

9. Todos esses adjetivos descrevem a deusa e foram tomados por Bankimchandra para descrever a nação como mãe em seu famoso poema “*Vande Matram*” (Eu me curvo diante da mãe). O poema tem a forma de uma *stotra*, ou hino de elogio. Apareceu primeiro no romance *Anandamath* e, como Julius Lipner o demonstra, subsequentemente adquiriu vida própria. Lipner diz que no romance o hino é supostamente cantado com dor, o que é mostrado pela referência à *raga* Malhar com seus tons de saudade, porém mais tarde Tagore cantou em uma reunião pública na *raga* Desh com acompanhamento do ritmo *Qawalli*. O uso subsequente transformou esse poema em uma cântiga militante agora amplamente utilizada para intimidar não hindus, especialmente muçulmanos, por organizações militantes como o *KSS* e outras organizações de militantes hindus, vagamente chamadas de Singh Parivar. J. Lipner, “*Vande Matram: The Genesis and Power of a Song*”, em *Conference on Political Hinduism*.

Mas tudo isso é muito difícil de explicar a Nikhil. A verdade é agora um preconceito em sua mente. Como se houvesse uma substância especial chamada verdade. Tenho dito a ele frequentemente que onde a falsidade é a verdade, só o falso é a verdade. Essa falsidade será superior à verdade. Aquelles que podem pensar no ícone da nação como uma verdade, esse ícone fará o trabalho da verdade. Nós, como povo, não podemos visualizar a ideia de uma nação com facilidade, mas podemos ver o ícone como a nação facilmente. [...] Aquelles que querem realizar o projeto do nacionalismo terão de trabalhar com esse entendimento.

Nikhil de repente ficou muito agitado e disse: Você perdeu o poder de servir à verdade, portanto quer que uma fórmula sagrada caia dos céus. É por isso que, durante centenas de anos, o trabalho da nação permaneceu por fazer, agora você quer transformar a nação em um deus, para que possa estender as palmas das mãos em súplicas e receber uma bênção como por mágica.

E finalmente Nikhil aceita sua derrota, em que sua esposa e amada Bimala o via como um ser humano diminuído em comparação com Sandip, mas se recusa a aceitar isso como a extinção do eu:

Hoje terei de ver a mim mesmo e Bimala¹⁰ completamente do lado de fora. Estou ganancioso. Queria aproveitar aquela Tilotama [uma mulher mítica criada pelos deuses para que cada partícula de seu ser fosse perfeita] como minha criação mental. A Bimala que tinha uma existência externa se tornou um pretexto para isso. Mas Bimala é o que ela é – não precisa se tornar Tilotama para isso –, não há razão para isso.

Hoje compreendi isso claramente – sou apenas uma contingência na vida de Bimala. Aquela pessoa com quem todo o ser de Bimala pode se fundir, essa pessoa é Sandip. Mas seria uma grande mentira se eu dissesse que isso significa que sou nada, pois minha masculinidade não era simplesmente um meio de capturar as mulheres do interior.

Um interlúdio

Vamos reunir os movimentos que percorrem essas três vozes, neste momento, em uma tentativa de costurá-los em um só tecido. Cada um dos dois homens encontrou sua destruição em Bimala, mas de formas diferentes. Sandip começou seu relato expressando a ideia de que ele era apenas um roteiro – alguém que não tinha existência fora da linguagem. No único momento de autenticidade

que lhe é permitido, que surge quando Bimala se afasta dele, ela responde a um apelo apaixonado dizendo: "Sandip Babu, você tem vários discursos escritos em seu livro de exercícios – então você pode produzir um discurso apropriado para cada ocasião?" O próprio medo de Sandip é finalmente confirmado na reflexão do discurso de Bimala: ele existe apenas na linguagem, como se significasse uma vontade de vacuidade. Suas palavras não *falsificam* uma vida interior ou traçam um véu sobre ela: na verdade, elas estão funcionando para esconder o fato de que não há vida interior a ser ocultada. Sua busca pela nação é uma busca por um ícone, seu desejo pelo outro é por uma ampliação da imagem em que a falta do eu individual pode ser ocultada por uma coletivização do desejo. Vi-me tentada a fazer uma analogia com a ideia de certos tipos de fantasmas no folclore cuja identidade é revelada em um espelho pelo fato de eles não terem reflexo. O próprio Rabintranath, que aparece na voz de um professor, o compara à lua nova (*amaavasyar chand*) – simplesmente uma ausência.

À medida que as distinções se dissolvem, e a nação se torna uma imagem ampliada da amada adorada em abstrato, torna-se possível infligir todo tipo de violência a todos aqueles que resistem a isso ou criam contraimagens, igualmente ampliadas. O desejo por ícones permite à nação como um objeto ausente ser magicamente visível mediante um investimento nessa sexualidade ampliada. O potencial para a violência está inscrito nessa construção. A história termina com uma carnificina comunal que o leitor não vê diretamente, mas que está acontecendo fora do quadro imediato, esperando, por assim dizer, como o duplo da ideologia nacionalista proposta.

Pode parecer que Nikhil venceu, uma vez que Bimala volta para ele. Mas, em sua última troca de intimidades, Bimala cai a seus pés e implora que a deixe adorá-lo. Essa tradicional interpolação entre marido e deus não é aquilo a que ele tentou resistir em seu relacionamento o tempo todo? Ele não tenta mais impedir essa identificação desastrosa: "Quem sou eu para impedi-la? Afinal, não sou eu quem recebe esse culto". A derrota de Nikhil é a percepção de que a vida cotidiana personificada na tradição vive tanto na adoração de ícones (o marido como deus) quanto as novas transformações que Sandip está tentando levar a cabo (nação como deus). Vemos Nikhil nos deixando para adentrar o coração da carnificina, oferecendo-se como uma vítima sacrificial ou mártir (mas nunca sendo nomeado como tal) – a própria ampliação da imagem da nação cujo investimento do desejo sexual transformou em um monstro. Sabemos apenas que, como a voz do professor nos diz, não é o bastante para ele não ir lá, pois o que está sendo feito com

10. O uso do diminutivo afetivo mostra que ela não é expulsa de seu coração.

as mulheres é indescritível. Perto do fim ele é trazido de volta, ferido, em uma carruagem. As notícias, diz a pessoa que o resgatou, não são boas. Não sabemos se ele vai sobreviver ou não.

Tagore não se permite um desfecho. Nikhil é o indivíduo que busca a verdade e não pode encontrar conforto nos clichês psicológicos da tradição (marido e deus), tampouco nos da modernidade (nação e deus). Ele vê o potencial da vida cotidiana sutil seja perpetrada contra elas. Assim, quando Binmala comenta que as cores das mulheres são pouco generosas, Nikhil responde: "Sim, como as pedras das mulheres chinesas que estão amarradas e nunca podem crescer". No projeto moderno de construção de uma nação, a imagem não é diminuída, mas amplificada. Sua dramatização significa que os corpos das mulheres são violentamente apropriados pela causa, enquanto o nacionalismo dá à luz seu duplo, o comunismo. Se um divinizava as mulheres para que a nação possa ser imaginada como amada, o outro torna visível o lado sombrio desse projeto ao fazer dos corpos das mulheres as superfícies nas quais o texto da nação é escrito".

Corpo e linguagem funcionam como simulacros nos quais o desejo coletivo e a morte coletiva se encontram. Nikhil, aquele que busca a verdade, prefere a imagem do mártir que deve se oferecer de modo não heroico para que as imagens ampliadas de deuses e demônios tenham uma chance de serem

11. Obviamente, minha interpretação desse texto difere consideravelmente da interpretação oferecida por A. Nandy, *The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self*. Nandy argumenta que as mulheres de Tagore defendem uma relação autêntica e não inventada com a tradição e, portanto, são a defesa que a cultura coloca em resposta ao colonialismo e a um nacionalismo ilegítimo modelado na imagem colonial. Para mim, Tagore tem uma relação mais complexa com a tradição e com a nação, como fica evidente no sentimento de dor de Nikhil quando Binmala insiste em lhe oferecer seu culto. É interessante notar que Tanika Sarkar que oferece uma leitura um pouco empobrecida do texto em seu trabalho anterior, julgando o romance "politicamente conciliatório", agora desenvolveu uma leitura mais sutil do texto. Cf. T. Sarkar, "Many Faces of Love: Country, Woman, and God in *The Home and the World*", em *Rabindranath Tagore: The Home and the World. A Critical Companion*. Quanto à questão geral do lugar da família como uma espécie de santuário interior contra a dominação colonial, estudos acadêmicos recentes mostram que isso é mais uma fantasia masculina do que uma descrição do doméstico. Como Sumit Guha afirma, "O espaço interior da família, que Partha Chatterjee vê os nacionalistas indianos construírem como um santuário inviolável de identidade nacional, era um espaço muito novo, de forma alguma um santuário inviolável de identidade". *The Family Feud as a Political Resource in 18th Century India*, em *Unfamiliar Relations: Family and History in South Asia*, p. 47.

humanizadas novamente. Penso que essa é a tarefa que Tagore propõe ao leitor: escutar a natureza inconclusa dessa história das transformações dos projetos de tradição e modernidade.

CENA TRÊS

A terceira cena que quero evocar vem da história intitulada *Khol Do*, de Saadat Hasan Manto, que analisei pela primeira vez em 1986¹². O cenário é o da Partição da Índia e da carneficina coletiva, embora nunca olhemos diretamente para a violência. Um pai idoso e sua filha fazem uma viagem de um lado da fronteira para o outro. Ao chegar a seu destino, o pai não consegue encontrar a filha. Ele a procura enfurecidamente. Depara-se com alguns rapazes que atuam como voluntários para ajudar a localizar parentes perdidos de refugiados que chegam. Ele fala sobre a filha e pede que a encontrem. Eles prometem ajudar.

Os jovens encontram Sakina, a filha, escondida em uma floresta, à beira da loucura, tamanho é o medo que sente. Eles a tranquilizam, evocando o nome de seu pai e como ele pediu para encontrá-la e levá-la de volta para ele em segurança. Ela sobe no jipe com eles (porque presumimos que ela esteja segura de suas boas intenções). Um deles, vendo como ela está envergonhada porque não veste sua *dupatta*, dá-lhe a própria jaqueta para que ela possa cobrir o colo.

Em seguida, vemos uma clínica. Um corpo perto da morte está sendo trazido em uma maca. O pai, Sarajjudin, reconhece o cadáver. É a filha dele. Ouvindo, ele segue a maca até o consultório do médico. Reagindo ao calor e sufocamento na sala, o médico aponta para a janela e diz: "*khol do* — abra-a". Há um movimento no corpo morto. As mãos se movem em direção à fita da *salwar* (calça) e tateiam para desamarrá-la (literalmente, a abrem). O velho Sarajjudin exclama de alegria "Minha filha está viva — minha filha está viva". O médico está encharcado de suor.

12. Cf. V. Das e A. Nandy, "Violence, Victimhood and the Language of Silence", em *The Word and the World: Fantasy, Symbol, and Record*. A história original aparece em S. H. Manto, *Nimrod Ki Khudai*. Uma tradução para o inglês está incluída em uma antologia de histórias compiladas por Alok Bhalla sobre a Partição. Cf. A. Bhalla (ed.), *Stories about the Partition of India* (Histórias sobre a partição da Índia), vols. 1-3. Embora admita o trabalho incansável que Bhalla fez ao disponibilizar essas histórias, há alguns problemas com a tradução dessa história, como já indiquei em outro lugar. Cf. V. Das, "Review of Stories about the Partition of India", *Seminar: Special Issue on Memories of Partition*, vol. 420, 1994.

Tal como compreendi essa história em 1986, vi Sakina condenada a uma morte em vida. A normalidade da linguagem foi destruída, e Sakina pode ouvir palavras que transitem apenas a "outra" ordem. Tal relação fraturada com a linguagem foi documentada por muitos sobreviventes de violência prolongada, para quem é a normalidade da linguagem que os separa do resto do mundo. Observei que nem o pai de Sakina consegue compreender o não mundo em que ela está mergulhada, pois confunde o movimento no corpo com um sinal de vida, enquanto na verdade é o sinal de sua morte em vida. Só o médico, como a personagem distanciada da história, pode registrar o verdadeiro horror, eu disse.

Após uma mediação mais profunda sobre esta história, penso que há um último movimento que não compreendi na época. Ao dar um grito de alegria e dizer "Minha filha está viva", o pai não fala para dar voz a uma tradição codificada. No contexto social desse período, quando as ideias de pureza e honra povoavam densamente as narrativas literárias, bem como as narrativas familiares e políticas, de modo que os pais queriam que suas filhas morressem pela honra da família em vez de viverem em paz com outros homens, *esse pai quer que sua filha viva, mesmo que partes de seu corpo não possam fazer mais nada senão proclamarem sua violação brutal*.

Nos termos estabelecidos pelo exemplo dos *Cadernos Azul e Marron*, pode-se perguntar se a dor do corpo feminino assim violado pode viver em um corpo masculino. Pode-se ler em Manto uma transação entre morte e vida, corpo e fala, nas figuras da filha e do pai. Na fala do pai, ao menos, a filha está viva, e, embora ela possa encontrar uma existência apenas em sua expressão, ele cria por sua expressão um lar para seu eu mutilado e violentado. Compare isso com centenas de histórias em relatos que pretendem se basear em experiências diretas, nas quais o motivo arquetípico é o de uma garota ir ao encontro dos pais depois de ter sido submetida a estupro e depreciação e ouvir deles: "Por que você está aqui? Teria sido melhor se você tivesse morrido". Como discuti em outro lugar, tais rejeições podem não ter ocorrido com a mesma frequência com que se alega terem ocorrido nas narrativas. Mas a circulação generalizada de tais narrativas e suas verdades, a normatividade atribuída à ideia de sacrificar a filha ou a esposa para manter a pureza imaculada e a honra da família provaram o poder das histórias. Ser masculino quando a morte estava por toda parte era o mesmo que ser capaz de entregar à morte a sua filha violada sem vacilar – aniquilar qualquer desejo pela concreção desse ser humano que uma

vez brincou no quintal de sua família¹¹. No fundo de tais histórias, uma única sentença de alegria proferida pelo velho Sarajjudin transforma o significado de ser pai¹².

Na leitura de Sandip feita por Tagore, a personagem era capaz de se constituir como sujeito apenas como um clichê linguístico. Em Manto, a frase "A minha filha está viva" equivale ao "Eu estou com dor" de Wittgenstein. Embora tenha o aspecto formal de uma declaração indicativa, ela significa rogar à filha que encontre uma maneira de viver na fala do pai. E isso não acontece no momento em que sua desonra está escondida dos olhos do mundo, mas no momento em que seu corpo a proclama. Essa frase é o começo de uma relação, não o seu fim.

Neste momento, quero apresentar um breve ponto de um argumento posterior. Escrevi em outra ocasião que, na divisão genericizada do trabalho de luto, é tarefa dos homens criar ritualmente um corpo para a pessoa morta e encontrar um lugar no cosmo para os mortos. Essa tarefa, que é sempre muito difícil para o enlutado, pode até se tornar repulsiva, como quando membros da seita Aghori que vivem em locais de cremação afirmam que, nos casos em que alguém morreu de forma não natural ou violenta, eles têm de consumir partes do corpo morto para libertar a pessoa morta de viver o destino de um fantasma sem lar¹³. Pergunte-me se Sarajjudin realizou essa terrível tarefa de aceitar o relacionamento tor-

11. Cf. meu relato da narração de um homem que falava sobre como ele se sentiu compelido a matar sua irmã favorita porque achava que os outros modos de morrer nas mãos de uma multidão seriam muito dolorosos para ela. Cf. V. Das, *Critical Events*.

14. Para uma descrição da transformação das histórias de Manto em instalações de arte poderosas no trabalho do pintor Nalini Malani, cf. A. Rajadhyaksha, "Spilling Out: Nalini Malani's Recent Video Installations", *Third Text*, vol. 17, n. 1, 2003. Sahar Jalal, o pintor em miniatura, transformou a história de Manto em uma impressionante pintura em miniatura.

15. Cf. J. Parry, "The Aghori Ascetics of Benares", em *Indian Religions*. Comentando esse artigo, A. Piatorowski opina que para os *aghoris* é a própria morte que é o foco da consciência religiosa. Seus rituais e sua mediação baseiam-se na distinção, diz Piatorowski, entre três componentes do universo: o que morre naturalmente ou a seu tempo, o que morre de maneira não natural ou prematura e o que sempre esteve, por assim dizer, morto e que está, portanto, dentro da morte. A. Piatorowski, "Some Phenomenological Observations on the Study of Indian Religion", em *Indian Religions*. Acho que essa observação é de profunda importância ao se pensar a morte não natural ou prematura e as responsabilidades dos vivos em relação a essas mortes de uma maneira que é conceitualizada de forma muito diversa da presente, digamos, na teoria do trauma. Pelo contrário, parece que, para os *aghoris*, a questão é como eles, na condição de especialistas em morte, podem absorver os resíduos, os vestígios das mortes prematuras, de uma forma que possam proteger as futuras gerações.

turado com a filha que outros pais simplesmente descartariam como socialmente morta. E se, em vez das imagens simplificadas da cura, que pressupõem reviver um trauma ou desassociar o desejo do objeto perdido e reinvesti-lo em outro lugar, precisamos pensar na cura como um tipo de relação com a morte.

HABITANDO O MUNDO NO LUTO

Nadia Serematakis apresentou a poderosa ideia da ética da antifonia para descrever a estrutura dos rituais gregos de luto. Ela mostra como a interação entre as orientações acústicas, linguísticas e corporais serve para dar uma definição pública a uma "boa morte" e distingui-la de uma "morte ruim". A acústica da morte que ganha corpo em "gritar" e lamentar e a presença ou "aparecimento" (*fanerosi*) dos parentes constroem a "boa morte". A morte silenciosa é a "morte ruim", associal, sem apoio de parentes: "O silêncio aqui conota a ausência de testemunha". Assim, é papel especial das mulheres "testemunhar" a morte e converter o silêncio em discurso". Na apresentação dessa questão, Serematakis parece adentrar a posição de que o que está em jogo é a morte física.

O que acontece com o trabalho de luto quando as mulheres são rapradas, estupradas e condenadas a uma morte social? A solução ritualística clássica nesse caso é que o corpo social se desligue completamente do indivíduo conspurcado. Essa morte simbólica é objetivada e tornada presente pela realização do luto simbólico pela pessoa "morta", por dispositivos ritualísticos como a quebra de um pote, que vem a representar a pessoa que está socialmente morta, mas fisicamente viva. Esse é o sentimento subjacente às histórias que descrevi anteriormente de parentes recusando-se a aceitar mulheres que haviam sido rapradas ou violadas, ou de homens construindo seus deveres de parentesco em termos da obrigação de matar uma irmã ou esposa amada, antes de deixá-las cair nas mãos dos homens da outra comunidade. Poder-se-ia dizer que as mulheres que foram violadas e

rejeitadas ocupam uma zona entre duas mortes, e não entre a vida e a morte. Vamos retornar um pouco em direção ao luto na vida cotidiana, tal como ocorre no caso de mortes "normais", e perguntar se foi possível empregar códigos culturais para representar o tipo de morte social que descrevi. Não parece questão simples transformar essas "mortes ruins" em "boas mortes".

Em um artigo anterior, descrevi a divisão do trabalho entre mulheres e homens, entre carpideiras e parentes próximos, entre familiares e afins no processo de dar estrutura ao trabalho de luto nas famílias do Punjab¹⁸. Era por meio do trabalho ritual realizado pelas carpideiras (geralmente mulheres da casa dos barbeiros que têm papéis especializados nos rituais de morte) que a dor era objetivada na forma de um retrato. Podemos extrair das descrições de rituais de morte presentes em vários relatos que as mulheres formavam um círculo ao redor do corpo e se movimentavam em trajetos circulares, batendo o tempo todo em seus peitos e infligindo ferimentos em seus próprios corpos. No frenesi dessa "dor", elas rasgavam suas roupas e arrancavam os próprios cabelos, improvisando lamentos para tornar pública e dizível a perda ocorrida. Elas serviam de guia para os lamentos de luto das outras mulheres que estavam intimamente relacionadas à pessoa morta. Os lamentos articulavam o que a perda significava para cada pessoa, agora enlutada. Eram dirigidos à pessoa morta, aos vivos, a seus próprios corpos e também aos deuses. Ofereço um breve exemplo de cada tipo de endereçamento, extraído de minha própria etnografia:

(Para o filho morto) – Abra os olhos apenas uma vez, minha amada joia (*mere lal*) – você nunca recusou nenhum pedido que fiz a você.

(Para os homens que vão levar o cadáver de seu marido para o local de cremação) – Não deixe o fogo tocá-lo – uno as mãos diante de você –, ele nunca suportaria o calor.

(Para o próprio corpo) – Você é feito de pedra que não quebra quando vê essa calamidade?

(Para a deusa da família, referindo-se ao fato de que a deusa é uma virgem: o endereçamento é feito pela mãe de um filho morto) – Você se considera uma deusa – você estava com inveja da boa fortuna de minha *bahu* (esposa do filho) – você teve de torná-la viúva porque nunca encontrou um marido – você se diz deusa – você é uma demônia.

16. C. N. Serematakis, *The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mali*, p. 101.
17. Cf. também C. L. Briggs, "Personal Sentiments and Polyphonic Voices in Warao Women's Ritual Wailing: Music and Rhetoric in a Collective Discourse", *American Anthropologist*, vol. 95, n. 4, 2003. Para uma análise sensível dos lamentos fúnebres relacionados à vida e à morte, cf. S. Pandolfo, *Impasse of the Angels: Scenes from a Moroccan Space of Memory*. Cf. também L. Ester Studer, vol. 25, n. 2, 1993.

18. Cf. V. Das, "The Work of Mourning: Death in a Punjabi Family", em *The Cultural Transition: Human Experience and Social Transformation in the Third World*.

será confirmada nos lamentos de luto, de modo que ela não se culpe pela morte do marido. Um refrão comum em lamentos de luto é dizer que a causa aparente da morte (uma doença específica, por exemplo) é apenas o pretexto para a morte (uma doença específica). Evidentemente, quando a morte é vista como consequência da ação intencional de outros, então uma grande tensão se instala quanto à definição da situação que prevalecerá por meio do controle dos lamentos de luto.²⁰

Tudo isso se inverte quando se vê o fluxo normal da vida perturbado pela violência dos homens. Nesse caso, as mulheres restemunham essa dor com uma nova construção de fé e silêncio. Uma mulher lembrou-me um lamento de pesar que testemunhou a derrota dos *sikhs* nas mãos das tropas britânicas nas Guerras Anglo-Sikhs.

As corças nas cabeças das esposas jovens

O colo fluído das mãs

A arrogância das irmãs protegidas por irmãos

Destruida em um instante

Oh, atravessando sete mares veio o homem branco para lutar.

Ela prosseguiu dizendo que, embora tudo tivesse sido destruído, o lamento era possível para as mulheres, uma vez que seus homens haviam morrido heroicamente na guerra. Os homens haviam morrido como maridos, filhos e irmãos. Mas, no caso de todos os que morreram na Partição, não havia nada além de silêncio – pois os homens que infligiam tal violência às mulheres não eram apenas homens estranhos, mas também homens conhecidos e profundamente amados.²¹ É a uma elaboração dessa afirmação que a próxima seção é dedicada. Trata-se de uma amplificação que constrói – pois nunca foi possível, para mim, chegar a uma espécie de tais declarações pelas próprias mulheres.

20. Para uma descrição magistral de como os lamentos podem dar expressão a queixas que quehram os silêncios impostos pelo poder, cf. J. M. White, "The Pragmatics of 'Madness': Performative Analysis of a Bangladeshi Woman's 'Aberrant' Lament", *Culture Medicine and Psychiatry*, vol. 22, n. 1, 1998. O artigo clássico de Margaret Trawick Egnore sobre a relação entre gênero e ve permanece uma das mais importantes contribuições a esse tema. Cf. M. T. Egnore, "Internal Homocidy in *Parinar* ('Singing Songs')", em *Anchor Harmony: New Essays on the Folklore of India*, vol. 7, n. 1, 1991.

21. Cf. V. Das, "Composition of the Personal Voice: Violence and Migration", *Studies in History*, vol. 7, n. 1, 1991.

UMA AMPLIFICAÇÃO

Na imaginação literária, a violência da Partição consistia em inscrever o desejo nos corpos das mulheres de uma forma que ainda não compreendemos. Na imaginação mítica da Índia, a vitória ou a derrota na guerra acabava por fim inscrita nos corpos das mulheres. Os textos sobre os *vilap* – lamentos de luto de *Carandhari* no *Mahabharata* ou de Mandodari no *Ramayana*, cujos parentes foram todos mortos nas batalhas épicas – são clássicos da literatura.²² Essa é uma transformação metafórica do papel de restemunhar a morte na vida cotidiana.

A violência da Partição foi única na metamorfose que ela realizou entre a ideia de apropriar-se de um território como nação e apropriar-se do corpo das mulheres como território. Como vimos anteriormente, uma perfiguração disso é encontrada na interpretação de Tagore da ideia da magnificação da imagem da nação, que extrai sua energia da imagem da sexualidade magnificada. No entanto, essa imagem da sexualidade e sua íntima conexão com o projeto de nacionalismo não só têm uma genealogia na imaginação indiana, mas também foram um importante tropo narrativo na representação da violação no projeto de império. A imagem da inocente mulher branca que foi brutalmente violada pelos bárbaros sípaios foi um importante tropo narrativo para estabelecer o caráter bárbaro dos nativos em 1857, quando ocorreu a primeira rebelião em grande escala contra os britânicos. Jenny Sharpe analisou a imagem das mulheres e crianças indefesas sendo desmembradas por sípaios cheios de maldade e malícia como estabelecimento da "verdade" sobre o "motim". Nas palavras de Sharpe,

Comissários e magistrados encarregados de investigar os rumores não puderam encontrar evidências de estupro sistemático, mutilação e tortura em Calcutta ou em qualquer outro lugar. Os relatórios oficiais, no entanto, chegaram tarde demais, já que as histórias sensacionalistas já haviam feito seu trabalho. Os rebeldes eram vistos como demônios sádicos, e Nana Sahib foi especialmente difamado pelo crime imperdoável de profanar mulheres inglesas. Barr exibe uma compreensão previsível do massacre de Calcutta quando ela escreve que ali "uma das instituições vitorianas mais veneradas, a dama inglesa, foi massacrada, conspurcada e rebaixada". Quando o massacre de mulheres é relacionado como destruição de uma instituição, sabemos que a imagem sagrada da feminilidade inglesa extrapolou a história da vida das mulheres.²³

22. *Ibid.*, "Narrativizing the Male and the Female in Tulsi Das's *Ramacharitamansu*".

23. J. Sharpe, *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text*, p. 64.

peça qual os homens da outra comunidade jamais seriam capazes de esquecer que as mulheres, como território, já haviam sido reivindicadas e ocupadas por outros homens. Os corpos das mulheres eram superfícies nas quais os textos deviam ser escritos e lidos – ícones das novas nações. Mas as mulheres convertem sua passividade em agência, usando metáforas da gravidez – escondendo a dor, abrindo-a como uma criança é abrigada no corpo da mulher. A descrição de Julia Kristeva da gravidez – acontece, mas eu simplesmente não estou lá – também pode ser usada para descrever tal violência.²⁶ Mas o ato subsequente de lembrar apenas por meio do corpo faz com que a própria experiência da mulher desloque o ser da superfície para a profundidade do corpo. A única diferença é que, ao contrário da criança que a mulher será capaz de oferecer ao marido, essa retenção da dor interior nunca deve ser dada à luz. Esse movimento da superfície para a profundidade também transforma a passividade em agência.

Foi mais uma vez Sâdar Hasan Manto quem foi capaz de dar expressão literária ao corpo como um receptáculo de conhecimento venenoso. Em seu conto *Finalment* (“Borlas”), uma mulher está sentada na frente de um espelho. Sua fala é completamente incoerente, mas, como muitos outros versos absurdos usados em poemas ou composições musicais, suas propriedades fonéticas são como representações retrais ou musicais. Intercaladas entre as sequências de sílabas sem sentido estão frases com sentido, trazendo informações precisas, como o número do ônibus que a trouxe de um lado da fronteira para outro. A mulher está fazendo desenhos grotescos em seu corpo, registrando-os apenas no espelho. Ela diz que está projetando um corpo apropriado para a época: nos dias de hoje, diz ela, as

26. “Dentro do corpo, crescendo como um enxerto, indomável, existe outro. E ninguém está presente, dentro desse espaço simultaneamente dual e alheio, para significar o que está acontecendo. Acontece, mas eu não estou lá. Não consigo perceber, mas continuo.” “Slogismo impossível da maternidade” (J. Kristeva, “Motherhood according to Giovanni Bellini”, em *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, p. 237).

27. Acerto a tradução de L. Wentink da palavra “*fundaner*” como “borlas”, embora anteriormente eu o tenha traduzido desalegrammente como “pompoms”. A tradução de Wentink aparece no *Journal of South Asian Literature*, vol. 20, n. 2, 1985. Uma interessante discussão de algumas das questões sobre literatura e lembrança pode ser encontrada em S. Joshi, “The World of Sâdar Hasan Manto”, *Annual of Urdu Studies*, vol. 11, 2001, embora exista uma influência inrígida do modelo do Holocausto em sua interpretação, que tira a força da especificidade do gesto de lance. Perspectives on Sâdar Hasan Manto’s “Khol Dô” and Rajinder Singh Bedi’s “Lajwanti”, *Annual of Urdu Studies*, vol. 13, 2003.

mulheres precisavam cultivar dois estômagos – um era o normal, e o outro existia para que pudesse carregar os frutos da violência dentro de si mesma. A distorção da fala e a distorção do corpo parecem fazer um profundo sentido. A linguagem da dor só poderia se manifestar como uma espécie de história – a superfície do corpo torna-se um carnaval de imagens, e a profundidade torna-se o local para a gravidez histórica –, enquanto a língua leva consigo todo o excesso fonético da história que destrói significados aparentes. Quando Bimala, de Tagore, dizia se perguntar se Sandip podia ver o poder da nação nela, ela parece ter prefigurado as mulheres de Manto, em quem se podia ver a conclusão desse projeto de tornar a nação visível por uma justaposição surrealista de imagens.

Assim, se os homens emergiam da subjugação colonial como cidadãos autônomos de uma nação independente, então simultaneamente emergiam como monstros. Que tipos de rituais de morte poderiam ter sido realizados para que esses fantasmas errantes tivessem um lugar no cosmo? Intizar Hussain descreveu isso em seu conto “A Cidade da Dor”, no qual três homens sem nome conversam. A história começa com o primeiro homem dizendo: “Não tenho nada a dizer. Estou morto”. A história então se move na forma de um diálogo sobre a maneira como ele está morrendo. Ele morreu quando forçou um homem, na ponta de sua espada, a despir sua irmã? Não, ele permaneceu vivo. Então talvez quando ele viu o mesmo homem forçando outro velho homem a despir sua mulher? Então ele também permaneceu vivo. Foi quando seu pai olhou para o seu rosto e morreu que ouviu na voz de sua esposa a pergunta: “Você não sabe que é você quem está morto?”, e ele percebeu que havia morrido. Mas ele foi condenado a carregar seu próprio cadáver consigo aonde quer que fosse.

Parece-me que, assim como as mulheres bebiam a dor para que a vida pudesse prosseguir, os homens ansiavam por um martírio pelo qual pudessem trazer o mal de volta a si mesmos e humanizar as enormes e assustadoras imagens fantasmagóricas da nação e da sexualidade. Mas não foi o discurso político que conseguiu isso. Os debates na Assembleia Constituinte sobre a questão das mulheres rapidamente estavam cheios de imagens de restauração da honra nacional, recuperando as mulheres que haviam sido rapradas do outro lado e devolvendo as mulheres “deles” de volta aos muçulmanos. Mahatma Gandhi, escrevendo sobre a troca de mulheres e prisioneiros na mesma página de seu diário em Délhi, disse que lhe doía saber que muitos hindus relutavam em devolver as mulheres muçulmanas. Ele os incitou a fazê-lo como uma forma de arrependimento. Nehru exortou os homens hindus a aceitarem as mulheres que foram recuperadas e não as punir

pelos pecados de seus raptores. Em todo esse discurso de troca de mulheres de ambos os lados, supunha-se que, uma vez que a nação tivesse reivindicado suas mulheres, sua honra teria sido restaurada. Era como se você pudesse apagar a louca e deixar para trás os eventos horrendos.

Foi no registro do imaginário que a questão sobre o que constituiria a *Paixão* daqueles que ocupavam essa zona indescritível e inaudita ganhou forma. A zona entre duas mortes que as mulheres precisaram ocupar não permitia nenhum discurso, pois que palavras "certas" poderiam ter sido ditas contra o mal que lhes foi feito? Assim, a personagem Sakina, de Manto, pode proclamar a terrível verdade dessa sociedade por meio da repetição muda de um gesto — *murde mein kuch jin bish hai* (houve movimento no cadáver). A tarefa dos homens era ouvir esse silêncio e ver o gesto, moldá-los em outra coisa pela presença deles. Daí o alegre grito do pai — sua filha estava viva. Esse estar vivo na zona de duas mortes e testemunhar a verdade da violação da mulher é como nessa zona pode ser definido o luto. Por isso, a questão não é de Antígona, enlutada por seu irmão morto, desafiando a lei de Creonte, proclamando que o registro de alguém que foi nomeado deve ser preservado, como Lacan nos faz testemunhar em sua interpretação da famosa passagem de Antígona, segundo a qual ela não teria morrido por um marido ou uma criança, mas que isso dizia respeito a seu irmão, nascido do mesmo pai e da mesma mãe (o produto do desejo criminal e do conhecimento criminal)²⁸. Aqui está a questão de as mulheres beberem conhecimento venenoso e de os homens moldarem o silêncio das mulheres com suas palavras. A verdade não precisa aqui do invólucro da beleza, como Jacques Lacan o pensaria, mas sim de uma renúncia à beleza, como Nikhil de Tagore chegou a afirmar.

Costuma-se considerar tarefa da historiografia quebrar os silêncios que anunciam as zonas de tabu. Existe até mesmo algo de heroico na imagem de capacitar as mulheres a falar e a dar voz aos que não têm voz. Eu mesma achei que se tratava de uma tarefa muito complicada, pois, quando usamos tais imagens com vistas a romper o silêncio, podemos acabar usando como arma nossa capacidade de "desenterrar" fatos ocultos. Mesmo a ideia de que devemos recuperar as narrativas da violência se torna problemática quando percebemos que tais narrativas não podem ser contadas a menos que vejamos a relação entre dor e linguagem desenvolvida por uma cultura. Descobri que é importante pensar na divisão entre homens

e mulheres no trabalho de luto como modelo para refletir sobre a relação entre dor, linguagem e corpo. De acordo com Wittgenstein, essa maneira de conceituar natureza de questões sobre certeza ou dúvida acerca da nossa própria dor ou da dor dos outros. Em vez disso, começamos a pensar na dor como entendimento e reconhecimento: a negação da dor do outro não diz respeito a falhas do intelecto, mas a falhas do espírito. No registro do imaginário, a dor do outro não pede apenas um lar na linguagem, mas também busca um lar no corpo²⁹.

Não que haja uma continuidade sem costuras entre a margem distante e a margem do dia a dia em que violência e dor se encontram, mas podemos compreender as sutis transformações que ocorrem apenas quando nos movemos de uma margem para outra, se temos em mente a complexa relação entre falar e ouvir, entre construir um mundo que os vivos possam habitar com suas perdas e construir um mundo em que os mortos possam encontrar um lar. Preocupar-me ter sido incapaz de nomear os que morreram enquanto os cidadãos autônomos da Índia nasciam simultaneamente como monstros. Mas então tenho de lembrar a mim mesma e aos outros que aqueles que tentaram nomeá-los, como Manto, tocaram a loucura e morreram ferozmente arrendidos pela perda do sonho radical de transformar a Índia. Aquelles que encontraram a fala com facilidade, como nos debates políticos sobre mulheres rapadas na Assembleia Constituinte, continuam a falar sobre a honra nacional ao lidar com a violência que as mulheres tiveram de suportar em todos os tumultos comunais desde a Partição.

29. Amrit R. Mutfi coloca com bastante agudeza que na poesia lírica de Friz Ahmad Faiz, o poeta paquistanês cuja obra foi lida e amplamente admirada em ambos os lados da fronteira, termos como *watan* ou *qum* (nação, povo) não têm um referente direto. "Pode até ser dito", escreve Mutfi, "que falar de *watan* e *qum* (nação/povo) no contexto de Faiz é permanecer totalmente em silêncio sobre o objeto para o qual eles apontam. [...] Onde exatamente, em outras palavras, é o lar do poeta?" (A. R. Mutfi, "Towards a Lyric History of India," *Bombayites*, vol. 31, n. 2, 2004). Mutfi também argumenta que, nessa poesia, o motivo da separação do amado é a modalidade da individualidade coletiva. Mutfi introduz uma tradução muito mais complexa da lírica da nação pós-Partição do que historiadores como Pandey.

28. J. Lacan, "The Splendor of Antigone", em *The Ethics of Psychoanalysis: The Seminars of Jacques Lacan*, Book VII.